

VI Chartres lesen lernen

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

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

1. Der Körper als Medium

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

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

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

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

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

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

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

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

Einübungen, die Erfahrungen aus Exerzitien als Prägung von Alltags- erfahrung lebenspraktisch werden ließen. In beständiger Körperhaltung sowie eingeschlifften Bewegungsmustern und Reaktionen, wie Hermann Hesse sie in »Narziß und Goldmund« beschreibt,² können wir die Wirkung solcher körperlicher Inskription studieren. Die imitatio Christi war also eine gestalterorientierte Körperinskription, die als Haltung in verschiedenen Lebenslagen christliche Orientierung bewirkt. Auch wenn sich diese traditionale Orientierungsweise von außen schwer wirklich nachvollziehen läßt, so ist doch einsichtig, daß eine solche Haltungsprägung in vielen Fällen schneller und sicherer Verhalten reguliert als eine christlich-ethische Orientierung, die jedesmal bewußte Erinnerung, Bedeutungsübertragung und Anwendung voraussetzt. Sie versagt nur in prinzipiell neuen Situationen – und durch diese eben sind nichttraditionale Gesellschaften permanent geprägt. Aber auch in unserer Welt bleibt das Ziel vorgegeben, »zu handeln wie Jesus (gehandelt hätte)«. Und da die klassisch modernen Ethikkonzepte ganz offensichtliche Mängel haben, werden in einer postindustriellen Gesellschaft die vormodernen Orientierungsmodelle mindestens in dem Sinn zu Kandidaten neuer Modelle, daß wir uns fragen, warum und wie jene eigentlich funktioniert haben. Auch hierzu kann Theologische Hermeneutik beitragen, wenn sie sich semiliteralen Kommunikationsbedingungen zuwendet.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4 A.a.O. 90.

5 A.a.O. 91.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Abbildung 35



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

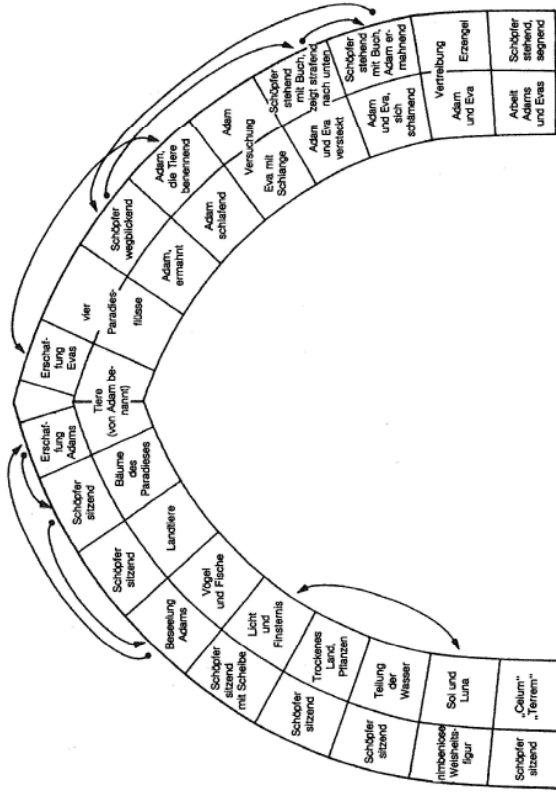
Wir erfahren:

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

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

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

Abbildung 36



Nördliches Vorportal, Welterschöpfungszyklus. Pfeile: Rekonstruktion der ursprünglichen Anordnung
Aus: van der Meulen / Hohmeyer, Biographie der Kathedrale, Köln 1984, S. 247

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

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

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

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

Abbildung 37



Gott »konzipiert« Adam

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

Abbildung 38



Gott erschafft Adam

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

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

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

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

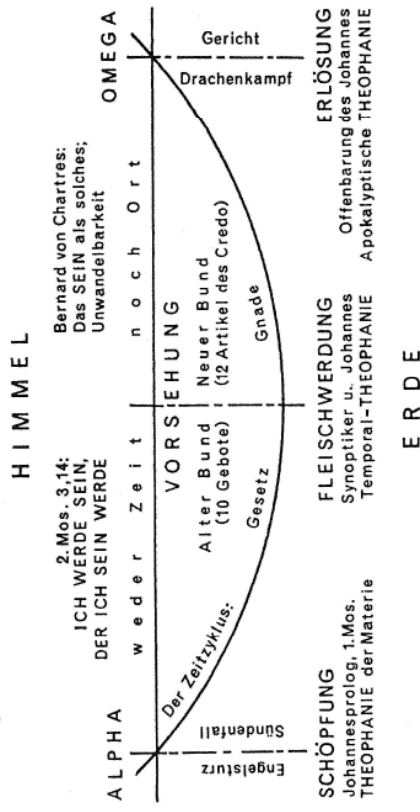
10 Vgl. Jan van den Meulen, A Logos-Creator in Chartres and its Copy, JWCI 29, 1966, 82-100, und neben den Tafeln dort die Abb. in: van der Meulen / Hohmeyer, zit. Anm. 7, XV: XVI (S. *79).

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

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

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

Abbildung 39



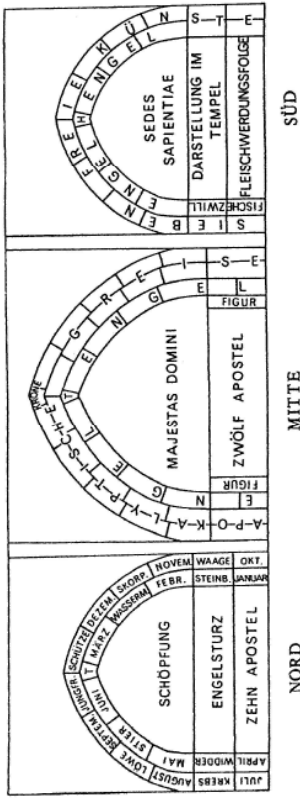
Heilsgeschichte und Kosmologie: die Substanz der mittelalterlichen Kunst

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

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

13 A. a. O. 94.

Abbildung 40



Westportal, ikonographisches System

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

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

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

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

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

3. Die Kathedrale als holographisches Muster (John James)

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

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

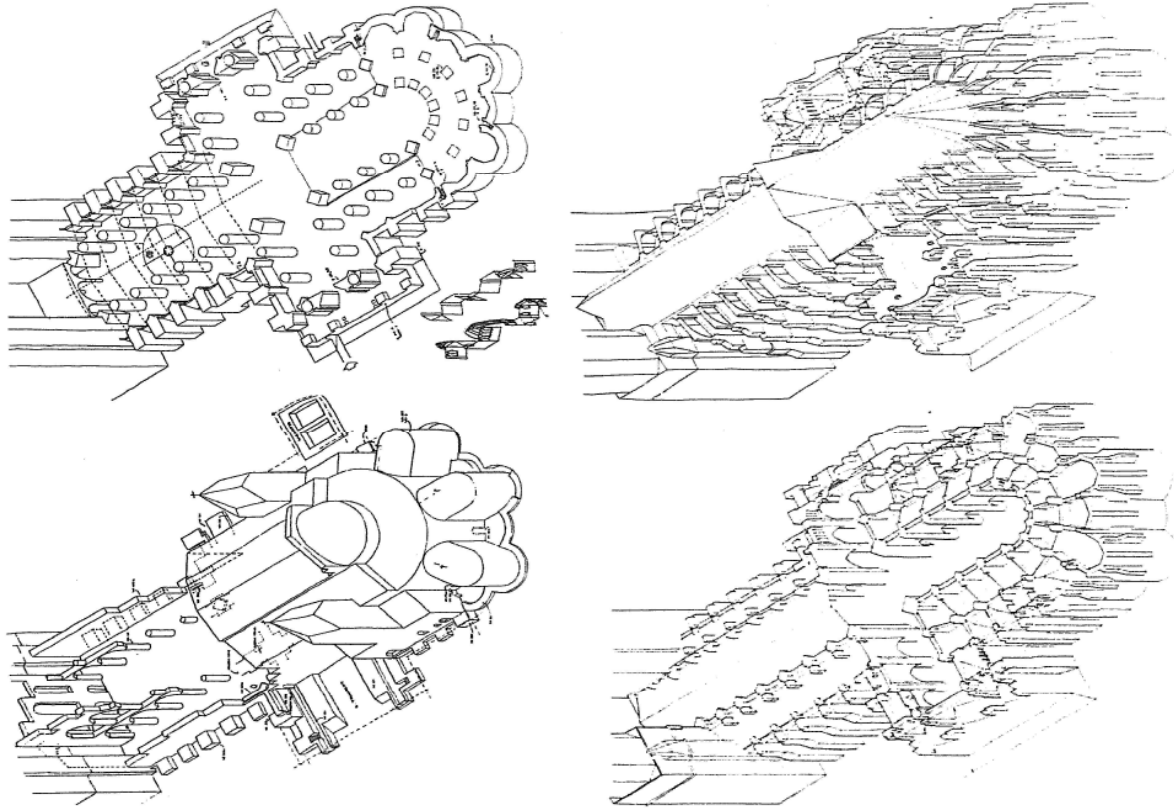
Nach verschiedenen, häufig skurrilen Deutungsversuchen dieser Zeichen wird heute kaum bestritten, daß es sich um alte Steinmetzzeichen handelt, die von den jeweiligen Bauleuten angebracht wurden, um ihren Teil des Werkes zu kennzeichnen. Anhand dieser Steinmetz- und Zunftzeichen versucht James nun, die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

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

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

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

Abbildung 41

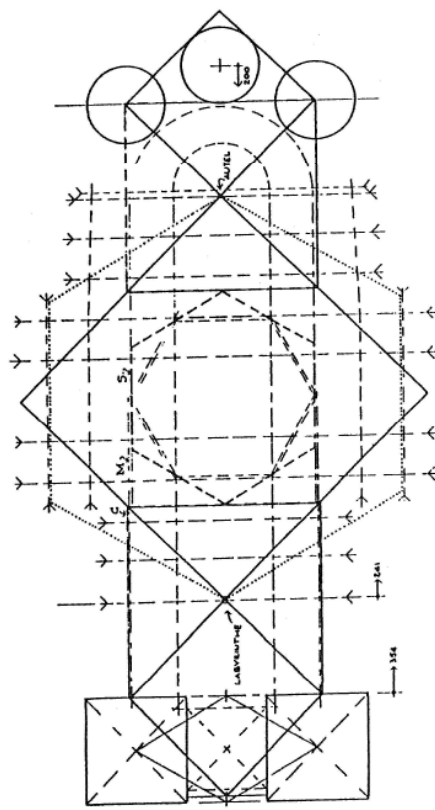


Chartres-Baukampagnen nach James: ausgewählte Aufrisse
 Aus: John James, Chartres, les constructeurs. Chartres 1977-1982 Bd. 2, S. 232

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

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

Abbildung 42



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. Die Wiederentdeckung der Sinne

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

»Ein Mensch, dem die Sinne schwinden, beginnt zu fallen. Er kommt aus dem Gleichgewicht. Ihm wird – oft bei Ohrensausen – schwarz vor Augen. Sein Horizont ver-schwimmt... Da Auge und Ohr ihren Dienst versagen, springen – gleichsam als Noisy-stem zur Vermeidung des Falls – Fuß und Hand ein. Doch die tastende Orientierung, der Haut-Kontakt zu den festen Dingen, hilft dem, der torkelt, nur vorübergehend. Und da die anderen Nahsinne (Geruch und Geschmack) fast völlig aus der Übung sind, erscheint der Sturz unaufhaltsam. Gegen die machtvolle Übelkeit ist kein Kraut mehr gewachsen. Ekel und Müdigkeit nehmen in der Beschleunigung des Fallens Überhand. Das Letzte, was überhaupt wahrgenommen wird, ist eine entstrukturierte Schwere, der Aufprall am Boden und vielleicht – blitzartig – ein Schmerz...«²⁰

Die Entgrenzungen und Elementarisierungen des gegenwärtigen Paradigmawechsels machen verdrängte Elementarerfahrungen wieder diskutierbar. Und mehr als das. Parallel mit der literarischen Wiederentdeckung der vernachlässigten »Nahsinne« Geschmack und Geruch – man denke an Patrick Süskinds Welterfolg »Das Parfum«²¹ – geht eine kulturanthropologische Neubewertung, ja Neuentdeckung der Sinneswelt einher.²² »Moderne« Versicherungsunternehmen zahlen bei gänzlichem Verlust der Sehkraft 100% der Versicherungssumme, beim Verlust des Gehörs 60%, bei Verlust von Geschmack und Geruchs aber nur 10% bzw. 5% – etwa soviel wie für einzelne Finger. Wie die entsprechenden Zahlen für Hand und Arm zeigen (55% und 70%) zählen dabei aber nur die motorischen, nicht die sensorischen Fähigkeiten. Neueste diagnostische wie therapeutische Verfahren zeigen jedoch, daß der Tastsinn für die Ausbildung der menschlichen Orientierungs- und Kommunikationsfähigkeit von entscheidender

²⁰ Dietmar Kamper / Christof Wulf, Blickwende. Die Sinne des Körpers im Konkurs der Geschichte, in: Das Schwinden der Sinne, hrsg. von Dietmar Kamper / Christof Wulf, Frankfurt 1984 (stw 1188), 9-13, hier: 9.

²¹ Utl.: Die Geschichte eines Mörders, Zürich 1985; vgl. auch die Neuausgabe des klassischen Werks von Jean Anthelme Brillat-Savarin, Physiologie des Geschmacks (fr. 1826), Wien/Köln/Graz 1984.

²² Vgl. neben Das Schwinden der Sinne, zit. Anm. 20, z.B. Utz Jeggle, Der Kopf des Körpers, Tübingen 1987; Klaus Holzkamp, Sinnliche Erkenntnis. Historischer Ursprung und gesellschaftliche Funktion der Wahrnehmung, Frankfurt (1973) 1986. Holzkamp erarbeitet sich einen – von der Genese her – nicht-idealistischen Erkenntnisbegriff und will dadurch vorantreiben »von der orientierenden zur begreifenden Erkenntnisfähigkeit, von der »utilitaristischen« zur »kritischen Praxis« (336-360, 360-410). Der Orientierungsbegriff der Theologischen Hermeneutik ist auf die Autopoesis von Systemen in ihrer Umwelt und deren strukturelle Koppelung bezogen und hebt die hier ausgearbeiteten »modernen« Unterscheidungen auf; hoffentlich so, wie es die Dialektiker erträumten.

Bedeutung ist. Eltern tastsinnsgestörter Kinder gründen Selbsthilfegruppen; auch bei Sprachstörungen setzt Hilfe bei Berührungs- und Bewegungsübungen ein, und elektronisch unterstützte Rehabilitationsmaßnahmen bei Blind- und Taubheit greifen bei Umweltorientierungshilfen auf die Haut als Sinnesoberfläche zurück. Unterdessen redet man auch vom »Jahrhundert des Geruchs«, und die naturwissenschaftlichen Entdeckungen und neuen kommerziellen Nutzungen, die z.B. der Konzern »International Flavors & Fragrances« vorantreibt, sind begleitet von einem tiefgreifenden Umdenken in der Anthropologie und Erkenntnistheorie.

Nicht erst durch die Entdeckung eines eigenen Lage- als Innensinns erkennen wir, wie wenig die gewohnte Aufteilung in zwei Fernsinne (Sehen und Hören) und drei Nahsinne (Riechen, Schmecken, Fühlen) den komplexen Gegebenheiten unseres Nervensystems gerecht wird. Schon der Entwicklungspsychologe Jean Piaget und der Psychoanalytiker Jacques Lacan haben mit ihrer Rekonstruktion des Prozesses, in dem sich überlagernde Körpermuster schließlich die konstante Unterscheidung von Selbst-, Fremd- und Weltwahrnehmung erst erzeugen, die traditionelle Ich-Psychologie bis in ihre unbefragten Voraussetzungen hinein erschüttert.²³ Und dieses Paradigma, das die klassisch-moderne Hermeneutik getragen hat, wird in den Einsichten des späten Wittgenstein über die Unhintergebarkeit des Körpers beim Philosophieren²⁴ ebenso durchbrochen wie im Konstruktivismus Humberto Maturanas, der im Autopoiesis-Konzept seiner Biologischen Erkenntnistheorie nur die Konsequenz seiner Arbeiten über die Neurophysiologie des Auges sieht.²⁵

Die Geschichte des abendländischen Bewußtseins ist auch eine Geschichte der Distanzierung vom erkennenden Körper, und sie läßt sich hermeneutisch rekonstruieren.²⁶ Die Vorstellung vom Körper als res extensa oder als Maschine im Gegenüber zum Geist überlagert dabei jene klassische Trias, in der der Körper überdeterminiert ist durch Geist und Seele – so wie der Buchdruck nur die Schrift objektiviert und mechanisiert. Zugrunde liegt ein Selbstbewußtsein, das sich als negatives Körperbewußtsein konstituierte, indem es sich zunächst

23 Jacques Lacans semiotische Analyse zielt durch Dekonstruktion auf die Suspension von Sinn und dadurch auf die Re-Konstruktion und Wiederentdeckung der Sinne. Dabei wird die in der Analyse erfahrbare Funktion des Ichs bewußt – und der philosophische Ansatz beim »cogito« fraglich; vgl. o. in Kap. II, bes. Abschn. 2.5.

24 Vgl. Über Gewißheit (Aufzeichnungen 1949-1951), neu durchgesehen von Joachim Schütte, Frankfurt (1974) 41990 (Werkausg. 8), 113-257; dazu Gunier Gebauer, Hand und Gewißheit, in: Das Schwinden der Sinne, zit. Anm. 20, 234-260 (mit dann notwendigen sich ergebenden Paralleltäten zum »poststrukturalistischen«, »postmodernem«, jedenfalls cogito-kritischen Ansatz von Jacques Derrida).

25 Vgl. die entsprechenden Hinweise in den schon mehrmals erwähnten Werken von Humberto R. Maturana und Francesco J. Varela.
26 Vgl. Karl-Heinz Bette, Körper Spuren. Zur Semantik und Paradoxie moderner Körperlichkeit, Berlin / New York 1989.

als schriftvermitteltes Bewußtsein distanzierte von der unmittelbar mündlichen Kommunikation. Als der Logos den Mythos aus sich herausdefiniert hatte, stand auch das Selbstbewußtsein seinem Körper gegenüber als dem externen Ort seiner unmittelbaren Empfindungen. Es hatte nun, was es zuvor selbst war und wofür es – wie wir wissen – bei Homer noch keinen Begriff gab²⁷. Aber es benötigte ja auch gleichzeitig die erste Hermeneutik, um zwischen Mythos und Logos zu vermitteln.

Die postmoderne Wiederentdeckung der Sinne bedeutet zugleich die hermeneutische Rückeroberung des Körpers. Er ist, wir sind ein uns selbst erzeugendes und erhaltendes System, das sich selbst erfährt an seinen inneren und äußeren Grenzoberflächen zur Umwelt – mit all unseren Sinnen. Diese vielschichtigen und -gestaltigen Landschaften sind Schauplätze unendlicher und immer neuer Trennungsgeschichten von Außen und Innen, auf die die fragmentierten Wahrnehmungsschemata der Moderne zurückverweisen. In diesen Kontext ordnet sich ein, was wir über den Körper als Medium, über fraktale Informations-speicherung und holographische Repräsentationen voraussetzen mußten, als wir uns der Kathedrale von Chartres als christlichen Musterverspeicher näherten. Sie führt uns nun zurück zur Sinnesoberfläche unseres Körpers. Er ist das hermeneutische Universalinstrument, den die Vermittlung christlicher Tradition als Ganzes beansprucht.

Der angesprochene Konflikt zwischen augustinischer und aristotelischer Repräsentation, zwischen den unterschiedlich unterstellten Codierungen von Mustern und den notwendigen Implikationen ihrer Speicherung und Decodierung bestimmte den Aufbau dieses Kapitels. Van der Meulen beschreibt die augustinische Darstellungsform, mit der er sich ideologisch identifiziert, als eine Koprsenz, in der die Bedeutungsbezüge sich überlagern. Eben dies bestätigt James, indem er zeigt, daß auch die Produktion des »Superzeichens« Kathedrale nur holographisch gesteuert sein konnte. Und um dies in ein Verhältnis zu setzen, mußten wir als Rezeptionshintergrund den Körper und alle seine Sinne zum Thema Theologischer Hermeneutik machen. Ich *sehe* die Schrift, ich *höre* das Wort, die das Heil bedeuten – solche Bekennnisse haben hermeneutische Voraussetzungen, die als Selbstverständlichkeiten hermeneutischer Theologie zu binden Flecken theologischer Reflexion geworden sind. Sie lähmen deren Weiterentwicklung, weil sie verhindern, daß praktisch-theologische Problemfelder angemessen verstanden und analysiert werden können.

Halten wir noch einmal fest, wie in Chartres analysiert und verstanden wird: Nach van der Meulen interpretieren die Genesisarchivolten des Nordportals als später »Nachgedanke« das augustinische Schöpfungsdenken, das als Grundthema der Kathedrale wie als deren

Grundschema durch alle topographischen Transformationen an den Portalen hindurch erkennbar bleibt. Die späteren Plastiken interpretieren dies seiner Meinung nach nur oberflächlich, weil sie sich die tieferen heilsgeschichtliche Beziehungen durch bloße Temporalisierung einverleiben. Schlägt dieser Vorwurf aber nicht zurück auf das augustinisch gelingende Verhältnis zu den weiterwirkenden unauslotbaren Verweisungsmustern des keltischen Mutterheiligtums, die die aufeinandergebauten christlichen Marienkirchen überbaut und überformt, »überdeterminiert« haben?

»Überdeterminierung« bedeutet zunächst nur »doppelt determiniert« und enthält als methodische Anweisung lediglich den Hinweis, daß mit mehr als einem Interpretationskontext zu rechnen ist. Auf der Metaebene entstehen daraus für das klassische hermeneutische Paradigma, das an der Eindeutigkeit von Bedeutungen orientiert ist, zunächst technische Probleme. Sie stellen dann das Paradigma in Frage, wenn die Pluralität von Kontexten und der Reichum von Beziehungen prinzipiell nicht mehr »erzählt«, d.h. nicht mehr in einem einzigen Diskurs sukzessiv dargestellt werden können. Und das ist in Chartres der Fall. Dort legt sich nahe, die auf der Objektebene konstatierbaren Überdeterminierungen im Rahmen eines Paradigmenwechsels zu interpretieren – und diesen dann auf der hermeneutischen Metaebene gleich so nachzuvollziehen, daß er kategorial gedacht werden kann. In beiden Fällen ergibt sich dann eine klare Präferenz für das jeweils Neue, daß das Alte in sich aufhebt und bewahrt. Van der Meulen verfällt also einem Scheingegensatz. Die Genesisarchivolten interpretieren mit der faktischen Evolution der Welt und der Geschichte des Menschengeschlechts deren Temporalität selber theologisch. Dies geschieht explizit im Verhältnis der inneren, als Schöpfung begründeten, zur äußeren, durch den Schöpfer begründenden Darstellung. Der »Nachgedanke« am Nordportal setzt sich damit nicht nur in ein theologisch konstruktives Verhältnis zu einer im späten 13. Jahrhundert wissenschaftlich überholten Theologie – er impliziert auch eine auch heute noch hermeneutisch verbindliche Anweisung, die Kathedrale selbst geschichtlich zu verstehen. Es geht darum, die Tradition in Freiheit zu überprüfen und zu bewahren.

Nur so aber können wir uns heute diesem christlichen Monument nähern. Dieser große Anlaß christlicher Orientierung läßt sich nicht in eine theologische Hermeneutik einschließen, deren kategorialer Rahmen ihrem Gegenstand nicht angemessen ist. Ist die Theologie dem gewachsen? Chartres ist nur ein Beispiel – natürlich nicht irgendeines. Schwankende Unsicherheit wird manchen befallen, wenn die Entgrenzung des hermeneutischen Kategorienrasters die faktische Breite christlicher Tradition und die Vielfalt ihrer tatsächlich wirksamen Wahrnehmungsmuster schlagartig ins Bewußtsein treten läßt. Mit zwei Extremreaktionen müssen wir im Übergang zum neuen Paradigma

Theologischer Hermeneutik rechnen: der Freude am Fliegen und der Suche nach festem Halt. Das sind jeweils ambivalente Grundreaktionen von Menschen, deren Orientierungsraster versagen. Die Lust der einen, endlich alte Lasten abwerfen und überkommene Grenzen christlicher Tradition leichtfüßig überspringen zu können, erscheint den anderen bereits als Äußerung des Wahnsinns, dem sie mit gesundem Menschenverstand entgegenreten. Am Standardparadigma Hermeneutischer Theologie, das ein ansprechbares Subjekt des Heils, vernünftigen Glauben und eine sinnvolle Heilsgeschichte voraussetzt, weisen die einen tatsächliche Defizite nach – während die anderen bereits aus einer neuen Fülle christlichen Lebens zu schöpfen glauben: aus weiter Solidarität, aus umfassendem Engagement, aus erfahrbarer ökumenischer Gemeinschaft, die jenes alles einzuschließen scheint, während sie doch ihre eigenen christlichen Verknüpfungen und Begrenzungen, Prinzipien und Begriffe noch gar nicht gefunden haben. Was beide verbindet, ist allerdings in jedem Fall die materielle Kontinuität des Christusparadigmas, für das die Kathedrale von Chartres Beispiel und Realsymbol zugleich ist.

Es mag sein, daß der Streit zwischen van der Meulen und James bereits durch den Beginn des medialen Wandels hin zur Moderne überlagert und kompliziert wurde. Im »Jahrhundert der Kathedralen« beginnt in Frankreich jene Normierungsbewegung, die zum Kennzeichen der Neuzeit werden wird. Man kann »strukturelle Verwandtschaften zwischen dem Regierungsstil des Königs und der rigiden Systematik der neuen Großbauten« beobachten. »Der König führt die Schriftlichkeit in die Verwaltung ein, die Architekten arbeiten mit Baurissen.«²⁸ Die Verwissenschaftlichung der Architektur, Serienfertigung und die durchgängige Verwendung raffinierter Maschinen würden zugleich van der Meulens theologiegeschichtliche Periodisierung bestätigen wie die Perspektive seines Kontrahenten rechtfertigen. Denn der Wandel zur Neuzeit beginnt früh und greift tief. So sind Überlagerungen typisch. Vereinheitlichen den Bau der Kathedralen noch semiliterale Orientierungsmuster – oder wirkt bereits der spezifische Rationalismus einer »Architektur im Zeitalter der Schriftlichkeit«? Dieser kennzeichnet jedenfalls die gleichzeitige systematische Verfolgung häretischer Bewegungen, die in den Kathedralen und durch sie propagiert wurde, als Vorboten der großen Glaubenskriege; sie sind keine Auswüchse semiliteraler Frömmigkeit mehr, sondern läuten mit der beginnenden Vernichtung oraler Tradition deren Ende ein.

Die christlichen Traditionsmuster in ihrer Vielfalt, befreit vom Deutungszwang des Zeichenparadigmas, erscheinen jedenfalls so ins-

²⁸ Sauerländer, zit. Anm. 6, 157. Das dort ebenfalls zitierte Werk Dubys steht eher der geistesgeschichtlichen Denkweise van der Meulens nahe.

gesamt als Hintergrund, vor dem wir uns nun wieder der heute noch im Vordergrund stehenden schriftlichen Überlieferung unserer christlichen Tradition zuwenden können, ohne daß die Perspektive von Anfang an verzerrt ist. Im Paradigma Hermeneutischer Theologie wurde selbst die Tatsache noch verdrängt, daß das Christus-Muster längst auch ein Teil der säkularisierten Literalität geworden war. »Christliche Literatur« wurde zu einem Spezialgegenstand theologischer Forschung; die Hermeneutische Theologie war aber außerstande, sie systematisch in die Gesamtheit religiöser Gegenwartsdeutungen einzuordnen. Gerade vor diesem breiten medialen Hintergrund zeichnet sich hingegen das Paradigma Theologischer Hermeneutik schon ziemlich deutlich ab, wenn wir im nächsten Kapitel im Kontext »Religiöser Orientierungsmuster in der Moderne« nach Lebensspuren Jesu suchen und uns dabei auf die literarisch-religiöse Gegenwartsorientierung konzentrieren. Der systematische Ansatz des folgenden Kapitels weist dabei schon hinüber zum Schlußkapitel. Dort soll die mediale Breite der gegenwärtigen Orientierung an Jesus Christus, die wir nun neu zu sehen gelernt haben, Ansatz für einen zusammenfassenden Rückblick und zugleich für einen Ausblick in die Zukunft christlicher Traditionsvermittlung sein.

VII Religiöse Orientierungsmuster in der Moderne

Unter der Überschrift »Hat Postman abgeschriebe[n]?« projiziert Bernhard O. Prattler die Warnungen vor dem Paradigmenwechsel zu den elektronischen Medien am Ende der Moderne zurück an deren Ursprung und läßt im Jahre 1550 einen Anonymus klagen, »daß der Buchdruck unserer vielgerühmten Erzähl-, Rede- und Denkkunst ein Ende bereitet. Bücher lähmen nämlich den Geist.« Vorbei die Zeiten, da der weise Salomo 3000 Sprichworte auswendig konnte, wertloses Geschwätz aber ungedruckt dem verdienten Vergessen anheimfiel. »Am ärgsten aber bedrückt es mich«, heißt es schließlic[h],

»daß der Buchdruck den Menschen vom Mitmenschen trennt. In der guten alten Zeit saßen die Leute gemütlich ums offene Feuer und erzählten sich reihum ergötzliche Sagen, Märchen und fromme Geschichten. Nun aber wird sich bald jede Nase in einem andern Buche verstecken ... Schon heute gibt es Eheleute genug, die abends im Bett nur noch schmökern.«¹

Das Klagelied beim Abschied von einem gesellschaftlichen Leitmedium ist tatsächlich alt und wird immer wieder neu gesungen. Es begleitet allerdings jedesmal wirkliche kulturelle Umbrüche von gewaltigem Ausmaß. Regressive Sehnsüchte, nach der Unmittelbarkeit mündlicher Kommunikation einerseits, nach der schwindenden Rationalitätskultur der Moderne andererseits, können zu kulturpolitischen Fakten werden – ebenso wie der Kampf, einst gegen den Mythos für die Neuzeit, heute gegen deren technokratische Verstandeskultur, mit kulturrevolutionärem Pathos einhergehen kann.

Da können die medialen Differenzierungen im Paradigma Theologischer Hermeneutik nur hilfreich sein. Der satirische Überlagerungseffekt provoziert die Rückfrage, ob Neil Postman das, was er durch die elektronischen Medien gefährdet sieht, zu Recht mit dem Buchdruck verbindet. Diese Satire weist allerdings auch darauf hin, daß für unseren Kulturkreis erst der massenhafte Buchdruck am Beginn der Neuzeit das Ende einer semiliteralen Kultur besiegelte, in der die kol-

¹ Frankfurter Rundschau vom 8.10.1988, ZB 6; als Zitate aus »Unser Todt – die Lesewuth«.

lektive Oralität mit der schriftlichen in derselben Weise koexistierte wie zur Zeit der ersten Propheten und Philosophen – und daß dieses neue Traditionsverhältnis Lebenswelt, Kommunikationsformen und Lebensorientierung der Menschen tiefgreifend und dauerhaft veränderte.

Dieser Kontext christlicher Identitätsbildung in der Neuzeit ist durch Marshall McLuhan, den Medienstar der Torontoer Schule, ins öffentliche Bewußtsein gerückt worden. Nun hat McLuhans Aufstieg und Fall viele der erhellenden Einsichten seiner Vorgänger und Kollegen, auf deren Ergebnisse wir uns schon wiederholt beziehen konnten, dauerhaft überstrahlt.² Er hat bei seinem Weg ins Weltmediendorf wohl etwas zu rasch die »Gutenberg-Galaxis« durchquert und schon »Das Ende des Buchzeitalters« verkündet.³ Aber vielleicht konnte nur so sichtbar werden, wie am Beginn der Neuzeit die Mechanisierung der Schrift durch den Buchdruck einherging mit dem Bau wissenschaftlicher Instrumente, den man dann komplementär begreifen kann als Literalisierung des Handwerks. Beide verbindet nämlich eine – nach der Buchstabenschrift – zweite Normierung gespeicherter Kulturmuster, die diesmal deren mechanische Reproduktion ermöglicht.⁴ Jetzt erst werden geschriebene Kopien, die Kritikinstrumente der literalen Epoche, selbst vergleich- und kontrollierbar. Wie wir im letzten Kapitel sahen, prägte diese Manuskriptkultur immer nur Inseln in einem semi- oder illiteralen Meer. Sie durchschneidet und zerstört zwar den übergreifenden traditionellen Kulturzusammenhang impersonalisierter Musterprägung, blieb aber selbst zunächst handwerklich-rhythmisch.

Trotz der Absicht bloßer re-formatio erfordert hingegen die Orientierung in einer Welt von gedruckten Texten, sich selbst vom jeweils literal Überlieferten ebenso vergleichend und kontrollierend zu distanzieren, wie das die Schriftkultur den Produkten mündlicher Tradition gegenüber tat und tut. Und erst zugleich mit jenem neuen Überlage-

2 Vgl. zu Eric A. Havelock v.a. Kap. II, zu Jack Goody und Harold A. Innis v.a. Kap. III.

3 So der voraussetzende dt. Utl. von: Die Gutenberg-Galaxis (am. Utl.: The Making of Typographic Man, 1962), Düsseldorf 1968; zur damaligen Kritik vgl. z.B. McLuhan, für und wider, hrsg. von Gerald Emanuel Stern, Düsseldorf/Wien 1967; später z.B. Umberto Eco, Vom Cogito interruptus (it. 1967), in: ders., Über Gott und die Welt, München/Wien 1985, 245-265 (vom traditionell interpretierten Zeichenparadigma aus). Zusammen mit Edmund Carpenter gab McLuhan die Zeitschrift »Explorations« heraus (Toronto 1, 1953 - 9, 1959). James W. Carey läßt ihn in als Schüler des Propheten Innis zur Verkörperung eben der modernen positivistischen Revolution gegen das Heilige werden, vor der dieser gewarnt habe (Harald Adams Innis and Marshall McLuhan, The Antioch Review 26, 1967, 5-37), während Neil Compton dessen intellektuellen Werdegang wohl zutreffender als konsequente Flucht eines zum Katholizismus konvertierten Anti-Modernen in die Postmoderne interpretiert (The Paradox of Marshall McLuhan, New American Review 2, 1968, 77-94). Vgl. u. Kap. VIII passim, bes. 1. a.; 2. c.; 3. b.

4 Vgl. zum Folgenden (und im Kontrast zu McLuhan) Elizabeth L. Eisenstein, The Printing Press as Agent of Change. Communications and Cultural Transformations in early-modern Europe, 2 Bde., London / New York / Melbourne 1979.

rungeffekt, im Takt jener Dauerreflexion, entstehen massenhaft Erinnerungsspuren individueller Subjekte, die sich an unverwechselbarer Stelle in der Weltgeschichte einordnen. Alle kollektiven Muster müssen von nun an neu interpretiert und eingepaßt werden in diesen privilegierten narrativen Rahmen. Wir entdecken so einerseits, wie sich die welthistorischen Leistungen von Religionsstiftern und -erneuerern: wie sich innerhalb des christlichen Traditionszusammenhangs die extremen Bewußtseinslagen eines Paulus, eines Augustin, eines Luther vervielfältigen in kleiner Münze. Auf der anderen Seite können wir rekonstruieren, wie die »berichtigende« Normalisierung von Karten, Tabellen und Grafiken und selbst der Begriffsschrift der Mathematik über die Druckerstuben hinaus das Handwerk erfaßt und eine ebenfalls privilegierte, nämlich unumkehrbare und einmalige Geschichte der naturwissenschaftlich-technischen Entwicklung erzeugte.⁵ Die Verbindungslinien zwischen jener Organisation des Selbst und dieser technisch-naturwissenschaftlichen Organisation des kollektiven Selbstverhältnisses werden oft übersehen, sind aber zahlreich. Wie hier die Druckerpresse dem Bau naturwissenschaftlicher Instrumente und Maschinen zuzuordnen ist und wie die Maschine nicht nur zum Paradigma für die Natur, sondern auch für den Menschen wird, so wird dort, im technizistisch argumentierenden Antitraditionalismus der neuzeitlichen Philosophie, das auf reproduzierbare Muster hin kontrollierende Naturverhältnis der Neuzeit geschichtlich auf den Begriff gebracht.⁶

Mit diesen Verhältnisbestimmungen nähern wir uns dem modernen Bewußtsein und seinen Selbstinterpretationen. Daher wird auch hier erst deutlich, welche Weite der in den vorangegangenen Kapiteln verwendete Medienbegriff hat und welche Tragweite im Paradigma Theologischer Hermeneutik mit seiner Hilfe gelingende Interpretationen christlicher Traditionsmuster haben. Vor diesem Hintergrund erhält die religiöse Orientierung der Gegenwart durch das moderne Leitmedium Literatur gleichsam strategische Bedeutung, sowohl für die weitere Ausgestaltung dieses Paradigmas als auch für seine Funktion. Vor allem in den Vorüberlegungen dieses Kapitels (VII.1) sind Querverbindungen unübersehbar, die zeigen, daß Theologische Hermeneutik unter einem anderen Aspekt als Teil »Theologischer (Orten-

5 Angeregt von McLuhan, beschrieb Walter J. Ong den pädagogischen Einfluß des Petrus Kamus als Ausbreitung eines Denkmusters, das die Bahnen neuzeitlichen Denkens vorzeichnete – und für das die drucktechnisch leicht reproduzierbaren Schemata kennzeichnend waren (Ramus, Method, and the Decay of Dialogue. From the Art of Discourse to the Art of Reason, Harvard 1958; vgl. ders., Orality and Literality. Die Technologisierung des Wortes [am. 1982], Opladen 1987).

6 Vgl. dazu etwa Hans Sachsse, Anthropologie der Technik. Ein Beitrag zur Stellung des Menschen in der Welt, Braunschweig 1978, bes. 180-197 (»Die technizistische Philosophie von Descartes bis Feuerbach«).

tierungs-)Arbeit in der *Wendezeit* betrachtet werden kann (und so im Rahmen systematisch-theologischer Prolegomena auch weitergeführt werden muß).

Hier setze ich ein mit einer Grenzziehung zwischen dem Untersuchungsbereich: Religion und Literatur, und der Untersuchungsebene: Theologie und Literaturwissenschaft (VII.1.a). Innerhalb des Untersuchungsbereichs kann man sowohl bei der Religion als auch bei der Literatur von Formbeschreibungen zu Funktionsbestimmungen übergehen (VII.1.b). Hierdurch sind vier Extrempunkte literarisch-religiöser Gegenwartsorientierung vorgezeichnet, die das Untersuchungsfeld begrenzen (VII.1.c). Ich fasse im Hauptteil dieses Kapitels Verdichtungspunkte in ihrer Nähe ins Auge, indem ich – jeweils von *literarischen Beispielen* ausgehend – die modellhaften *Konstellationen* und einige aktuelle *Trends* beschreibe, die ich dort zu beobachten glaube (in VII.2.a-d). Es ist noch zu früh, ein Fazit aus diesen Beobachtungen und Überlegungen zu ziehen, aber es eröffnen sich weiterführende Perspektiven (VII.3).

1. Vorüberlegungen

a) Objektbereich und Metasprachen

»Theologie und Literatur« war das große Symposium überschrieben, das Walter Jens, Hans Küng und Josef Kuschel 1984 in Tübingen veranstaltet haben.⁷ Dieser eingängige Titel faßte ein unklares Programm so zusammen, daß noch einmal Mißverständnisse provoziert wurden.⁸ Ging es tatsächlich um eine (einseitige oder Wechsel-)Beziehung zwischen Literatur und Theologie? Was war aber dann genau die Rolle der eingeladenen Literaturwissenschaftler? Oder ging es nicht vielmehr um das Verhältnis von Literatur und Religion? Dann war die Rolle der Wissenschaftler unklar. Suchte man aber nach theoretischen Erkenntnissen – waren dann nicht nun umgekehrt die eingeladenen Schriftsteller nur eine belebende Bereicherung des wissenschaftlichen Dialogs? Und wo blieben dann die Religionswissenschaftler? War nicht schließlich längst eine Diskussion fällig zwischen einerseits

7 Die »Kongressreflexe« enthält: Theologie und Literatur. Zum Stand des Dialogs, hrsg. von Walter Jens / Hans Küng / Karl-Josef Kuschel, München 1986.
8 Ein apologetischer Bericht findet sich a. a. O. 5-10 (*Vorwort*). Vgl. dagegen den Titel des Essaybandes von Walter Jens / Hans Küng, Dichtung und Religion, München (1985) 1988, der nun allerdings gerade stark theologisch beeinflussten Schriftstellern gewidmet ist (Pascal, Gryphus, Lessing, Hölderlin, Novalis, Kierkegaard, Dostojewski, Kafka), vgl. auch: Literatur und Religion, hrsg. von Helmut Koopmann / Winfried Woelster, Freiburg/Basel/Wien 1984, der ein Symposium der Katholisch-Sozialen Akademie des Bistums Münster dokumentiert.

Literaturwissenschaftlern, andererseits Theologen und Religionswissenschaftlern über die literarischen Phänomene im religiösen Bereich?

Nun kann man mit guten Gründen darauf verweisen, daß das Leben sich nicht an solche Kategorien hält. Es gibt den »poeta doctus« – der zudem nicht nur literaturwissenschaftlich, sondern auch noch theologisch kompetent sein kann –, und es gibt den schreibenden, dichten, weil nämlich von Berufs wegen verkündigenden Theologen. Und schließlich gibt es den Literaturkritiker, der meist nicht nur ein vorderer Schriftsteller ist, sondern außerdem gelegentlich Theologen aufs Maul schaut. Und dabei verbinden sich Sprach- und Sachkritik, besonders bei einem Theorie und Praxis zusammenhaltenden Rhetoriklehrer wie Walter Jens, dem Mitveranstalter jenes Symposiums. Dieses wurde in der Tat lebendig bei Grenzfragen, wenn die Literaten und Literaturwissenschaftler die Theologen nach ihrem Glauben, diese aber jene nach ihrer Moral befragten.

Spätestens dann aber regt sich doch das Bedürfnis nach Grenzziehung und nach klaren Definitionen, selbst oder vielleicht gerade dann, wenn man von einem »Spannungsfeld« zwischen all den ins Spiel gekommenen Größen ausgeht. Es hätte jenes Unternehmen nicht notwendig beengt, und es wird auch sicherlich bei der Frage nach zugleich literarischer und religiöser Orientierung der Gegenwart hilfreich sein, wenn zwischen einem Objektbereich und einem Metabereich unterschieden wird, die asymmetrisch aufeinander bezogen sind. Theologie sowie Religions- und Literaturwissenschaft beziehen sich auf Religion und Literatur. Sie tun dies, indem sie darüber reden. Diesen *metasprachlichen* Status werde ich hier nicht problematisieren (weder medial noch indem ich z.B. über diese Wissenschaften als soziale Institutionen spreche). Aber Religion wie Literatur, das wird deren Definition deutlich machen, reden selbst über Phänomene, die sicher mehr als nur sprachlich sind.

Ich klammere auch die oben angesprochenen Wechselbeziehungen zwischen dem Objekt- und dem Metabereich der Untersuchung zunächst aus, weil es mir hier zunächst um eine *theologische* Orientierung in der Gegenwart geht. Obwohl sich im Objektbereich Religion und Literatur notwendig überschneiden, könnte die Untersuchungsebene selbst daher auch durch eine bloße Addition literaturwissenschaftlicher und theologischer Methoden und Theorien gekennzeichnet sein. Theologische Hermeneutik definiert jedoch, wie wir in den vorangegangenen Kapitel gesehen haben, die Gegenstände der Untersuchung innerhalb eines Paradigmas, das den literarischen und den religiösen Aspekt zusammenbindet, indem es die Orientierung durch Medien betrachtet. Die Notwendigkeit dazu ergibt sich m.E. aber bereits aus der ebenso notwendigen Unterscheidung wie dem unlegibaren Zusammenhang von Formen und Funktionen im Bereich der Untersuchung.

b) Formen und Funktionen

Wenn wir betrachten, wie »Religion« und »Literatur« als Träger literarisch-religiöser Gegenwartsorientierung bestimmt sind, so können wir bei der Unzahl von Definitionsversuchen in beiden Bereichen vor allem zwischen einerseits eher hermeneutisch und an geschichtlichen und kulturellen Singularitäten ausgerichteten Bestimmungen unterscheiden und andererseits solchen, die eher analytisch und an sozialen Funktionen ausgerichtet sind. Mit diesen Unterscheidungen stellen sich viele Konnotationen ein, die alle »Neuzeit« als gemeinsamen Fokus haben. Der Theologe denkt dabei sicher vor allem an das Säkularisierungsproblem; der Literaturwissenschaftler vielleicht an den Verlust ästhetischer Unmittelbarkeit durch die technische Reproduktion von Kunstwerken oder an die Beschränkungen seines Faches, die durch die moderne Medienvielfalt sichtbar werden. In beiden Fällen kann man zu dem Urteil kommen, daß traditionelle Bestimmungen den Gegenstandsbereich durch Verdünnungen zu sehr eingrenzen. Läßt sich das durch »Religion« Intendierte festmachen an bestimmten Namen, Personen, Orten, Institutionen und Gebräuchen – also am Gott Israels oder an bestimmten Göttern, an Christus oder an bestimmten Erlösergestalten, an ihren Verehrern, deren Kulturen und Kultorten, an ihren Riten, Mythen und Glaubensgedanken und an deren einmaliger Geschichte? Ist Literatur gebunden an bestimmte Autoren, ihre Stoffe und Verfahren, an deren Veröffentlichungen und deren Leser, von denen Literatur-, Stoff- und Rezeptionsgeschichte berichten? Oder gibt es dort eine religiöse, hier eine literarische Funktion, von der ausgehend man hier und heute anders und besser erfassen kann, was Theologie und Literaturwissenschaft eigentlich erforschen wollen?

Ich möchte diese Polarität in beiden Fächern fruchtbar machen für die Frage nach der literarisch-religiösen Gegenwartsorientierung. Ich gehe *erstens* davon aus, daß sich sowohl Religion als auch Literatur tatsächlich von ihrer über die Neuzeitschwelle hinweg identischen sozialen Funktion her bestimmen lassen, daß sie sich jedoch stets in bestimmten, unter anderem auch sprachlichen sozialen Formen und Institutionen äußern. Dabei wird der statische Aspekt von Literatur und Religion in »Skripten« greifbar, »abgepackten Sets von Erwartungen, Folgerungen und Kenntnissen, die in üblichen Situationen angewendet werden«. ⁹ Skripte gewährleisten die angemessene Orientierungsreaktion auf singuläre Muster an der Umweltgrenze eines Systems. ¹⁰ Im Paradigma Theologischer Hermeneutik mit seinem weiten

9 Sie sind zwar »wie eine Blaupause von Handlungen, in der die Details ausgelassen sind«, aber »Skripte enthalten *Routine-Aktivitäten*, die viele Leute ausführen, und sie sind recht *spezifisch*« (Roger C. Schank / Peter G. Childers. Die Zukunft der künstlichen Intelligenz. Chancen und Risiken [am. 1984], Köln 1986, 133.135).

10 Hubert L. Dreyfus / Stuart E. Dreyfus, Künstliche Intelligenz. Von den Grenzen der

Medienbegriff hilft diese Konzeption, wie zuvor den Scheingegensatz von Autosemantik und Intertextualität, so hier unparadigmatische Unterscheidungen zwischen inner- und außerliterarischen (ästhetischen) Fakten und fruchtlose Debatten zwischen Konzeptions- und Rezeptionsästhetik hinter sich zu lassen. Und zwar in typischer, vor- aussagbarer Weise: durch Integration in eine Theorie, die die jeweiligen Gegensätze übergreift und interpretiert.

Gerade weil solche Verhaltensskripte die religiöse Alltagsorientierung ebenso steuern wie das gewöhnliche Rezeptionsverhalten eines Lesers, wird an ihnen statt jener alten Unterscheidungen auch der dynamische Aspekt der neuzeitlichen Entwicklung von Religion und Literatur ablesbar. Als »Wissensstrukturen, die Hintergrundinformationen liefern und während des Verständigungsprozesses Folgerungsstrukturen organisieren« (ändern sich) (d)ie Skripte, die Menschen gebrauchen, ... durch den Gebrauch«. ¹¹ Meine *zweite* Hypothese lautet, daß sich von jedem gegebenen Zeitpunkt aus ein Untersuchungsfeld literarisch-religiöser Gegenwartsorientierung entwerfen läßt, in dem dessen Gegenstände sich – ablesbar an der Interpretationsbedürftigkeit der entsprechenden Skripte – von ihrer eher formativen zu ihrer eher funktionalen Identifizierbarkeit hin anordnen lassen. Schließlich meine ich *drittens*, daß mit den Konstellationen, die diese Anordnung vorgibt, auch Kriterien zur Interpretation der literarisch-religiösen Gegenwartsorientierung im Objektbereich vorgegeben sind.

c) Definitionen und Konstellationen

Gegenstand von Literatur- und Religionswissenschaft bzw. Theologie sind soziale Produkte, die Ergebnis und neuer Ausgangspunkt sozialer Orientierungsprozesse sind. Syntagmatische, d.h. durch Arbeit skriptbildende Orientierung ist unterschieden von paradigmatischer Orientierung als Leben in (durch Arbeit) definierten Beziehungen. Hier beobachten wir ein Sich-Ausrichten an Analogien entlang (bis hin zu »Letztbegründungen«), während syntagmatische Beziehungen durch Kontiguität gekennzeichnet sind, wie sie körperliche oder geistige Arbeit her- bzw. feststellen. Im Rahmen Theologischer Hermeneutik ist der hier verwendete Orientierungsbegriff paradigmatisch tiefer gelagert als die verschiedenen Zeichen-Paradigmen, die in Literaturwissenschaft und Theologie vorherrschen. Daher lassen sich von ihm aus »Wort« (Zeichen, Signifikant), »Begriff« (Designat, Signifikat, Intension) und »Sache« (Denotat, Extension) ebenso als Stationen des

Denkmaschine und dem Wert der Intuition (am.: Mind over Machine, 1986), Reibek 1987; sehen dadurch einen *nativen* KI-Optimismus gerade in Frage gestellt: »Künstliche Intelligenz: von hohen Erwartungen zur nüchternen Realität« (99-141).

11 Schank/Childers, zit. Anm. 9, 189.

Orientierungsprozesse identifizieren, wie sich semantische, pragmatische und syntaktische Relationen als Momente des Orientierungsprozesses bestimmen lassen (der seinerseits den der Semiose als »schlechte Abstraktion« zu rekonstruieren erlaubt).¹² Syntagmatische und paradigmatische Beziehungen, Skriptbildung und das In-Beziehung-Setzen von Skripten setzen sich wechselseitig voraus, und zwar so, daß nur durch geglättete Analogien übergreifende syntagmatische Beziehungen, neue Skripte in der ganzen Bedeutungsbreite des Wortes, festzustellen sind. Religion orientiert gerade in Hinblick auf diese schöpferischen Überschreitungsvorgänge.

Literarisch-religiöse Gegenwartsorientierung geschieht als paradigmatische Orientierung durch autoreferentielle Sprachmuster. Wenn wir also fragen, wie in diesen Prozessen und durch diese Produkte Gegenwart gedeutet wird, so klammern wir zunächst alle Gegenwartsorientierungen durch Sprachmuster aus, die Skripte aufbauen und die entlang dieser (syntagmatischen) Beziehungen orientieren, indem sie innerhalb von Skripten Größen und Beziehungen definieren. Wir könnten bereits bei diesen nichtreligiösen Sprachmustern heteroreferentielle, die dies direkt tun (z.B. Belehrungen, Warnungen und Gebrauchsanweisungen, aber auch Nachrichtentexte und Informationen aus der Wissenschaft als »normal science«), von autoreferentiellen (»Kunst«-) Sprachmustern unterscheiden, die sich dabei selbst thematisieren (z.B. Sozialreporte und Werbetexte). Die (Auto-)Referenz von Sprachmustern beziehe ich auf den Orientierungsvorgang im ganzen, d.h. ich isoliere die ästhetische Selbstthematisierung nicht von den Konzeptualisierungsstufen, die ein Beobachter durchschreiten muß, ehe er semantisch-pragmatisch einen Wirklichkeitsbezug rekonstruieren kann. Das Skript verarbeitet beides und reagiert darauf.¹³ Dadurch

12 Dies zeigt vor allem ein Rückblick von den voranstehenden Kapiteln auf Kap. I, das in diesem vorgegebenen semiotischen Schema ansetzt.

13 Dann kann man nämlich nur noch *naiv-linguistisch* zwischen Texten unterscheiden, die (»pragmatisch i.e.S.«) auf »Sachverhalte«, und solchen, die auf Begriffe verweisen; zwischen diesen wiederum nur *vulgärsoziologisch* zwischen »ernst genommenen« (z.B. wissenschaftlichen) und »zum Spiel übernommenen« fiktionalen Texten. Der kommunikationstheoretische Ansatz in der Textwissenschaft neigt zu einem semantisch-pragmatischen Reduktionismus. Dadurch läßt sich die Autoreferenz von Texten nur noch als deren »Wirklichkeitsbezug« verstehen: einmal als dessen Codierung überhaupt, dann als jene bestimmte Codierung, die heteroreferentielle (»pragmatische«) von autoreferentiellen, d.h. nur begrifflich zu decodierenden Texten unterscheidet (vgl. die Übersicht bei Hans Ulrich Gumbrecht, *Fiktion und Nichtfiktion*, in: *Funkkolleg Literatur, Studienbrief 3*, Weinheim/Basel 1976, 37-58, bes. 55ff – unter Berufung auf Searle). Selbst im Rahmen dieser Theorie fällt dann der »illokutionäre« Aspekt des Sprechaktes unter den Tisch (vgl. Karlheinz Stierle, *Die Einheit des Textes*, a.a.O. 11-36, bes. 30-32 zu Austin. Eine Erläuterung paradigmatischer und syntagmatischer Beziehungen – als Text-Substitutionsverhältnisse nach Harweg – findet sich a.a.O. 22-24). Ich gehe aus von Humberto R. Maturanas Bestimmung von Sprache als Ensemble von Mustern, die im konsensualen Bereich Strukturkoppelung bewirken; vgl. ders., *Erkennen. Die Verkörperung und Organisation von Wirklichkeit*, Braunschweig/Wiesbaden (1982)²1985, bes. 236-271 (*Biologie der Sprache: die Epistemologie der Realität*); ders. / Francisco Varela, *Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln der menschlichen Erkenntnis*

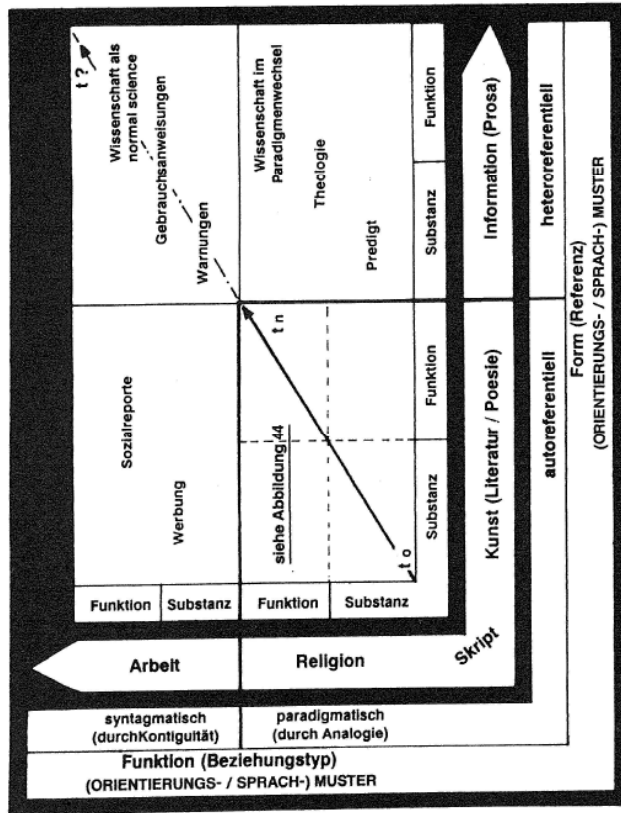
sind zwar einerseits bestimmte Typen von Gebrauchstexten ausgeschlossen, andererseits ist »Literatur« nicht notwendig an das Speichermedium Schrift gebunden. Bezogen auf fast schon klassisch gewordene Alternativen – die allerdings dadurch überwunden sind –, ist der Begriff also nicht als »Geschriebenes« (vs. Gesprochenes), sondern eher wie »Poesie« (vs. Prosa) definiert.

Religiöse Gegenwartsorientierung verwendet Sprachmuster, die durch (paradigmatische) Verbindungen verschiedener Skripte entstanden sind und die nur durch (die Bildung neuer) Meta-Skripte angemessenen interpretiert werden können. Hierbei übergehen wir wiederum heteroreferentielle religiöse Sprachmuster, z.B. Denkschriften oder theologische Texte, aber auch – wie ich meine – wissenschaftliche Texte im Paradigmenwechsel¹⁴, und konzentrieren uns auf solche Sprachmuster, deren Meta-Skript sich nur durch den ständigen Bezug auf die individuelle Gestalt des Musters bilden läßt. Zusammengefaßt erlauben diese Bestimmungen, das Untersuchungsfeld von möglichen anderen abzugrenzen und es einzuzeichnen in ein System notwendiger Beziehungen.

nis (sp. 1984), München (1987) 1990, bes. 221-256 (»Sprachliche Bereiche und menschliches Bewußtsein«). Zur Bedeutung dieser Konzeption für die Literaturwissenschaft vgl. Dietrich Schwantitz, *Systemtheorie und Literatur. Ein neues Paradigma*, Wiesbaden 1990; Gerhard Rusch, *Erkenntnis, Wissenschaft, Geschichte. Von einem konstruktivistischen Standpunkt*, Frankfurt 1987, bes. 482-498 (»Empirie und Diachronie. Ein Ausblick«); 459-504 (»Historiographie und Diachronologie in einer konstruktivistischen Literaturwissenschaft«); Michael Flacke, *Wissenschaftstheorie der Literatur*, Gegenwart, SPIEL (Siegen) 3, 1984, 333-350.

14 Deren Form, gekennzeichnet durch »notwendige Metaphern«, wird uns im Abschn. 2.d und im Schlußteil noch beschäftigen.

Abbildung 43



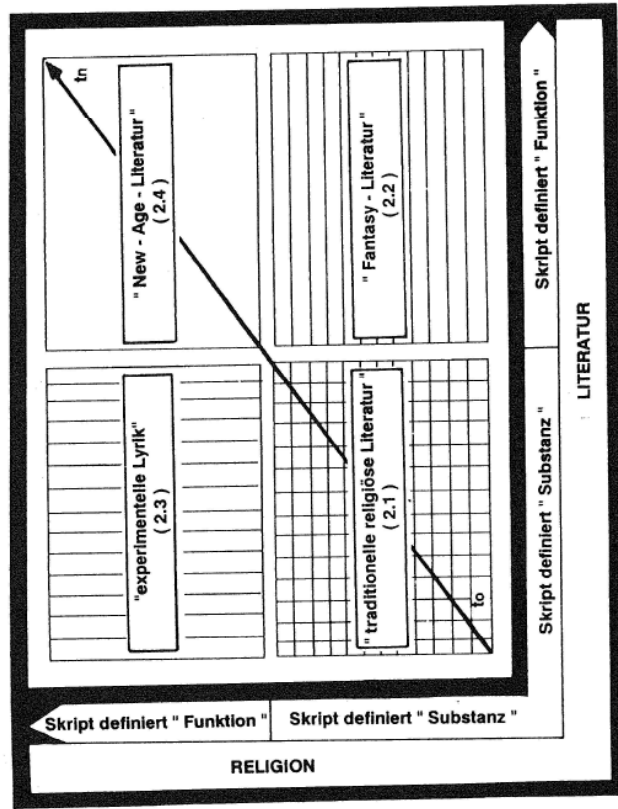
Strukturen im Untersuchungsbereich
Aus: Marburger Jahrbuch, S. 16

Diese Zusammenstellung legt natürlich die Frage nach ursprünglichen Zusammenhängen nahe und nach interessanten Übergängen, etwa zwischen Ästhetik und Technik. In unserem Untersuchungsbereich (im unteren linken Teil der Abbildung) könnte der »Glanz« als Offenbarungsmuster des Numinosen und des »schönen Scheins«, wie ihn etwa Peter Handke heute wieder beschwört, auf eine alte Verwandtschaft zwischen Ästhetik und Religion verweisen.¹⁵ Wie diese sich (in ihrem Gegensatz zu »Arbeit«) zum funktionalen Auseinanderdriften aller Wesensformen verhält, läßt sich jedoch als Problem klarer fassen, wenn wir den Übergang zwischen noch formaler und bloß noch funktionaler Identifizierbarkeit nicht analog abbilden, sondern ihn als Differenz unterschiedlicher Skripte »digitalisieren«. Die Binäroposition zwischen Wesensform als »Substanz« (S) und »Funktion« (F) zeichnet dann im Untersuchungsbereich vier Extrempunkte vor:
Religion: S / Literatur: S;
Religion: S / Literatur: F;

¹⁵ Vgl. dazu den Ansatz von Christof Gestrinch, Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt, Tübingen 1990.

Religion: F / Literatur: S;
Religion: F / Literatur: F.
Sie erlaubt die Abgrenzung von vier Feldern typischer Konstellationen, zwischen denen dennoch der Zeitstrahl von der Beobachterperspektive aus erkennbar bleibt. Hieran werde ich mich in der Darstellung des folgenden Hauptteils (VII.2) orientieren:
a) Traditionelle religiöse Literatur (S/S);
b) Fantasy-Literatur (S/F);
c) Experimentelle Lyrik (F/S);
d) New-Age-Literatur (F/F).

Abbildung 44



Das Untersuchungsfeld
Aus: Marburger Jahrbuch, S. 16/17

Die Erläuterung jener typischen Konstellationen wird, ausgehend von Beispielen, tiefer in das Schema einführen. Ich weiß, daß es in seiner Beziehungsvielfalt und durch seine vielen Voraussetzungen zunächst unnötig kompliziert wirkt. Seinen Erprobungscharakter im einzelnen werde ich nicht eigens unterstreichen müssen. Es scheint mir aber so in das Paradigma Theologischer Hermeneutik eingebettet zu sein, daß gerade wenn die folgenden Zuordnungen zu Widerspruch im Detail provozieren, ihm im ganzen der Anschein der Willkür genommen ist.

Theologische Hermeneutik kann zur begrifflichen und sachlichen Klärung im Themenfeld »Literatur und Theologie« beitragen. Vor allem aber möchte ich zeigen, daß auf dieser Schnittfläche von Beziehungen nicht nur zufällige Berührungspunkte exotischer Interessen liegen, sondern daß diese auf einem regulären theologischen Arbeitsfeld erforscht werden können und daß sich dann erst ihr Bedeutungszusammenhang abzeichnet. Er interpretiert auch jene besonderen, aber sehr weit erhellenden Gegenwartsorientierungen, die wir dort vorfinden. Der Blick darauf wurde vor allem dadurch gestellt, daß »christliche Literatur« zum alleinigen Gegenstand von hermeneutischen und positivistischen Forschungsprogrammen wie »Theologie und Literatur« wurde.¹⁶

2. Literarische Beispiele, Konstellationen, Trends

a) Traditionelle religiöse Literatur (S/S)

(1) *Beispiel: »Der Himmel über Berlin« (Wim Wenders / Peter Handke)*

In seinem Erfolgsfilm »Der Himmel über Berlin« ist Wim Wenders »Auf den Spuren der Engel«.¹⁷ »Warum auch nicht?«, erklärt der dazu:

»Wir haben uns so sehr daran gewöhnt, alle Arten von Monstren und imaginären Figuren im Kino zu sehen, warum also nicht auch einmal freundliche Wesen? Solche, die uns keine Angst machen wollen, sondern vielmehr unsere Ängste mit uns teilen.

Meine Engel beobachten täglich Tausende von Menschen. Unsichtbar wie sie sind, können sie nicht nur alles sehen, sondern sogar unsere geheimsten Gedanken lesen. Ja, bis dann einer dieser Engel – etwas Unerhörtes, sich verliebt.

Er gibt seine Ewigkeit für eine Frau auf und wird sterblich.«¹⁸

Der Film stellt die Geschichte eines Übergangs dar, und dessen stufenweise Gestaltung war die eigentliche künstlerische Aufgabe. Der

16 Gisbert Kranz definiert in seinem »Lexikon der christlichen Weltliteratur« (Freiburg/Basel/Wien 1978) christliche Literatur als »Schrifttum, gleich welcher Gattung und welcher Thematik, das aus christlichem Verständnis von Gott, Welt und Mensch entstanden ist und ohne Berücksichtigung dieses Verständnisses nicht adäquat interpretiert werden kann« (Sp. 3, gesp.). Dieser Definitionsversuch desavouiert seine Voraussetzungen (»Unter Literatur verstehen wir hier veröffentlichte und zur Wirkung gekommene Texte, unter christlich das, was von allen Getauften zu allen Zeiten überall geglaubt und geübt worden ist« (Sp. 2; Lit.) durch die Berufung auf »Die Intention des Autors als Kriterium« (Sp. 15-22), das dann durch »Aufnahme« und »Wirkungs«-Analyse gestützt werden muß (Sp. 23-28.28f). Hierbei folgt er einem Lösungsweg, den Ernst Josef Krzywon, Was konstituiert christliche Literatur?, StDZ 189, 1973, 672-680, gewiesen hatte.

17 Peter L. Berger, Auf den Spuren der Engel, Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz (am. 1969), Frankfurt (1970) 1981.

18 »Der Himmel über Berlin«. Ein Film von Wim Wenders (Presstext), Berlin o.J. o.S. (»Synopsis«).

Wechsel von den edlen Schwarzweißbildern des fast achtzigjährigen Kameramanns Henry Alekan zu der uns »alltäglich« gewordenen Film-Farbigkeit war nur der Ausdruck des tieferliegenden Stilprinzips, das schließlich gefunden wurde. »Die Engel ... Was habe ich mir vor dem Drehen den Kopf zerbrochen. Wie sehen sie aus? Wie kann man, soll man Engel zeigen?«¹⁹

»Vor allem mußten wir wissen, wie die Engel aussehen sollten«, bestätigt eine Regieassistentin im Rückblick auf die Dreharbeiten:

»Woraus sollten die Flügel gemacht sein? Federn, Satin? Vielleicht aus Plexiglas? ...

Die Zeit verging, die Kälte des Winters brach schlagartig über Berlin herein. Ja, aber jetzt: Frieren Engel? Nein. Natürlich nicht. Gut, dann müssen wir sie davor beschützen. Wir notierten: Warme Unterwäsche für die Engel besorgen ...

Wir stritten noch immer, als Wim entschied, die Dreharbeiten müßten beginnen. Für ihn war die wirkliche Frage, was die Engel sehen: Berlin, die Männer, die Frauen, die Kinder, auch eine Trapezkünstlerin. Diejenigen, die verzweifeln, und die, die um Hilfe rufen.

Schließlich wurde alles klarer. Die Engel traten vorsichtig, ganz einfach, ins Bild. Sie erschienen hinter den Spiegelungen auf einer Windschutzscheibe, am Ende einer kleinen Kamerafahrt. Die Blicke von Bruno (Ganz, W. N.) und Otto (Sander, W. N.), keine Specialeffekte, keine Zeitlupe, keine Doppelbelichtung.

In Wims Büro war ein Blatt Papier mit Reißzwecken an der Wand befestigt, auf dem er geschrieben hatte:

Ich gehe, mein Ebenbild zu treffen,

und mein Ebenbild kommt mir entgegen:

Es liebkost mich und umarmt mich,

so als ob ich aus der Gefangenschaft zurückkehrte.

(Aus der Totenliturgie der Mandäer.)

Definition eines Schutzengels.²⁰

»Wie soll man einen Engel spielen? Wie sieht er aus?«, fragten sich schließlich die Schauspieler.

»Wie spielt man einen Engel? Wie geht er, wenn er nicht fliegen kann?

Es standen uns weder Psychologie noch eigentlich »Rolle« zur Verfügung. Unser Material: Wir. Unser Auge, unser Ohr – keinerlei Gestik, die Hände in den Taschen.

Mit Mitgefühl und Verständnis, manchmal mit etwas Ironie ... und einem Lächeln.

Schließlich waren wir ENGEL, und wir konnten ERSCHWEINEN.

Das war schon etwas.«²¹

Der Film hatte so mit seinen Mitteln das Thema der literarischen Vorlage umgesetzt: die Alltagspräsenz des Heiligen, die Immanenz der Transzendenz. Bei Handke, der die Drehbuchvorlage geschrieben hatte, werden die Stufen der Verwandlungen des Engels Damiel durch

19 A. a. O. (»Der Blick des Engels«).

20 A. a. O. (»Frieren Engel?«). Dem Drehbuch hatte Wenders ein Gedicht von Rilke vorangestellt: »Nächtens will ich mit dem Engel reden ...« (Widmungen. Gedichte für Lulu Albert-Lazard, Frankfurt 1975 (Werkausg. 3), 217-225, hier: 223.

21 »Himmel« (Presstext), zit. Anm. 18. (»Flügel«).

die Strophen des »Liedes vom Kindsein« markiert, die dieses zitiert. »Als das Kind Kind war«, heißt es zu Beginn, »... wußte es nicht, daß es Kind war.«²² Es war einfach da. Leitmotiv der zweiten Strophe sind schon die religiösen Urfragen Ursprung, Wesen und Ziel dieser Existenz, aber noch in jener radikalen kindlichen Klarheit, die später durch das Leben banalisiert wird.²³ In der dritten Strophe markiert ein »jetzt« die gebrochene, kostbar gewordene Ausnahme-Kontinuität zum Kindsein. Aber es gibt sie, wie das »immer noch« der vierten Strophe festhält. Es geschieht, wenn das Herz der Dinge offenbar wird (»Als das Kind Kind war, / fielen ihm die Beeren wie nur Beeren in die Hand, / und jetzt immer noch«) und – darauf läuft es hinaus – wenn die Tat des Nicht-mehr-Kindes in dieses Herz der Dinge trifft. Zwar:

»Als das Kind Kind war,
spielt es mit Begeisterung,
und jetzt so ganz bei der Sache wie damals
nur noch, wenn diese Sache seine Arbeit ist.«²⁴

Aber:

»Als das Kind Kind war,
warf es seinen Stock als Lanze gegen den Baum
und sie zittert da heute noch.«²⁵

Solche Tat scheint die Entscheidung zu sein, die den Engel Damiel in die Existenz und in die Begegnung mit der Trapezkünstlerin Marion führt. »Etwas ist geschehen, es geschieht immer noch. / Es ist verbindlich.«²⁶ Die Kinder, die als einzige Personen des Film Engel sehen können, waren Platzhalter einer Eigentlichkeit, die selbst diesen unerreichtbar ist weil nur menschliche Liebe sie an den Rändern menschlicher Existenz aufscheinen läßt. Aber jene Begegnung hat nun Folge und Ziel:

»Ich bin zusammen.
Kein sterbliches Kind
wurde gezeugt,
sondern ein unsterbliches
gemeinsames Bild.«

Und der Film ist noch nicht zu Ende. Es erscheint »Damiels Hand, das eben Gesagte niederschreibend, in einer ähnlichen Einstellung wie

22 Wim Wenders / Peter Handke, *Der Himmel über Berlin*. Ein Filmbuch, Frankfurt 1987, 4.

23 A.a.O. 14-16.

24 A.a.O. 78.

25 A.a.O. 133.

26 A.a.O. 165.

das erste Bild des Filmes«, in dem der Beginn des »Liedes vom Kin-
de« niedergeschrieben wurde:

»... zum Menschen gemacht.
Ich weiß jetzt,
was kein Engel weiß.«

Erst die »Gedankenstimme Homers« entläßt uns in die Realität.

»Nennt mir die Männer und Frauen und Kinder, die mich suchen werden,
mich, ihren Erzähler, Vorsänger und Tonangeber, weil sie mich brauchen, wie sonst
nichts auf der Welt.«²⁷

Während am Himmel über Berlin »Fortsetzung folgt« erscheint, stellt die Dichterstimme fest, daß wir nun alle in einem Boot sitzen: »Nous sommes embarqués.«

Die Begegnung zwischen Engel-Mann und Frau war die narzißtische Selbstinszenierung des fruchtbaren Musenkusses, männliche Jungferzeugung durch Poesie. Immer wieder feiert der Film Kunst als gesteigerte Wahrnehmung, die durch Gestaltung zu sich selbst kommt: vom zeichnenden Kind im Flugzeug bis zum zeichnenden Ex-Engel Peter Falk, von dessen Film im Film bis zu den Graffiti an der Berliner Mauer, deren Farbigkeit Damiel nach seinem Fall zu benennen lernt; von der Filmmusik (Jürgen Knieper) bis zur Musik im Film (Nick Cave), und von der Engel-Plastik zur Artistik der Trapezkünstlerin. Aber: Zwischen jenen letzten Schrift-Bildern und bei den letzten Dichtworten wird noch einmal – wie der Botschaftsträger eines Werbefilms – in realistischer Mythologie Damiels ehemaliger Gefährte Cassiel eingeblendet: auf den Schultern und vor dem Flügel der riesigen Engel-Gestalt auf der Siegesssäule hoch über der Stadt. Dient die Sakralisierung der Kunst der Ästhetisierung der Religion?

Mir scheint der Film überall da gelungen zu sein, wo er genau dies in der Schwebe läßt und keine Botschaft verkündet. Leider vermeidet er das nicht. Bilder gelingender Nähe, hilfreicher Gesten, solidarischen Humors dürfen in ihm nicht für sich selber sprechen. Wenn endlose Dialoge bedeutungsschwanger abgefilmt und Monologe mit optischen Ausrufezeichen bebildert werden, so inszenieren diese Längen keinen Liebestod in bewegten Bildern (wie vielleicht intendiert), sondern eher ein Verbrechen am Kino. Allerdings: Insofern Wenders an diesen Stellen nur Handkes ideologische Geschwätzigkeit im Literarischen umsetzt ins Filmische, ist auch das noch gelungene Literaturverfilmung.

Aber hat nicht Handke auf den Film hingeschrieben? Und selbst, wenn man dennoch von einer Literaturverfilmung sprechen könnte –

wieso kann sie als Beispiel dienen, für »traditionelle religiöse Literatur« heute? Schließlich: Was wäre daran das Typische, was das Aktuelle?

(2) Konstellation

Literatur erscheint im »Himmel über Berlin« als Inbegriff von Kunst. Das belegen nicht nur die Apotheosen des Sprachmusters zu Beginn und am Ende. Diese rahmen unter anderem die eingeschachtelte Rahmenerzählung »Homers«, vorgetragen als ein cantus firmus, der in der Berliner Staatsbibliothek – einem Lieblingsort der Engel – einsetzt und dessen Inhalt die narrative Gleichschaltung ist: »eins so gut wie das andere«.²⁸ Sie dient der Film-Botschaft als ideologischer Kitt. Ästhetische Präsenz ist einerseits potentiell permanent und ubiquitär: »Homer« erzählt alles – von den kriegstoten Kindern bis den »trocknenden Zwiebeln« und dem »Holzstamm, der durch den Morast führt« –, wie die Engel alles gesehen haben könnten: Berlin vom Urschleim seiner Wasser über seine Kriege bis zur Zigarettenspitze hier und jetzt.²⁹ Andererseits ist diese Präsenz aber auch intensiv und rettend, wie das Dasein der Kinder. Das gibt der künstlerischen Existenz die Weihe: »Wenn ich aufbeuge, dann wird die Menschheit ihren Erzähler verlieren. Und hat die Menschheit einmal ihren Erzähler verloren, so hat sie auch ihre Kindschaft verloren.«³⁰

Die These Handkes, die Wenders hier übernimmt, lautet, nur die Kunst lasse das Wahre im Wirklichen aufscheinen. Diese romantische Kunstideologie des 19. Jahrhunderts ist bei den Autoren des Films wieder da, entdifferenziert zur Beweihräucherung des »Eigentlichen« in der Begegnung und aktualisiert als Trotzreaktion des handwerklich arbeitenden Wende-Künstlers gegen den politisch engagierten Medien-Künstler – die ganz folgerichtig wieder durch den Mythos und auf ihn hin orientieren will. Ich kann mir das nur mit jener merkwürdigen deutschen Geschichtskonstellation erklären, in der sich durch alle Kontinuitätsbrüche hindurch an den politischen Wirkungs(un)möglichkeiten der Künstler nichts geändert hat. Also lassen sie sich Flügel wachsen.

Dem entspricht nun die intendierte wie die reale, entspricht die glückte Rezeptionssituation des Films. In ihr interpretiert das enge Film-Skript vom totalen Lesen und Schreiben die breite Kinoerfahrung des Zuschauers. Dies ist der eigentliche Grund, warum ich es für berechtigt halte, an diesem Beispiel die Konstellation »traditioneller religiöser Literatur« zu erläutern. Der Film verlängert einerseits deren Rezeptionssituation, indem er sie in eine breitere Medienlandschaft

28 A.a.O. 56f.

29 A.a.O. 82-85.

30 A.a.O. 56f.

hinein verfließen läßt. Weil Kino Kunst fürs Volk ist, steigen Handkes Engel massenhaft herab ins Publikum. Der Film wird zwar noch in die Ausnahme-situation der bürgerlichen Kunst-Welt aufgenommen, die das »normale Leben« überhöht, während sie als »Kunst« zugleich deutlich von ihm getrennt bleiben muß. Der Zuschauer erlebt aber selbst diese ästhetische Ausnahme-situation wie in Anführungszeichen, nicht mehr als Gipfel seiner Alltagsexistenz. Das Medienzeitalter erhebt die fortschreitende bürgerliche Kunstbanalisierung zum Produktionsprinzip. Andererseits entrollt der Film genau vor diesem Hintergrund seine Botschaft. Wenders will Film-Kunst machen, wie Handkes Arbeiten literarische Kunst sein wollen – und eben hier liegt der gemeinsame Brennpunkt von Inhalt und Funktion des Werkes. Erst diese Überlagerung beider ästhetischer Muster, die filmische Konzentration auf Literatur und Literaturrezeption macht die Inhalte und Institutionen von Kunst so eindeutig identifizierbar. Aber auch so wird deren Substanz wird herübergerettet.

Auch im Medienzeitalter wird Kunst also noch als bürgerlicher Religionsersatz beschworen. Der Film beschwört sie aber auch, was keineswegs notwendig ist, als Religion. Auch in dieser zweiten Hinsicht ist der Film möglicherweise reaktionär, aber keinesfalls naiv, und er ist raffiniert im Formalen. Die Schwierigkeit nachchristlicher und christlicher Literatur nach der Säkularisierung, Religiöses als wirklich erscheinen zu lassen, löst der Film, indem er sie zu seinem ästhetischen Thema macht: erzählend. Zwar endet er auch hier in der heilen, voraufklärerischen, »mythischen« Welt: Wo Engel zu Menschen werden, erhält auch Religion ihre Substanz zurück. Aber der Film muß als Ganzes im Zusammenwirken einer rückwärtsgerwandten Botschaft und seiner vorwärtsdrängenden künstlerischen Mittel gewürdigt werden – das macht ihn bisweilen so spannend.

(3) Trends

Daher habe ich lieber diesen Film als Beispiel gewählt als einen der literarisch-religiösen Texte, wie sie Karl-Josef Kuschel zusammen-gestellt hat³¹ oder wie sie auf dem Tübinger Symposium betrachtet wurden. Zwar gibt es das natürlich alles noch.³² Aber: »Es müssen nicht Engel mit Flügeln sein«, wie es schon im Oberitel eines Buches über »Religion und Christentum in der Kinder- und Jugendliteratur« heißt.³³ Für die literarisch-religiöse Gegenwartsreflexion spielt solche

31 Der andere Jesus. Ein Lesebuch moderner literarischer Texte, hrsg. von Karl-Josef Kuschel, Zürich/Einsiedeln/Köln und Gütersloh (1983) 1984.

32 Ein Zurück zu christlicher Dichtung fordern entschieden M. Norberta Hoffmann (z.B. Spurensuche. Zur deutschen Lyrik der 80er Jahre, StDZ 204, 1986, 53-61) und Magda Motté (z.B. »Nur ein Gott kann uns retten«. Spuren religiöser Sehnsucht in moderner Literatur, a.O. 253-268).

33 Hrsg. von Anneliese Werner, München und Mainz 1982. Die Definition christlicher Literatur von Gisbert Kranz (vgl. o. Anm. 15) erhält hier eine neue Qualität, indem sie

Literatur kaum noch eine Rolle, die von der traditionellen religiösen Sprache aus Tiefenschichten der Realität erschließt. Dies ist bereits ein Ergebnis. Selbst der heutige literaturwissenschaftliche oder theologische Zugriff auf dieses Themenfeld zehrt ja noch von jenem Trend der fünfziger und sechziger Jahre, etwa durch Celan-Gedichte Gegenwart paradigmatisch gedeutet zu sehen. Ich vermute, daß Inhalte und Funktionen dieser Literatur längst zersplittert sind und wiederkehren in jenen drei anderen Beispiel-Konstellationen, die ich anschließend betrachten werde.

Dann muß die Hoffnung vergeblich bleiben, »wenn unser ganzes Dasein mehr vom Geist durchwaltet wird«, würden »einzelne Initiatorien die Sprache des ›helleren Jahrhunderts‹ finden«. ³⁴ Die einschlägigen Sammlungen lassen eher vermuten, daß Schriftsteller wie etwa Kurt Marti oder Erich Fried das Erbe dieser Art Literatur angetreten haben. Aber damit ist allenfalls eine Unterströmung literarisch-religiöser Gegenwartsorientierung gekennzeichnet. Wir würden uns m.E. in die eigene Tasche lügen und reich reden, wenn wir das ästhetische wie das gesellschaftskritische Potential christlicher Tradition, das so entfaltet wird, in seiner gegenwartsdeutenden oder gar -gestaltenden Kraft überschätzen. Weder die repräsentierende noch die deklamatorische traditionell-religiöse Literatur sind tief in der Gegenwart verwurzelt. Völlig im Trend liegt hingegen, was sich nach der Wende erst hineingelegt hat. Das ist religiöse Literatur, die nur noch auf Kosten ihrer ästhetischen und religiösen Naivität traditionell sein kann. Der gesellschaftliche Kontext zeigt, daß Zynismus zu ihren notwendigen, seien es Produktions-, seien es Rezeptionsbedingungen gehört.

– unter Spezifizierung des Adressatenkreises – in einen größeren Kontext gestellt wird als zureichend für »im engeren Sinne religiöse Jugendliteratur«. Jugendliteratur, die nach dem Sinn des Lebens als dessen Woher und Wohin fragt, statt diese Frage katholisch (quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est) zu beantworten, ist »religiös im weiteren Sinn«. Dabei wird allerdings die katholische Definition der religio christiana nach Vinzenz von Lerin lediglich durch die Gnosis-Charakteristik des Klemens von Alexandria – soll man sagen: ergänzt? Und die Notwendigkeit der Skript-Interpretation, die man semiotisch als ein Problem der *Intention* von literarischen und religiösen Strukturen rekonstruieren würde, begründet schließlich die dritte Kategorie »nichtintentional religiöser Jugendliteratur« (a.a.O. 213f; vgl. 50ff). Karl-Josef Kuschel würde sie »christophorische Literatur« nennen. Auch bei ihm ist dies eine Bestimmung »binnenchristlichen, binnentheologischen Denkens«. Allerdings bezieht sie sich nicht (negativ) auf die Intention, sondern nur auf die »kritisch-heuristische Rezeption« durch Christen (Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur, Köln und Gütersloh [1978] 1984, bes. 298-309; vgl. ders., Christliche Literatur – geschrieben von Nichtchristen?, StZ 200, 1983, 739-752, bes. 749ff). Damit übereinstimmend wären in jenem von Anneliese Werner herausgegebenen Buch nur die »wertenden Definitionen«, die auf eine »glockliche Konvergenz« in der Rezeption zielen (»Es müssen nicht ...« [213ff]). Ihnen liegen wohl vor allem die Überlegungen von Hermann Deuser »Zum Religionsbegriff« (a.a.O. 89-97) und von Heinz Michael Krämer »Zum Literaturbegriff« (a.a.O. 97-109) zugrunde.

³⁴ Hoffmann, Spurensuche, zit. Anm. 32, 61 (mit Bezug auf ein Gedicht von M. Januschka).

Auch dafür ist der Wenders-Handke-Film ein gutes Beispiel. Diese Literatur ist wegweisend in ihrer Zwiespältigkeit. In ihrem ästhetischen Raffinement projiziert sie einfachste Bilder unmittelbar Menschlichkeit in jenes Meer überkomplexer Relativitäten, vergiftet und bedrohlich, in dem sonst nur der politische Sinnabfall einer Plakstagesellschaft dümpelt. Sie leuchten dort auf wie Sonneninseln der Eigentlichkeit, Ziel und Verheißung zugleich. Aber sie sind auch Hochglanzlügen ideologischer Reiseprospekte, bei denen schließlich gleichgültig ist, ob Träumer oder Rattenfänger sie produziert haben. Nur die Macher, solange Arbeit sie mit der Wirklichkeit verzahnt, können die Wahrheit dieser Bilder erfahren. Den Konsumenten, der sich nach Urlaub sehnt, führen sie nirgendwohin. Die traditionell-religiöse Literatur orientiert heute hinein in eine Welt des schönen Scheins, den sie zum Eigentlichen verklärt. Sie treibt als Ware Werbung für die Waren-Welt als solche. Näheres folglich bei Marx. ³⁵

b) Fantasy-Literatur (S/F)

Die Überschrift dieses Feldes ist eher plakativ. Sie hebt daraus eine Modegattung hervor, in der es boomt – übrigens auch und gerade in der Film- und Videoindustrie. Mein Beispiel, von dem aus ich die Konstellation im ganzen erfassen möchte, wähle ich aus einer kleinen, aber feinen Gattung dieses zweiten Feldes, die man eher »Phantasia-Literatur« nennen könnte. ³⁶

(1) Beispiel: »Die Unendliche Geschichte« (Michael Ende) ³⁷

Phantasia ist das Leitmotiv dieser Geschichte. Sie ist die einzige hervorragende Eigenschaft des Schülers Bastian, eines sonst eher negativen Helden. In seiner peer group wie in seinen eigenen Augen ist er »ein Versager auf der ganzen Linie«. ³⁸ Phantasia ist die Macht, die ihn schon verführt, ein geheimnisvolles Buch zu stehlen, das er bei einem Antiquar entdeckt. Phantasia läßt ihn sich in seinem Versteck auf dem Dachboden der Schule so intensiv in dessen Lektüre vertiefen, daß er die »Unendliche Geschichte« als seine Geschichte liest, schließlich selbst in »Phantasia« ist und diese Geschichte fortschreibt – bis hinein in seine Gegenwart. In ihr ändert sich sofort die Bezie-

³⁵ Vgl. Wolfgang Iser, »Ebenso mit dem Geld« – Sonntags- und Alltagsreligion in Marx' theoretischer Praxis, Rhizom 2, Stuttgart 1982, 17-42.

³⁶ Diese Untergattung steht in der Nachfolge des Aufbaus von literarischen Gegenwelten in der Romanik (vgl. z.B. Joseph von Eichendorff »Aus dem Leben eines Taugenichts« [1822/1826], München 1970 [Werke 2], 565-648) – schon damals ein bewußter Eskapismus mit politischen, kulturkritischen, mindestens therapeutischen Absichten, der sich im Pädagogischen eher versteckte.

³⁷ Stuttgart (1979) 1987.

³⁸ A.a.O. 9.

hung zum Vater entscheidend (die Mutter ist gestorben), nachdem Bastian, wieder zuhause, diesem seine Geschichte erzählt.

Man kann dies gut nachempfinden, denn die »Unendliche Geschichte« enthält in ihrem vorletzten Kapitel Bastians therapeutische Wühlarbeit im »Bergwerk der Bilder«, bis er dort sein Vaterbild entdeckt und die Tränen der Liebe wieder fließen.³⁹ Die Kraft der Phantasie läßt ihn auch diese Prüfung bestehen; sie führt ihn sicher auf dem langen Weg, der ihr eigener ist. Denn er ist zunächst ein Weg der Lektüre. Er beginnt damit, daß Bastian vom Diebstahl des Buches bis zum vergeblichen Versuch, das Buch zurückzugeben (der spiralförmig in eine neue Geschichte führen könnte), das Setting des Lesens als verboten-heimliche Anti-Welt des Schmökerns auf dem Dachboden der Schule einrichtet, während er den Unterricht schwänzt. Dort muß er dann als nächstes erkennen, daß Lesen das Miterschaffen von möglichen Welten ist, die er dann als Welt seiner Möglichkeiten zu verstehen lernt. Er durchmißt ihre Weite und Schönheit, lernt aber auch ihre besonderen Gefahren als die Ambivalenz seines Willens zu verstehen und zu bewältigen. Schließlich wird das so Erfahrene und Erlernte in Beziehung gesetzt zur Welt draußen, zur Realität: »Jede wirkliche Geschichte ist eine unendliche Geschichte.«⁴⁰

Für den Leser bedeutet dies zunächst, daß er einen bereits in sich vielfach verschachtelten Rezeptionsvorgang, den er mit Bastian als dynamisch zu verstehen gelernt hat, als Skript seiner gegenwärtigen Situation zu lesen lernt. Das »Mondenkind! Ich komme!«, mit dem Bastian als Retter der »kindlichen Königin« Phantásiens ins Buch springt, muß der Leser als seine eigene Formel nachsprechen, um das Buch angemessen zu rezipieren. Denn erst so wird sich die offene Form des Buches schließen, in dem z.B. Bastian und Phantásiens Geschichte durch verschiedene Druckfarben unterschieden werden, um sich dann zu verschränken; in dem sich jede Geschichte in der anderen spiegelt bis zu jener quälenden Selbstthematisierung des Produktionsprozesses, den Bastian / der Leser als den »Kreis der ewigen Wiederkehr« durchbrechen muß, um aus dem »Ende ohne Ende« sein(en) Ende werden zu lassen.⁴¹

Doch im Unterschied zur Ambivalenz des Wenders-Handke-Films lehrt dieses Buch eindeutig nicht zu lesen, sondern zu leben. Und es gibt religiöse Lebenshilfe, indem es zeigt, wie sich verschiedene Lebensskripte, vor allem das »innere« und das »äußere«, in- und übereinander lesen und als Verarbeitung ein und desselben Orientierungsmusters verstehen lassen. Dennoch habe ich mir sicher ein Beispiel ausgesucht, daß mit seiner, noch dazu durch immer neue explizit

39 A.a.O. 397-409.

40 A.a.O. 426

41 A.a.O. 186ff.

literarische Selbstthematisierung erzeugten inneren Komplexität eher am Rande des Feldes liegt, noch in der Nähe substanziiell identifizierbarer ästhetischer Orientierungsmuster. Aber es geht jedenfalls zuletzt nicht mehr um eine Sakralisierung des Schmökerns oder um die Apotheose kindlicher als dichterischer Phantasie. Sie ist nur vordergründig die Kraft, die die Kunst vor dem, im Buch tatsächlich »nichtendenden« Zugriff der Verzweckung und die ganze Provinzen Phantásiens davor bewahrt, als bloße Lügengebilde in die Alltagsrealität zu fallen. »Die unendliche Geschichte« ist von ihrer äußerlichsten Beschreibung als Buch im Buch über alle Stationen der Selbstinterpretation im Buch bis zu dessen Aufmachung als Druckerzeugnis das »Heilige Buch« einer Initiierten-Gemeinde. Es vermittelt Gnosis als offenes Orientierungsangebot – ergreifbar aber nur für den, der dem Vorbild Bastians gefolgt ist und dessen Erfahrungen an sich nachvollzogen hat. Esoterisch wird dieses Angebot durch die Hinorientierung auf einen nicht mehr verrückbaren ideologischen Bedeutungsschirm, auf dem die im letzten Kapitel sprudelnden »Wasser des Lebens« identifizierbar werden als die unerschöpflichen, zumeist unbewußten heilenden Lebenskräfte:

Wir, die Wasser des Lebens!

Quelle, die aus sich selbst entspringt und um so reicher fließt,

je mehr ihr aus uns trinkt.⁴²

Bastian tut es und spürt »Freude zu leben und Freude, er selbst zu sein ... Er war neu geboren.« Dies, und die unterwegs erfahrene erlösende »Freude, lieben zu können«, bleibt ihm »auch späterhin«, wie »Die unendliche Geschichte« von ihrem Helden zu berichten weiß.⁴³ Sie ist der Schlüsselroman einer gnostischen Erlösungs- als therapeutischer Ersatzreligion. Ihre literarische Struktur thematisiert sich selbst als offenes System, das nur durch totale Identifikation des Rezipienten geschlossen werden kann. Phantasie ist die Bedingung der Möglichkeit der Selbsterlösung, und die ästhetische Inszenierung ist die Anweisung dafür, »wie man's macht«. Die ästhetische Substanz löst sich in diese Funktion hinein auf und wird durchsichtig auf Religion. Erst wer dies erkennt und danach lebt, hat das Buch richtig verstanden. Ja, wer sein Leben in dieser Erkenntnis lebt, für den war auch das Lese- als Kunst-erlebnis nur eine niedrigere Weihe. Die ästhetische Struktur steht ganz im Dienst der Vermittlung erlösenden Wissens.

42 A.a.O. 414.

43 A.a.O. 416.

(2) Konstellation

Ein Vergleich mit dem »Himmel über Berlin« erhellt die Besonderheit dieses Beispiels auch innerhalb dieses Feldes, das ich mit »Fantasy-Literatur« überschrieben habe. Wer die »Unendliche Geschichte« rezipiert, muß sich an einer reichen literarischen Struktur abarbeiten, und wer dem weitgehenden Rezeptionsangebot des Buches (nicht der Verfilmung!) folgt, den zwingt schon die Stofffülle zum »Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten« ganz im Sinne dieses Freudschen Motivs. Das heißt aber auch, daß Leser und Leserin mindestens mit ihrer innerpsychischen Wirklichkeit verzahnt sind. Das Buch schützt sich selbst vor ästhetischer Ideologisierung (die auf der Inhaltsebene durchaus nicht fehlt), und diese therapeutisch plausiblen Qualitäten sind, meine ich jedenfalls, auch ein ziemlich sicherer Wegweiser zu den literarischen Qualitäten des Werkes. Vielleicht kann man als ein Qualitätsmerkmal auch bestimmen, daß das literarische im religiösen Skript nicht durch platte Identifikationen verschwindet, sondern durch ein sehr dichtes Geflecht von Entsprechungen. Lange noch kann die Rahmenhandlung als Beschreibung intensivster Lektüre gelesen werden, während sie schon die Beschreibung einer analytischen Kur, eines Initiationsritus ist und als solche beim Rezipienten bereits wirkt.

Das ist für Fantasy-Literatur nicht kennzeichnend – diese läßt in der Regel vielmehr zu einer Rezeption ein, die im ideologischen Katzenjammer enden muß. Ihre gewöhnliche *ἀνέβρασις* εις ἄλλο γένος läßt sich an jenem Orson-Welles-Hörspiel über eine Landung von Marsmenschen in den USA erläutern, das produktionsästhetisch so perfekt inszeniert war, daß dessen Rezeption unter den Hörern eine echte Panik auslöste. In dieser Tradition stehen Perry-Rhodan- und UFO-Fans (die ja auf Literatur reingefallen sind), im weiteren Sinn aber alle anderen Fans, die so lange an Rezeptionsgrenzen rütteln, bis diese nachgeben – selbst gegen die Intention der Produzenten –, ein Kult entsteht und alle möglichen und unmöglichen Gestalten zu leben beginnen bzw. nicht wirklich tot sein können. Soziologisch festmachen kann man diese Skript-Überlagerung an Fan-Clubs, Kult-Insiggnien, am Briefwechsel zwischen dem Verlag (dem Autor/Autorenteam) usw. Zu erinnern ist in diesem Zusammenhang auch an die Scientology-Sekte und ihren Gründer, den Science-Fiction-Autor Ron Hubbard, der diese Konstellation erkannte und skrupellos ausgenutzt hat.

Dies ist nun sehr wohl von den Intentionen und den Mitteln Michael Endes zu unterscheiden. Aber festzuhalten bleibt, daß bei ihm ebenso wie bei den anderen Autoren die Lektüre den Zugang zum eigentlichen Wissen, die Mitgliedschaft zu einem Orden der Initiierten vermittelt, für den seine Bücher Heilige Schriften geworden sind. Bei allen Unterschieden im einzelnen, vor allem im ästhetischen und ethischen Niveau, gilt doch für dieses ganze Feld, daß wir bei der Orientierung an diesen literarisch-religiösen Mustern das Religiöse von

seinen traditionellen Erscheinungen her noch leicht identifizieren können: Wir erkennen die Anknüpfung an bekannte religiöse Erscheinungsformen ebenso wie die allen Kulturen und Kirchen gemeinsamen sozialen Institutionen. Die Institutionen des Literarischen hingegen müssen wir immer jedenfalls teilweise rekonstruieren. Zwar erschließt sich traditioneller literaturwissenschaftlicher Betrachtung zunächst durchaus noch der vertraute Kanon literarischer als ästhetischer Formen. Das ist ein Unterschied zu dem abschließend zu behandelnden Feld der New-Age-Literatur, die zunächst nur als Sachbuch-Literatur zu bestimmen ist. Aber wenn wir rekonstruieren, wie diese sich selbst thematisierenden Muster durch ein Literatur-Skript decodiert werden, so reduzieren sich selbst und gerade die vielfältig geschichtelten Schichten- und Spiegel-Welten – wie sie neben Ende etwa Stanislaw Lem⁴⁴, Umberto Eco⁴⁵ und Italo Calvino⁴⁶ konstruieren – zunehmend mehr auf das durchgehende semantische Identifikationspiel der Gnosis. Die paradigmatische Beziehung zwischen den innerliterarischen Schichten erfährt das Lebensskript: *tua res agitur*. Sobald dies greift, müssen die Institutionen literarischer Rezeption erst wieder entdeckt werden. Denn wo man Literatur absucht nach Weltdeutungen und Handlungsanweisungen, wird gelesen *ὡς μῆ*.

(3) Trends

Dabei sind nun verschiedene Trends zu beobachten, bei denen ich nicht sehe, ob sie schließlich alle zusammenfließen werden oder ob einige wirklich gegenläufig sind. Als kritischer Beobachter auf diesen Feldern, die sich in die Zukunft hinein öffnen, muß man immer mit einer bestimmten perspektivischen Verzerrung rechnen. Wir blicken dann im Entwicklungsstrom des Religiösen ebenso wie hier in der literarischen Entwicklung den letzten davonschwimmenden Fellen von Arten nach, deren Evolution wir schon nicht mehr verstehen. Schon in zwei anderen Romanen Endes gelingt jene besondere Zuordnung von literarischem Medium, therapeutischer Realität und religiöser Orientierung nicht mehr, die wir in der »Unendlichen Geschichte«

44 Dies kennzeichnet fast alle seine Werke. Eine deutliche Parallele, die in den nächsten Abschnitt hinüberweist, ist das Werk von Jorge Luis Borges. Eine vertiefende Analyse müßte erklären können, inwiefern es mehr als ein isoliertes Rezeptionsphänomen ist, wenn er weniger zur literarisch-religiösen Gegenwartsorientierung beiträgt als Lem oder als Eco, deren großes literarisches Vor- und gelegentlich auch Urbild er ist. Ein Grund ist sicherlich die sperrige Komplexität der literarischen Muster, die Borges verwendet. Deren und damit vielleicht auch dessen Funktion für die literarisch-religiöse Gegenwartsorientierung wird im nächsten Abschnitt näher beleuchtet.

45 Vgl. Der Name der Rose (tit.: Il nome della rosa, 1980), München (1983) 1990; inhaltlich und formal ähnlich, den Fantasy-Charakter unterstreichend, Walter M. Miller, Lobgesang auf Leibowitz (am.: Cantical for Leibowitz, 1960), München/Düsseldorf 1971, Neuausg. 1979.

46 Vgl. bes. Wenn ein Reisender in einer Winternacht (tit.: Se una notte d'inverno un viaggiatore, 1979), München/Wien 1983 1985.

beobachtet haben. Während dort das Literarische wenigstens seine komplexe Struktur ins Religiöse rettet und beide Skripte zusammen mindestens in einem therapeutischen Setting Realitätsorientierung vermitteln, wird »Momo« oder die seltsame Geschichte von den Zeitdieben und von dem Kind, das den Menschen die gestohlene Zeit zurückbrachte⁴⁷ vielfach zur platten Allegorie einer (ehrenwerten) politisch-kulturkritischen Botschaft vom (lohnenden) Widerstand traditionell reicher gegen modern gleichmacherische Lebensverhältnisse, ohne diese Interpretation zu vertiefen oder gar zu ihrer Umsetzung beizutragen. Im Gegenteil: Problem wie Lösung werden durch die literarische Codierung als Pseudo-Mythen ideologisiert. Im »Spiegel im Spiegel«⁴⁸ verselbständigen sich demgegenüber die literarischen Mittel und orientieren die religiös-orientierende Botschaft auf sich hin; das Buch scheint – ähnlich dem »Himmel über Berlin« – eine l'art pour l'art-Erlösung zu propagieren. Hätte es dabei mehr Substanz im Literarischen, wäre es hier innovativ, wären die Grenzen zu jenem Feld überschritten, das wir als nächstes betrachten werden.

In unserem Bereich aber scheint ein entgegengesetzter Trend vorherrschend zu sein. Typisch ist entweder eine schwache oder bloß durch mechanische Binnenspiegelung erreichte ästhetische Selbstthematisierung der literarischen Muster (»mehr desselben«). Oder diese Muster werden – wenn sie komplex sind – nicht angemessen rezipiert. Dies ist z.B. der Fall bei den Verfilmungen der Werke von Michael Ende, wie man überhaupt den Eindruck gewinnen kann, daß die Produktionen dieses Feldes immer häufiger zu Drehbuch-Vorlagen werden, ja daß diese Verwendungsabsicht schon die literarische Produktion bestimmt. Sie ist selbst ebenso wie die darauf aufbauende Produktion von History-, Science-Fiction- und Horror- und Fantasy-Filmen und –Videos (unterstützt durch die entsprechende Insignien- und Spielzeug-Produktion für Kinder) ausgerichtet auf Massenproduktion von Stoffen und auf Vielfach- bis Dauerkonsumenten. Auf dieser Ebene sind die religiösen Kontinuitäten banal oder sogar karikaturhaft deutlich.

Diese Wiedererkennbarkeit und jene Funktionalisierung des Literarisch-Ästhetischen sind Anordnungsgesichtspunkte des Darstellungsschemas, das den Blick auf viele sonst verdeckte Zusammenhänge lenkt und – so meine ich – sich bereits jetzt im ganzen bewährt hat. Es darf jedoch nicht zum Zwang werden und auf diesem Feld den Blick auf jene tieferliegende Ebene der Kontinuität im Religiösen verstellen, aus der die wirkliche Ambivalenz der literarisch-religiösen

47 Utl.: Ein Märchen-Roman, Stuttgart (1973) 1987.

48 Utl.: Ein Labyrinth, Stuttgart (1984) 1990. Allerdings hat das Buch eine Privat-Botschaft, in der sich die »Unendliche Geschichte« fortsetzt: Es setzt sich literarisch mit den surrealistischen Bildern auseinander, die Michael Ende Vater Edgar gemalt hat.

Gegenwartsorientierung auf diesem Feld hervorwächst. Diese läßt sich dann einerseits einer wahrhaft fürchterlichen Zombie-Religiosität zuordnen. Ihre Gnosis ist eine rein positive, konstruierte Mythologie, eine narrative Dogmatik ohne Polemik und Apologetik gegen die Gegenwart. Diese wird vielmehr permanent denunziert durch das »bessere Produkt«. Fantasy ist so farbig, daß Realität immer schwarz-weiß erscheint; sie ist so spannend, daß Gegenwart immer langweilig ist; sie ist so »easy«, daß reale Konflikte »echt too much« sind. Mit dieser Argumentation, die nicht die Gegenwart ästhetisch, sondern eine Scheinwelt religiös verklärt, wirbt die Droge Medienreligion für sich.

Gegenargumentationen laufen vor allem deshalb ins Leere, weil dieser Religion der funktionierende Ritus des Medienkonsums als partiell durchhaltbare Ersatz-Realität entspricht. Dies verweist aber durch alle Verzerrungen hindurch andererseits auf wirklich religiöse Substanz: Regression kann der Reproduktion auch als Rekreation dienen, zur Wiederherstellung der schöpferischen Potenz. Sie kann therapeutisch notwendiger Rückzug aus der Alltagsrealität sein, und sie kann als Alternativ-Welt alte Sinnalternativen bewahren und neue heranreifen lassen. Die teuflische Macht der kommerzialisierten Mediendroge Religion verweist auch auf die reale Gegenkraft der religiösen Neuorientierung zur alltäglichen Arbeitsorientierung. Fantasy kann der Gegenwart auch entfliehen, um sie durch Phantasie in Phantásien zu verwandeln. Hier erscheint dann zwar die Gegenwart notwendig wieder, weil sie der nicht wegzuphantasierende Ansatz- und Schlußpunkt jeder Veränderung ist – mindestens die narrative Anamnese kennt sie aber auch »gnostisch« als das gegenwärtig Schlechte, das überwunden werden muß –, und es ist die Frage, ob eine Schriftreligion denkbar ist, die dies nicht mindestens als Teilmoment der Orientierung enthält.⁴⁹

Auf dem »Fantasy«-Feld entstehen die literarisch und ethisch bodenlosen Horrorwelten bestimmter Comic-, Video- und Serienfilm-Stoffe, multimedial verwertet bis ins Kinderzimmer wie die Inszenierungskonzepte einiger Bands, die mit Tod und Teufel spielen. Daneben wurden dort z.B. außer John Ronald Reuel Tolkiens »Herrn der Ringe«⁵⁰ und Marion Zimmer Bradleys »Nebel von Avalon«⁵¹ zahlreiche Adaptionen der Artus-Sage entdeckt und hemmungslos konsumiert. Manche Sumpflüthen werden neben den entdeckten Orchideen in verborgenen nordischen Gärten noch gewachsen sein oder jetzt gezüchtet werden. Dort blüht auch Endes heilende Phantasie, und dieser Boden trug das

49 Vgl. Ernst Bloch, Das Prinzip Hoffnung (1959), 3 Bde., Frankfurt 1985 (Verkaufsg. 5) (stw 554).

50 (engl. 1954), Stuttgart (1983) 1989.

51 (am.: The Mists of Avalon, 1982), Frankfurt (1983) 1989.

große literarische Lebensspiel der Geschwister Brontë, die in den »Geschichten aus Angria«⁵² wie göttliche Kinder die Welt bewältigten, indem sie eine Phantasiewelt erschufen. Ermöglicht dies wirklich realitätsbezogene Orientierung? Das ist die Frage, an der, wie über die Art der dort geleisteten Gegenwartsorientierung so zugleich über die Qualität der Therapien geurteilt werden muß, die Produzenten und Konsumenten vielfach von dieser Literatur erwarten. Wohl doch nicht paradoxerweise entscheidet sich hier auch die religiöse Qualität eindeutig, während eine literarische Orientierung auf diesem Feld schwierig bleibt. Dies ist im folgenden Beispiel anders.

c) Experimentelle Lyrik (F/S)

(1) *Beispiel: »Lichtung« (Ernst Jandl)*

»Lichtung

manche meinen
lechts und links
kann man nicht
velwechsern.
werch ein illtum.«

Das Gedicht⁵³ hat sich ins Sprachbewußtsein eingeprägt wie ein wandernder Wortwitz, wie eine stehende Pointe. Und fast ebenso weit wie dieses Gedicht bekannt ist, ist sein Autor Ernst Jandl bekannt geworden. Dies ist fast schon kein rezeptionsästhetisches Phänomen mehr, sondern schon beinahe ein kulturpolitisches Ereignis. Denn im Kontext dieses Gedichts ist nicht nur die Mundartdichtung – als eine gewandelte – neu von Literaturkritik und -wissenschaft wahrgenommen worden. Zugleich wurde eine zwischenzeitlich esoterische Kunstgattung wieder populär: die experimentelle Lyrik.

Man kann dies ein produktives Mißverständnis nennen. Aber auch dazu bedurfte es eines besonderen Phänomens, eben Jandls. Wolfgang Wondratschek schreibt zu dessen 60. Geburtstag rückblickend:

»Wieder ein Wiener

So einen Dichter hatte ich noch nie gehört
und wie ein Dichter hat er auch nicht ausgedaut.
Das Stille hat er laut gesungen.
Das Laute hat er stumm zerkaut.
Klein war er, und er schwitzte notgedrungen
und er war sehr ernst. Mir schien, daß ihn
beim Sprechen eines stört: die Sprache

52 Charlotte, Patrick Branwell, Emily und Anne Brontë, versch. engl. Teilausgaben seit 1925; dt. jetzt: Angria & Gongal, hrsg. von Eleonore Maletzke, Frankfurt 1987.
53 (ohne Datum), epigramme, in: Laut und Luise (1966), Darmstadt/Neuwied (1985) 1990 (GW, hrsg. von Klaus Siblewski, Bd. 1), 237-253, hier 249.

- sie machte ihn krank.

Von einer Dichterlesung konnte, gottseidank bald keine Rede mehr sein: er schrie, er flüsterte, biß in die Sätze hinein, riß sie, unendlich schweigsam, in Stücke, ein Clown, belehrt nur von der Tücke des Objekts, ein Humorist der Melancholie, ein Arbeiter, der zur Sache geht, zugleich ein Irregewordener, verirrt im Alphabet. Auch wenn er lachte, lachte er durchdacht. Eine Buchhändlerin genierte sich dafür, daß die Poesie noch Fortschritte macht. Seither sind viele Jahre vergangen. Von vielem aber, was vergangen ist, sagt man doch: damals in Wien hat es angefangen.⁵⁴

Was hat so angefangen? Jandl selbst ordnet in seinen »Mitteilungen aus der literarischen Praxis« in einer sehr nüchternen »Abgrenzung des eigenen poetischen Bereichs« »Sprechgedichte«, wie das eingangs zitierte, neben reine »Lautgedichte« ein, die ebenfalls überwiegend bei solchen denkwürdigen Ereignissen zwischen Dichterlesung und Performance zu Gehör gebracht werden. Sie stehen in seiner Anordnung zwischen einerseits den Gedichten in »Alltags-« oder »Normalsprache« und andererseits »visuellen Gedichten«.⁵⁵ Alle sind Poesie, definiert Jandl mit Gertrude Stein, als »Aufrufen von Benennungen«.⁵⁶

Das erfährt präzise die Autoreferentialität von Sprachmustern, freilich sachgemäß als ständigen Hintergrund möglicher Skriptbildungen. Die besondere Rezeptionssituation experimenteller Lyrik ist damit aber zugleich angesprochen und verdeckt. Sie gelingt nur nach einem Skript, nach dem man die »Lichtung« findet, weil jene auf die »Richtung« hinorientiert, in der man suchen soll. D.h. sie ist ein Ziel, das auch nach der Verwirrung sprachlich normalerweise eindeutiger Benennungen wie »rechts« und »links« vor Augen stehen kann. Insider werden vermuten, daß es sogar erst erscheint jenseits der Spannungen zwischen der ursprünglichen und der übertragen-politischen Bedeutung dieses Gegensatzpaares, ja jenseits noch der Sinn-Unsinn-Oppositionen, die sich von da aus konstruieren lassen. L(R)ichtung ereignet sich jeweils hier und jetzt in der Rezeptionssituation, würden einige sagen. Diese hat aber ihre eigene Referenz und Konkretion, auf die Wondratschek, wiederum poetisch, hinzuorientieren versucht.

Sicher wird dadurch auch auf die Gegenwartssituation im ganzen hinorientiert – literarisch. Aber religiös? Betrachten wir die

54 Für Ernst Jandl. Texte zum 60. Geburtstag. Werkgeschichte, hrsg. von Kristina Proßer-Schewig, Wien 1985 (= Zirkular Sondernummer 6), 56.

55 Aus: die schöne kunst des schreibens (1976; 21983), GW 3, 533-591, hier: 544.
56 A.a.O. 549.

(2) *Konstellation*

Es ist eine kleine, durch hohe Voraussetzungen und enge soziale Kontrolle fast esoterische Gemeinde, die sich durch literarische Experimente in der Welt orientiert und so – deren »Komplexität reduzierend«⁵⁷ – Sinn erzeugt. Die Mittel sind die im Eliitären ungebrochen bewahrten Formen und Institutionen literarischer Ästhetik. Aber in Jandls Aufritten verdichten sich Möglichkeiten und Ausprägungen literarisch-religiöser Gegenwartsorientierung, die auf eine regelmäßige mediale Konstellation und auf eine regelrechte Evolution der Muster und Skripte paradigmatischer Orientierung verweisen. Gepflegt wird vor allem die Hohe Schule der Rezeption – eine Wahrnehmungskunst, die unter den Bedingungen der Literalität wieder mit dem ganzen Körper auf den Reiz des Sprachmusters reagiert –, und dies kann, weil er sich in Jandls Gedichten als Sprachleib wie als Schreibleib Glied für Glied thematisiert. Philologie, die liebende »Kunst des langsamen Lesens«⁵⁸, ist lediglich die notwendige Voraussetzung solcher Orientierung.

Was aber ist hinreichend? Die Frage ist schwer zu beantworten. Vom Literarischen her, wo im Skript die Konstanten bewahrt sind, führt der Weg geradewegs in eine Orientierungskrise, die ausgehalten werden muß. »Langsamkeit« bedeutet als intensive Wahrnehmung Sinnakese, und diese gilt als Tugend. Dies ist wohl auch eine Reaktion auf platte und ideologisierende Vereinnahmungen des Ästhetischen. Vor allem aber hat diese Gemeinde gelernt, den Weg als Ziel zu genießen,

»mitten in einem Zeitalter der ›Arbeit‹, will sagen: der Hast, der unanständigen und schwitzenden Eilfertigkeit, das mit allem gleich ›fertig werden‹ will, auch mit jedem alten und neuen Buche.«⁵⁹

Je länger, desto tiefer und reicher werden dabei die Assoziationen, desto repräsentativer, paradigmatischer wird die Rezeptionssituation. Längst gibt das religiöse Skript den Algorithmus vor, aber es wird kein religiöser Name unverfremdet genannt und keine theologische Terminologie in ihrem theoretischen Kontext verwendet.

Eine solche Konstellation ist Theologen nur zu gut bekannt. Wir stehen vor dem Pendant der Fantasy-Literatur. Es geht entweder das

57 Vgl. o. Kap. I bei Anm. 35 zu Niklas Luhmanns Ansatz in: ders., *Funktion der Religion*.

58 So Nietzsche in der Vorrede zu »Morgenröte« (1886) (Krit. StA in 15 Bänden, hrsg. von Giorgio Colli / Mazzino Montinari, Bd. 3), München und Berlin / New York 1980, 9-331, hier: 17.

59 A. a. O. Vgl. die postmoderne »Wiederentdeckung der Langsamkeit« bei Otto Fehr, *Nimm dir Zeit oder Lob der Langsamkeit*, Zürich 1974; Sten Nadolny, *Die Entdeckung der Langsamkeit*, München (1983) ²1989; Guido Schmezer, *Lob der Langsamkeit. Ein Leitfaden zur Lebenskunst*, Bern (1987) ²1989.

eine oder das andere. Literatursoziologisch heißt das: das Publikum traditionaler religiöser Literatur hat sich in die eigentlichen und die uneigentlichen, ästhetisch decodierenden Religiösen gespalten. Literatur tendiert hier am klarsten dazu – Theologen sollten nicht vorschnell sagen, Religionersatz zu werden, sondern ihre eigene Substanz zum Träger religiöser Funktionen zu machen. Aber der Ausweis der Diaktetik, die sich nun entfaltet, ist für den Religionssoziologen schon eine Routineangelegenheit. Die bloß in ihrer Funktion wirksam werdende Religion wird natürlich die Produktions- wie Rezeptionssituation verdinglichen und hinter sie die Ausrufezeichen der Eigentlichkeit setzen. Das religiös Namenlose aber ist in der klassischen Theologie nicht kritisierbar.

Jandl tritt auf als der ganz andere. Eine Rolle, an deren positiver Negativität er um so schwerer trägt, je besser sie ihre Funktion erfüllt. Daß dies eine paradigmatisch orientierende, religiöse Funktion ist, machen dem, der's nicht glaubt, vielleicht »zweiterlei handzeichen« direkt neben der »lichtung« klar⁶⁰:

zweiterlei handzeichen

ich bekreuzige mich

vor jeder kirche

ich bezwetschkege mich

vor jedem obstgarten

wie ich ersteres tue

weiß jeder katholik

wie ich letzteres tue

ich allein

(3) *Trends*

Auf diesem kleinen Acker gedeihen keine schnellen Trends. Die Urteile von Anhängern und Gegnern solcher Literatur entsprechen einander seit langem spiegelbildlich. Angesichts sich ändernder Muster hoffen die Optimisten im einen Lager, daß nun das Alte nicht einmal mehr sagbar ist. Experimente mit Sprachmustern sollen auf eine andere Wirklichkeit hinorientieren. Die im anderen Lager vertrauen darauf, daß der »gesunde Menschenverstand« sich angesichts solchen Unsinn bald wieder durchsetzen wird. Die einen Pessimisten glauben eine fortschreitende Erosion literarischer Komplexität und Variabilität zu beobachten, die anderen schließen auf eine allmähliche Zersetzung aller Formen und Werte, weil die alten Skripte immer weniger kopplungsfähig machen und dann spürbar desorientieren. Das läßt zusammengekommen eigentlich eher auf ein ruhiges Auf und Ab zwischen Musterauflösung und -Konsolidierung schließen.

Jemand wie Jandl wird das anders sehen. Unser Beispiel ist aber repräsentativ für das heutige Spektrum der ästhetischen Avantgarde-Religion. Es umfaßt die kulturelle Verehrung des Naturhaften, Regionalen, des Dialekts in seiner Sperrigkeit, des Dezentralen, des Nicht-Integrierbaren, des Querdenkens, des Nicht-Verwert- und Nicht-Verrechenbaren; und alles dies muß vor dem Kontext der jeweiligen Oppositionen gelesen werden, um eine jeweils sehr konkrete, freilich zur paradigmatischen Entscheidung radikalisierte Option im Spektrum konkurrierender Gegenwartsorientierungen kenntlich zu machen. Blicken wir auf andere literarische Beispiele, etwa auf die bereits im Ästhetischen paradigmatische Reihe vom »Ulysses« bis zu den Romanen von Thomas Pynchon⁶¹, so könnte man denken, daß ein kollektiver Zeitgeist zwischen Narzißmus und Postmoderne nach modernen Ausdrucksformen sucht.

Hinreichend rezipiert aber wohl nur, wer sich nicht nur jenem kulturpolitischen, sondern auch noch diesem kulturgeschichtlich-feuilletonistischen schnellen Sinn verweigert, solange er sich nicht seinerseits paradigmatisch integrieren läßt. Im Kontext Theologischer Hermeneutik erschließen neue Skripte die Bedeutung, die das Umprägen und Prägen neuer Muster und deren erste Rezeptionen haben. Das »stählerne Gehäuse« umschließt uns an unserer Körpergrenze als das Sprachhaus des Seins. Experimentelle Lyrik als Prototyp avantgardistischer Literatur macht es den Sinnen zugänglich und läßt es zugleich als Gefängnis erscheinen, weil die neu gebildeten Sprachmuster an den Wahrnehmungsmauern rütteln. Hinter dem Poststrukturalisten Jacques Derrida, der sich als Prophet dieser politischen Sprachtheologie benennen läßt, wird dann die Erinnerung an Martin Heidegger wach – freilich zugleich mit der mahnenden Frage von Hans Jonas, ob nicht eine tiefe Verwandtschaft zwischen ihrer und der gnostischen Weltorientierung bestehe.⁶²

Deutlich zeichnet sich damit die Gefahr einer zugleich verkürzten und übersteigerten, eigentlich ihrerseits skriptlosen Hinorientierung auf das eigene Tun ab. Sie kann eine sich immer tiefer verlagernde, wegen der religiösen und theologischen Blindheit in diesem Bereich unkontrollierbar werdende Ideologisierung des Künstlers und seiner Tätigkeit nach sich ziehen, die – wie wir schon im ersten Feld gesehen haben – weit in die Gesellschaft hineinzuwirken vermag. Allerdings darf nicht vergessen werden, daß man im Unterschied zu den

61 Z. B. Die Enden der Parabel (am.: Gravity's Rainbow, 1973), Reinbek (1981) 1989. Daß sich hier Verbindungen und Ähnlichkeiten über eine so lange Zeit hinweg aufzeigen lassen, liegt vielleicht daran, daß seit Joyce das Bewußtsein selbst in der »Chaos«- (fraktalen, holographischen) Ordnung seiner Musterorientierung Modellvorbild der Romanform ist.

62 Vorbemerkung zu »Gnosis, Existentialismus und Nihilismus« (am. 1952), in: ders., Zwischen Nichts und Ewigkeit. Zwei Aufsätze zur Lehre vom Menschen, Göttingen (1963) 21987 (KVR 1165), 55f.

dort häufig möglichen Vertauschungen und Absprünge von der Arbeit an den Sprachmustern hier sich nicht dispensieren kann – die Rezeption verweigert sich hartnäckig dem bloßen Konsum. Diese Rezeptionsarbeit befreit wirklich aus jenem Gefängnis. Jedoch weder im gnostischen Befreiungstraum noch als einfacher Ausbruch, sondern durch einen Umbau, dessen Restriktionen nur unsere eigenen Wesensmerkmale sind. Daher muß die Ambivalenz der literarisch-religiösen Gegenwartsorientierung auf diesem Felde tiefer bestimmt werden. Die Gegenwart erscheint hier unter dem Aspekt ihrer unauflöselichen Abhängigkeit von orientierenden Sprachmustern.⁶³ Auf diese selbst wird hinorientiert unter dem Aspekt ihrer Veränderbarkeit, so daß die bloß noch funktionale Identifizierbarkeit des Religiösen auf die Möglichkeit verweist, auch dessen Substanz neu zu bestimmen.

Einer solchen Perspektive werden wir uns im nächsten Abschnitt nicht mehr verschließen können, wo wir es mit ausschließlich funktionalen Kontinuitäten zu tun haben.

d) New-Age-Literatur (F/F)

Das letzte Feld unseres Schemas liegt am weitesten vom Standpunkt des Beobachters in der Gegenwart entfernt. Auf ihm finden wir eine ganze Reihe von Veröffentlichungen, die symptomatisch geworden sind für eine religiöse Deutung der Gegenwart von ihrer Zukunftsspektive her, für das New-Age-Denken. Das Verhaltensskript, mit dem man auf diese Orientierungsmuster reagiert, läßt aber typischerweise weder erkennen, ob man sich durch die literarisch orientiert, d.h. durch notwendige Thematisierung der Form, noch ob man sich durch sie religiös orientiert, d.h. indem das durch gesellschaftliche Arbeit festgestellte Weltverhältnis in neue Zusammenhänge integriert wird. Diese Bücher argumentieren mit und als Wissenschaft, und sie müssen daher zunächst als Sachbücher gekennzeichnet werden. Aber so wie sich diese Religiosität auf den zweiten Blick in ihrer Entstehung und in ihren Inhalten, Institutionen und Riten durchaus verorten läßt, so gibt es auch Hinweise auf eine besondere formale Selbstbezo-

63 Sie ist natürlich, wie ich in den vorigen Kapiteln an den explizit christlichen Traditionsmustern immer wieder zu zeigen versucht habe, nicht *nur* von Sprachmustern abhängig. Daher finden wir hier wie auf den übrigen Teilfeldern, wo wir nicht zufällig bereits immer wieder Gattungs- und Mediengrenzen überschritten haben, analoge Erscheinungen auch in anderen Kunstgattungen. »Veränderung« von Mustern impliziert – qua Skript – immer auch ein Durchbrechen solcher institutionalisierter Produktions- und Rezeptionskategorien. Man kann hier z.B. auf programmatische Grenzverschiebungen zwischen Sprachperformance und Happening verweisen oder den Kunstbegriff von Joseph Beuys (vgl. Peter Bürger, Der Alltag, die Allegorie und die Avantgarde. Bemerkungen mit Rücksicht auf Joseph Beuys, in: Postmoderne: Alltag, Allegorie und Avantgarde, hrsg. von Christa und Peter Bürger, Frankfurt 1987, 196-212; allg. ders., Theorie der Avantgarde, Frankfurt [1974] 1980; innerlit. Hans Robert Jauss, Literaturgeschichte als Provokation, Frankfurt [1970] 1974).

genheit jener Schriftzeugnisse, in denen sich die Gegenwart mehr als nur spiegelt. So hat man die beiden Bücher, die ich als Beispiele ausgewählt habe, als »Bibel der New-Age-Bewegung« bzw. »der Computerkultur« bezeichnet und eben nicht als deren Dogmatiken.

(1) *Beispiele: »Wendezeit« (Fritjof Capra) und »Gödel, Escher, Bach« (Douglas R. Hofstadter)*

»Wendezeit«, der Bestseller des seit 1968 in den USA lebenden Wiener Atomphysikers Fritjof Capra, trägt »Bausteine für ein neues Weltbild«⁶⁴ zusammen. Nach dem Erfolg seines Buches »Das Tao der Physik«⁶⁵ konnte Capra ungewöhnlich aufwendig ans Werk gehen. Sein Verlag ermöglichte es ihm einerseits, gut vorbereitete Hintergrundgespräche mit Wissenschaftlern an der Forschungsfront vieler Einzeldisziplinen zu führen⁶⁶, andererseits erstellten ihm Hilfstams Screenings über den Forschungs- und Problemstand jener Fächer, die dann die Grundlagen der einzelnen Kapitel wurden. Capras eigener Beitrag ist vor allem in der genialen, bisweilen genialischen Zusammenschau dieser weit auseinanderliegenden Gebiete zu sehen. Er hat alle seine Gewährsleute nach den paradigmensprengenden Entwicklungen in ihrem Arbeitsbereich gefragt, und er hat den Teams die Aufgaben vorgegeben. Alles läuft darauf hinaus, Entwicklungslinien aufzuzeigen, die in einem Wendepunkt der Menschheitsentwicklung konvergieren und denen nur ein neues Bewußtsein entspricht. Zum Kontrasthintergrund wird dadurch das aktuelle Krisenbewußtsein, das sich wiederum von den psychischen, sozialen und Umweltkatastrophen der Gegenwart nährt. In Capras Interpretation sind sie Indizien dafür, daß das »cartesianisch-newtonsche Weltbild« an seine Grenzen gelangt ist. Etwas Neues zeigt sich sowohl in der neueren Wissenschaftsentwicklung als auch in den Neuen Sozialen Bewegungen, von der Ökologie über die Friedens- und Frauenbewegung bis hin zum Boom alternativer Medizin und »transpersonaler« Psychologien. Ihr Brennpunkt ist ein »tiefes« ökologisches Bewußtsein, mit dem sich der einzelne mit seinen Gefühlen, seinem Wissen und seinem Tun einordnet in die Vernetzung aller Phänomene des Universums.

Das Buch ist überreich an Detailinformationen und eher ärmlich in deren Interpretation und argumentativer Verknüpfung. Diese ist entweder die kumulative Verstärkung einer These oder sie folgt dem Sche-

ma, das schließlich die Suche nach alternativen Energiequellen mit der »Ablösung des mechanistischen durch das ökologische Paradigma« in Beziehung setzt: »Der Übergang zum Sonnenzeitalter ist eigentlich bereits im Gange, nicht nur hinsichtlich neuer Technologien, sondern auch im tieferem Sinne als fundamentale Umwandlung unserer gesamten Gesellschaft und Kultur.«⁶⁷ Ist das Solarzeitalter eine »notwendige Metapher« zur Interpretation der aufgezeigten Entwicklungen? Klärt es die Alternative zwischen der von der New-Age-Prophetin Marilyn Ferguson behaupteten »Sanften Verschwörung«⁶⁸ im Zeit-Zeichen des Wassermanns und der unter diesem Zeichen einsetzenden »Sanften Verblödung« im politischen und sozialen Bereich, die ein Kritiker zu beobachten glaubt⁶⁹? Capra selbst verarbeitet in seinem zweiten Buch immer noch jenes Schlüsselerebnis, das er im »Tao der Physik« dokumentiert hat:

»Eines Nachmittags im Spätsommer saß ich am Meer und sah, wie die Wellen anrollten, und fühlte den Rhythmus meines Atems, als ich mir plötzlich meiner Umgebung als Teil eines gigantischen kosmischen Tanzes bewußt wurde ... Ich sah förmlich, wie aus dem Weltraum Energie in Kaskaden herabkam und ihre Teilchen rhythmisch erzeugt und zerstört wurden. Ich sah die Atome der Elemente und die meines Körpers als Teil dieses kosmischen Energie-Tanzes.«⁷⁰

Mißlingt es dem Rezipienten der »Wendezeit«, sich auf ähnliche Lebensrealitäten hinorientieren zu lassen, so liest er ein Sachbuch ohne Sache. Gelingt es ihm, so liest er möglicherweise kein Sachbuch mehr, sondern er kann sich verstricken in das sehr weitmaschige Netz von Beziehungen, das Capra geknüpft hat. Es konsumiert dann literarisch den Mythos einer Gnosis, der aus der eindrucksvollen Materialfülle nur parasitär seine Solidität bezieht. Die Pforte aus diesem Irrgarten findet nur, wer diese sekundäre literarische Kohärenz auflöst und mit den »Bausteinen für ein neues Weltbild« seinen eigenen Weg in die Zukunft pflastert, indem er Schritt für Schritt den realen Zusammenhang des kompilierten Materials folgt – durch Illusionen und Irrtümer, persönliche, gesellschaftliche und politische Konflikte hindurch.

»Gödel, Escher, Bach: ein Endloses Geflochtenes Band«, lautet der vollständige Titel eines Erfolgsbuches, mit dem der amerikanische Informatiker Douglas R. Hofstadter dem Neuen Bewußtsein der Computerkultur zu seiner literarisch entsprechenden Sprachgestalt ver-

64 So der deutsche Utl. (am.: The Turning Point, 1982), Bern/München/Wien 1983, erw. Neuausg. 1987.

65 Utl.: Die Konvergenz von westlicher Wissenschaft und östlicher Weisheit (am. 1975; dt. 1977: Der kosmische Reigen. Physik und östliche Mystik – ein zeitgemäßes Weltbild), rev. u. erw. Neuausg. München (1984) 1, 1989.

66 Diese Gespräche sind dokumentiert in: ders., Das neue Denken. Aufbruch zum neuen Bewußtsein. Die Entstehung eines ganzheitlichen Weltbildes im Spannungsfeld zwischen Naturwissenschaft und Mystik (am.: Uncommon Wisdom. Conversations with Remarkable People, 1987), Bern/München/Wien (1987) 1990.

67 Wendezeit, zit. Anm. 64, 461 (»Der Übergang ins Solarzeitalter«).

68 Dt. Utl.: Persönliche und gesellschaftliche Transformation im Zeitalter des Wassermanns (am.: The Aquarian Conspiracy, 1980), München (1982) 1984.

69 Hans A. Pestalozzi, Die sanfte Verblödung. Gegen falsche New-Age-Heilslehren und deren Überbringer. Ein Pamphlet, Düsseldorf (1985) 9, 1989.
70 Zit. Anm. 65, 7; vgl. ders., Das neue Denken, zit. Anm. 65, 81 (»Gespräche mit Gregory Bateson«).

half.⁷¹ GEB – EGB: Das Band der Anfangsbuchstaben setzt sich im Titelbild und in den Überschriften der beiden Teile fort. Aber die Kette dieser Permutationen ist in diesem Buch wirklich endlos, weil sie über alle Gestaltungsebenen hin verflochten ist. Die Anfangsbuchstaben stehen für Namen und Eigenschaften, diese für Gedanken über Künstliche Intelligenz (KI), die mit jenen Namen und Eigenschaften erläutert werden als ein Nachdenken über ein Nachbilden von Intelligenz, was alles deren internen Selbstbezug aufnimmt und es im Endlosen Geflochtenen Band der literarischen Buchgestalt abbildet: in Grafiken, in denen aus Satzbuchstaben Figuren entstehen oder andere Sätze, in Vexierbildern von Escher, vor allem aber in den Dialogen zwischen Achill und der Schildkröte – um durchsichtig zu machen, wie immer neue Einheiten geschaffen oder entdeckt werden, die sich selbst als Einheiten enthalten, wenn eine Einheit sich auf sich selbst bezieht. So aber: fraktal ist das Bewußtsein mit dem Leben verbunden, und so kann es, z.B. über KI, auf das Leben zurückwirken.⁷²

In mehrfacher Hinsicht haben wir hier ein Gegenstück zu Capras »Wendezeit«. Das Buch strebt mit allen literarischen Mitteln fort von der Sachbuchgestalt – und doch geht es ihm nur um *eine* Sache: um die mathematische, logische und informationstheoretische Bedeutung des Selbstbezugs zwischen System und Element. Das Problem der Bedeutungsübertragung (der Gödel-Sätze, der fraktalen Grundstruktur) auf Erkenntnistheorie, Bewußtseinsphilosophie, psychische, soziale und biologische Probleme, wird immer wieder diskutiert. Explizite Verknüpfungen und Entsprechungen, die neue Bedeutungen entstehen lassen, sind das streng auf das eine Zentrum ausgerichtete Material des Buches. Sein Anlaß ist das Aufbrechen des Rekursions- als Schlüsselproblems für Theorie und Praxis aller Versuche, menschliche Intelligenz mit dem Computer zu simulieren, und in der KI-Forschung konvergieren wohl die gegenwärtigen Hard- wie Software-Entwicklungen. Die begeisterteste Rezeption einer ganzen geistig (und geistlich) heimatlos gewordenen Generation von Computer-Freaks und -Kids zeigt, wie wirksam in »Gödel, Escher, Bach« Gegenwart reflektiert wird.

Wird sie aber – bei aller Bemühung, das Sachbuch-Genre zum Gesamtkunstwerk hin zu transformieren – auch *literarisch* reflektiert? Dies ist das Feld, auf dem bei Hofstadter der Rezipient seinen Weg allein finden muß. Er kann sich durch die literarische Gestalt des Buches in das ungeheuer dichte, aber stets wohlgestaltete Zaubernetz mathematischer und logischer Beziehungen verstricken lassen, um sie durch seine eigene Phantasia zu einem Zauberwald voller Lebensgestalten umzuschaffen, er kann dort umhergehen und gestärkt in die

71 (Am. Utl.: An Eternal Golden Braid, 1979), Stuttgart (1985) 12/1989.

72 Vgl. dazu z.B. William Poundstone, The Recursive Universe, New York 1984.

Alltagsrealität zurückkehren wie Alice aus dem Wunderland. Er kann aber auch die Vielfalt der Gestalten, Formen und Beispiele sich verdichten und zusammenschurren lassen zu einem bloßen Hinweis auf die Tiefe des einen Grundproblems. Vielleicht gibt es gelungene Lesart-Kombinationen, aber sie scheinen eher selten zu sein. Häufig entsteht auch hier ein Neues (Elite-)Bewußtsein des Rezipienten, eine Gnosis, die stoffhungrig bleibt. Denn der Leser wird bei der einen wie bei der anderen Lesart, wenn sie auch bloß ästhetisch angemessen sein soll, unvermeidlich umschlungen von dem Endlosen Geflochtenen Band, das ihn mit allem Bewußtsein verbindet. Und nicht bezweifelt werden kann, daß wir es mit einer religiösen Gegenwartsdeutung zu tun haben. Die KI-Forschung erzwingt, auch unter dem Einfluß von »Chaos«-Forschung und angesichts der Reichweite fraktaler Strukturen in Mathematik, Naturwissenschaft und Technik, eine Neuorientierung über das Wesen paradigmatischer Beziehungen. Wir stehen hier vor einem der harten Kerne des New-Age-Syndroms. Dieser Dimension hat sich der Autor nicht verschlossen:

»In einem gewissen Sinn ist dieses Buch eine Darstellung meiner religiösen Überzeugung. Ich hoffe, daß das bis zum Leser durchdringt, und daß mein Enthusiasmus und meine Verehrung gewisser Ideen in Herz und Verstand einiger Leser einsickert. Mehr kann ich mir nicht wünschen.«⁷³

(2) Konstellationen und Trends

Die Spannweite dieser beiden Beispiele lenkt nicht nur den Blick auf die Breite der Gegenwartsorientierung, um die es hier geht und die wiederum hinausweist über die Feld-Überschrift, über die New-Age-Literatur im engeren Sinne. Gerade die Unterschiede der beiden Bücher können helfen, diese Gegenwartsorientierung in Beziehung zu setzen zu den »notwendigen Metaphern«, die eine Wissenschaft im Paradigmenwechsel produziert.⁷⁴ Wir beobachten dabei zwar eindeutige, aber extreme Formen der Autoreferenz sozialer Orientierungsmuster. Denn innerhalb der sozialen Auseinandersetzung mit der Natur, der in unserer Kultur vor allem durch den wissenschaftlich-technischen Prozeß organisiert ist, verschiebt jede (syntagmatische) Veränderung (durch Experiment oder Produktion) die Referenz selbst von physikalischen Formeln, erst recht von Theorien, Produktbezeichnungen und alltagssprachlichen Erläuterungen, die sich auf jenen Prozeß beziehen. Eine so dynamisierte soziale Realität ist der Sprache

73 GEB, zit. Anm. 71, XIX.

74 Die grundlegende Bedeutung dieser »Katachrese« (nach Aristoteles) wird in der modernen Wissenschaftstheorie wiederentdeckt; vgl. z.B. W. H. Leathdale, The Role of Analogy, Model and Metaphor in Science, Amsterdam / Oxford / New York 1974; zur theologischen Übertragung aus dieser Perspektive vgl. Ludger Versluis, Analogie und Metapher. Zur Hermeneutik metaphorsich-poetischer Rede von Gott, LingBibl Nr. 63, 1989, 58-85.

tragungsketten. Nach einer Phase auch theorie-sprachlicher Verwirrung kann selbst qualitativ Neues dennoch nur mit einem Neuarrangement alten Sprachmaterials identifiziert werden. Reduziert auf Sprache (statt auf soziale Muster) und im groben Raster des Zeichenschemas, wird dabei doch der wissenschaftliche Paradigmenwechsel als ein sozialer Umorientierungsprozeß erkennbar, in dem neue sprachliche Konventionen bereits in ein neues Wissens- und Verhaltensskript eingepaßt sind und von ihm aus interpretiert werden müssen. Das verlangt von sich her nach religiöser Identifikation und Integration. Die religiöse Funktion ruft nach religiöser Substanz. Vor dem Hintergrund der klar gestellten Aufgabe, sich in einer veränderten Gegenwart religiös neu zu orientieren, habe ich nach der literarischen Bewältigung jenes Paradigmenwechsels gefragt.

Das Ergebnis blieb auch hier zwiespältig. Wie sich auf den Mensch-Maschine-Übergangsfeldern der KI-Forschung nur beispielhaft zeigt, führt die wissenschaftlich-technische Kultur uns immer wieder auf die Schnittfläche möglicher Welten, auf der auch Wissen und Handeln sich verschränken. Da hat auch die Orientierung an Formen eine neue Bedeutung. Es ist zugleich eine Wissens-, eine ethische und eine Geschmacksfrage, ob die Früchte, die auf diesem Beobachtungsfeld wachsen und von denen sich u.a. das New-Age-Bewußtsein nährt, aus Fakten bestehen oder ob hier nur Phantasieprodukte reifen, ob wir es mit Fiction oder Faction zu tun haben. Denn die literarische und religiöse Substanz dieser Funktionen erzeugt der »Lector in fabula«⁷⁵ auf diesem Felde selbst, indem er mit Hilfe der sozialen Orientierungsmuster, die er dort vorfindet, in seinem Skript Konstanten fest-schreibt und durch ein nichtbeliebiges Verhalten die zukünftige Sozial-gestalt der Gegenwart zu prägen beginnt. Die Trends auf diesem Feld, wie man sie im einzelnen auch genauer einordnen mag, belegen, daß das Neue Zeitalter nicht durch das Neue Bewußtsein herbeimeditiert werden wird. Übergangsformen sind kennzeichnend für eine totalisierende Rezeptionsintention, die den ästhetischen Genuß, wenn er überhaupt noch angestrebt wird, mit Gnosis und Ethik vermischt. So wird Peter L. Sloterdijks theoretisches Manifest »Kritik der zynischen Vernunft«⁷⁶ ergänzt durch seinen »epischen Versuch zur Philosophie der Psychologie«, den »Zauberbaum«⁷⁷. Robin Norwoods Bestseller »Wenn Frauen zu sehr lieben«⁷⁸, ist als Kultbuch Betroffenen-Gruppen repräsentativ für einen Typus von Ratgeber-Literatur, vielleicht schon

75 So der Titel einer Veröffentlichung von Umberto Eco zur Rezeptionsästhetik (am Rande des Zeichenparadigmas); Utl.: Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten (It. 1979), München/Wien (1987) 1990.

76 Ein Essay, Frankfurt (1983) 1984; vgl. ders., Peter Sloterdijks »Kritik der zynischen Vernunft«, Frankfurt 1987.

77 Utl.: Die Entstehung der Psychoanalyse im Jahre 1785, Frankfurt (1985) 1987.
78 Utl.: Die heimliche Sucht, gebraucht zu werden (am.: Women Who Love too Much: When You Keep Wishing and Hoping He'll Change, 1985), Reinbek (1986) 1990.

repräsentativ für einen Typus von Ratgeber-Literatur, vielleicht schon für eine religiöse Orientierungssucht von Rezipienten, denen erzählte Fallbeispiele zu Schlüsselerlebnissen werden.

Es ist notwendig und möglich, sich solchen manipulativen Metaphern zu entziehen.⁷⁹ Der eigenen Orientierung dient die Markierung von Grenzen. Auf der einen Seite läßt das Einsetzen von Fakten in die notwendigen Metaphern der Wissenschaft die Umrisse unserer gemeinsamen Kultur erkennen, eines Mythos, in dem wir uns befinden, und der unsere Logik wie unseren Logos enthält. Auf der anderen Seite öffnet sich der Blick auf Gestalten außerhalb unserer Lebenswelt, die von fremden Mythen, d.h. einem anders organisierten Logos künden. Von diesem letzten Feld aus werden also Übergänge zur Fantasy-Literatur deutlich, wo wir auf erprobte theologische und literarische Kriterien zurückgreifen können. Die Anschlußveröffentlichungen von Hofstadter, vor allem »Einsicht ins Ich«, sind ein geeignetes Übungsfeld.⁸⁰ Ins Zentrum der Probleme, vor das die literarisch-religiöse Gegenwartsorientierung über die Zukunft im Neuen Zeitalter stellt, möchte ich jedoch mit einem Beispiel führen, das formal wieder an den Anfang zurückzuführen scheint: mit einem Roman über das Gottesproblem im Computerzeitalter, der zunächst wie eine Up-to-date-Version traditioneller religiöser Literatur wirkt.

3. Statt eines Fazits

a) ein letztes Beispiel: »Das Gottesprogramm« (John Updike)

Der Roman schildert aus der Perspektive des (wohl Harvard-)Theologieprofessors Roger Lambert die Suche des Informatik-Studenten Dale Kohler nach einem Computerprogramm, mit dem von Grafik-mustern beliebiger Formen und Erscheinungen aus auf deren nichtbeliebigen Ursprung geschlossen werden kann – auf Schöpfung. In »Roger's Version«⁸¹ vermischen sich die Begegnungen und Gespräche mit diesem Studenten, der ihn um ein Stipendium der Theologischen Fakultät gebeten hat, mit seinen eigenen Erlebnissen und mit dem,

79 Zur Diagnose und Therapie manipulativer politischer Metaphern vgl. bes. die Beiträge von Jürgen Link in *kultuRRévolution. Zeitschrift für angewandte Diskurstheorie*, Bochum (ab 1987: Essen) 1982ff.

80 Utl.: *Fantasten und Reflexionen über Selbst und Seele* (am.: *The Mind's I*, 1981), hrsg. von Douglas R. Hofstadter / Daniel C. Dennett, Stuttgart (1985) 1988 (mit Texten von Borges über Turing zu Lem). Aufsätze für den *Scientific American* faßt Hofstadter zusammen in: *ders., Metamagium. Fragen nach der Essenz von Geist und Struktur* (am. 1985), Stuttgart 1988.

81 So der amerikanische Titel (1986) und der deutsche Utl., Reinbek (1988) 1990. Heranzuziehen wäre und zu vergleichen ist in fast allen Hinsichten: Franco Ferruci, *Die Schöpfung. Das Leben Gottes von ihm selbst erzählt* (It. 1986), München 1986.

was er über Dale Kohler imaginiert. Er unterstellt ihm einen Ehebruch mit seiner Frau – während er sich der Bekanntheit Kohlers mit der Tochter seiner Halbschwester bedient, um eine alte Inzestphantasie auszuleben. In Roger Lamberts »stream of consciousness«, dem der Roman ganz folgt, brechen sich also gleichwohl unterschiedliche Perspektiven des Vorgangs. Dabei wird die Welt des Informatikstudenten, in die sich Roger hineinphantasiert, auch für den Leser fast ununterscheidbar wirklich. Denn der ganz in klassisch theologischen, d.h. hier in patristischen und deutsch-geisteswissenschaftlichen Traditionen lebende Professor versetzt sich nicht nur widerwillig fasziniert in die Ehebruchsszenen mit seiner eigenen Frau, sondern auch in die ihm fremde Welt des Computerzentrums, wo er Dale bei seinem (wie ihm scheint: blasphemischen) Tun nachfolgt bis in die konkrete Programmierungsarbeit hinein, bis hinein in Triumph und Niederlage, als Gottes Hand, die dem übermächtigsten Studenten am Grunde der Bildschirm-Muster erscheint, sich auf dem Ausdruck bereits wieder bis zur Unkenntlichkeit verflüchtigt hat.

»New Age« erscheint in diesem Buch nicht mehr als neues, sondern ganz als unser Zeitalter. Um den Preis, daß es seine Exotik, seine Faszination fast ganz verloren hat. Jede Offenbarung wird angezweifelt, jedes Erlösungsversprechen muß in der Welt des Romans fraglich werden – gerade weil uns die Dialoge zwischen den Protagonisten und den akademischen Mitspielern in Echtzeit, eins zu eins, mit den harten naturwissenschaftlichen Fakten konfrontieren, die dem New-Age-Gerede zugrunde liegen. Evolutionstheorie und Kreationismus reißen dabei die Neue Biologie hin und her; die konstruktivistische Erkenntnistheorie, zu der die Selbstorganisation des Universums ebenso herausfordern wie KI, wird probeweise skeptisch wie gläubig interpretiert – wobei wieder neu darüber entschieden werden muß, welche Spiritualität einer Welt mit solchen Eigenschaften angemessen ist.

Ob wir nun traditionell fragen, was die Referenz dieses Romans als Superzeichen ist, oder angemessener, woraufhin er als Muster orientiert: stets erscheint im Brennpunkt seiner Verweisungen »das Leben selbst«. In seinem Hin und Her zwischen Fleisch und Geist macht es die abstraktesten theologischen Diskurse abhängig von den nur allzu weltlichen Interessen der redend Handelnden, doch in seiner »schmutzigen Empirie« bezeugen auch die trivialsten Sehnsüchte und die kümmerlichsten ethischen und religiösen Regungen vom unausrottbaren Bemühen, jedes Faktum in einem Paradigma sinnvoll werden zu lassen – wobei sich der fehlerfreundliche Skeptizismus des alternden Professors schließlich als zäher erweist, als die theologische Alles-oder-Nichts-Technologie des neokonservativen Zauberlehrlings Kohler (dem wohl erst »Roger's Version« die mephistophelischen Züge verleiht). Das klingt banal und wäre es auch, wenn hier nicht in der Art cleverer Eingeborenenmythen die lebensfeindlich der Gegenwart

vorausliegende Orientierung höchst raffiniert als Spirale zurückgelenkt würde auf die Gestalten und Werte, von denen sie wegzuführen droht, ja die real gefährdet sind, wenn diese auch religiöse Fehlorientierung technologisch zur »materiellen Gewalt« über die Zukunft wird. Die komplexe literarische Struktur dieses Romans, seine formale Autoreferenz, orientiert also hin auf das Leben selbst, insofern dieses zugleich Ausgangs- und Endpunkt der notwendigen Metaphern unserer wissenschaftlich-technisch geprägten Kultur ist. Indem er so Wissenschaft und Technik mit dem Leben versöhnt, versöhnt er sie zugleich mit der Religion und beide mit der Literatur.

b) ein Plädoyer für das Literarische in der religiösen Gegenwartsorientierung

Obwohl »Roger's Version« des »Gottesprogramms« in theologisch-ironischer Brechung viele Formmerkmale traditioneller religiöser Literatur trägt, könnte es in einer extremen Rezeption auch als Sachtext gelesen werden: um seine Dialoge herum wie im ganzen als Bewußtseinsprotokoll. Aber selbst dann noch müßte der Leser, ähnlich wie in »Gödel, Escher, Bach«, die Form als Verzweigungs- und Verweisungsweg des Inhalts realisieren, wenn er dieses literarisch-religiöse Orientierungsmuster in seine Lebensskripte einfügen wollte. Auch und gerade dann hätte er keinen traditionellen religiösen Traktat vor sich. Vielmehr setzt gerade eine solche Rezeption, in der die Singularitäten des Romans in die jeweilige Lebenswelt eingefügt werden, am klarsten ein neues religiöses Skript voraus. In ihm kann diskutiert werden, ob Gott sich auch im »Bewußtsein der Maschinen«⁸² offenbart – diskutiert von intellektuellen Nachbarn angesichts eben der Maschinen, die bereits heute unsere Lebenswelt mitstrukturieren. Da mit diesen Menschen und Maschinen auch jene Diskussion bereits »der Fall ist«, hat sicherlich auch der Roman den einen oder anderen zu theologischen Dehnübungen verführt. Literarisch angemessen wäre diese Rezeption jedoch erst, wenn sie auch dem Spielerischen der Romanstruktur gerecht würde. Wäre sie nicht auch dann erst religiös angemessen?

Es gibt eine Verbindung zwischen Substanz und Funktion, Muster und Skript, den Veränderung interpretierenden Kategorien unseres Deutungsschemas literarisch-religiöser Gegenwartsorientierung, und den (im Unterschied zu den syntagmatischen) paradigmatischen Zuordnungen, mit dem es Religion interpretiert: In beiden Fällen geht es um die Wahl zwischen bloßer Vernichtung und integrierender Aufhebung, vor der wir bei jedem entscheidenden Orientierungsversuch in unserer

82 Vgl. Gotthard Günther, Das Bewußtsein der Maschinen. Eine Metaphysik der Kybernetik, Baden-Baden/Krefeld (1957)²1963.

Lebenswelt stehen. Humor und Ironie sind religiöse Urmöglichkeiten, das Endliche im Unendlichen aufzuheben und es dennoch ernstzunehmen.⁸³ Um die Empirie solchen »Aufhebens« geht es in »Roger's Version«. Hier werden auch die postmodernen Realitäten an der Schwelle des Neuen Zeitalters nur entlang syntagmatischer Entgleisungen in die hastig gezimmerten Paradigmen gestopft – und nach der nächsten Kurve wieder herausgezerrt. Aber sie können es nicht lassen. Für mich fällt von daher ein versöhnliches Licht auch auf die ambivalenten Tendenzen bei der traditionellen religiösen und bei der Fantasy-Literatur und auf den Felde der experimentellen Lyrik. Die religiöse Verklärung der Hinter- oder der Medienwelt, der Kunst oder der Wissenschaft – die gnostischen Tendenzen, die man auf diesen Feldern beobachten kann, werden einerseits durch die orientierende Wirkung begrenzt, die von den notwendigen Metaphern unserer Wissenschaften ausgehen (das lehrt die New-Age-Literatur), andererseits durch die harte Arbeit an den Mustern, durch die wir einander orientieren (das lehrt die experimentelle Lyrik). Aber in der Regel bewegen wir uns dazwischen.

Ich sehe mich durch die offenen Fragen, die sich dadurch einstellen, auch mit meinen eigenen Unsicherheiten bei einzelnen Zuordnungen und Interpretationen sowie mit Bedenken gegen die Definition der Deutungskategorien selbst am Schluß wieder zurückverwiesen auf die Großkonstellation aller dieser Felder innerhalb der nicht-religiösen und nicht-literarischen sozialen Deutungsmuster, von denen ich ausgegangen bin. Hier orientiert sich alle Kommunikation an der Nicht-Beliebigkeit, mit der die Natur auf die gesellschaftliche Arbeit antwortet und so die Kulturentwicklung unumkehrbar macht. In diesem Kontext, so scheint es mir nach dieser Übersicht zugleich literarischer und religiöser Muster der Moderne im Übergang, müßte noch einmal neu nach ihrer orientierenden Wirkung gefragt werden. Vielleicht würden sich dann die Kriterien ändern, sicher stellt sich dann mit der Frage nach Übergängen der Muster auch die nach der Berechtigung der Feldbegrenzungen, an denen ich mich bei der Auswahl der Beispiele ebenso orientiert habe wie bei der Einschätzung gegenwärtiger Tendenzen. Aber sicher würde sich die theologische Unverzichtbarkeit der literarisch-religiösen Gegenwartsorientierung nur noch einmal bestätigen. Indem die literarische Autoreferenz Aufmerksamkeit bindet und paradigmatische Zuordnungen erschwert, vermag sie in einzigartiger Weise auf das Leben hin zu orientieren, so wie es ist. (Lese-)Zeit

⁸³ Vgl. dazu allg. Werner Thiede, Das verheißene Lachen. Humor in theologischer Perspektive, Göttingen 1986; zu Kierkegaard Klaus-M. Kodalle, Die Eroberung des Nutzlosen. Kritik des Wunschkens und der Zweckrationalität im Anschluss an Kierkegaard, Paderborn/München/Wien/Zürich 1988; zu Thomas Mann Hermann Deuser, Mythos und Kritik. Theologische Aufklärung in Thomas Manns Josephsroman, in: Mythos und Rationalität, hrsg. von Hans Heinrich Schmid, Gütersloh 1988, 288-309.

wird ihm gegeben. Diese Zuwendung ermöglicht neue Paradigmen – sie erschließt aber auch das alte Paradigma des menschenfreundlichen Gottes, der sich uns zuwendet und uns unsere Zeit gibt. So ist in der poetischen Form nicht nur der Ausgangspunkt jeder Theologie in der religiösen Kreativität verdichtet – sie hält ihr auch je und je den Spiegel ihrer guten Gestalt vor.

Sind diese modernen religiösen Orientierungsmuster christlich? Kann man in ihnen Lebensspuren Jesu entziffern und sich an ihnen orientieren? Oder bestätigt die Moderne wieder, was am Anfang christlicher Tradition behauptet wurde, daß eine solche Orientierung nur als Hinordnung auf den institutionell kanalisiertem Traditionsstrom deutlich werden kann? Die klassische Hermeneutik hätte zwar auch nach der Einheit von rationaler Formalität und technischer Kreativität suchen können, durch die der neuzeitliche Mensch sich in seiner Welt orientiert – ein nacharistotelischer Platonismus wäre dann sichtbar geworden, den man auf den Spuren Eric Havelocks mit der mechanisierten Literalität der Neuzeit zusammenschauen mußte. Aber hier ist auch bei McLuhan der Bereich, wo es spekulativ wird. Deutlich ist, daß die Funktion der Lehr-Gestalt, die Existenz im Kosmos des Wissens zu orientieren, gerade durch die Differenz zwischen dem Kulturbereich der Zweckursachen und dem Bereich natürlicher Wirkungen aufgefangen und gesellschaftlich bearbeitet wurde. Auch die Unterscheidung von Kultur- (oder Geistes-) und Natur- (sowie Ingenieurs-)wissenschaften hält beide Extreme getrennt – und es lag verführerisch nahe, daß die Theologie sich entschlossen in die erste Gruppe eingereicht hat, und zwar durch und als Hermeneutik. Denn hier werden die sinnorientierenden Geschichten der Tradition weiter erzählt. Freilich werden sie dabei heute – um mit Bultmann gegen ihn zu sprechen – notwendig entmythologisiert *statt* interpretiert. Die christliche, wie überhaupt die religiöse Tradition in der Neuzeit bewegt sich nur auf einem Bein voran. Eingeschlossen ins Getto der Geisteswissenschaften verliert sie nach und nach die Fähigkeit zum kritischen Anschluß an die Sinnproduktion neuzeitlicher Gesellschaften im ganzen. Auf der anderen Seite macht es jene sinnstrukturierende gesellschaftliche Grunddifferenz schwierig, nichtbeliebige gesellschaftliche und technische Vorgaben und Rückwirkungen religiös zu thematisieren. Die praktische Vermittlung zwischen dem Reich der Freiheit und dem Reich der Notwendigkeit wird dem einzelnen zugelandet, und diese ethische wird wie und als religiöse Identität bestimmt.⁸⁴

⁸⁴ Dies belegt anschaulich die Reduktion der Identitätstheorien auf das Paradigma der Moderne in der Entwicklungslinie von Jean Piaget (Das moralische Urteil beim Kinde [fr. 1932], Zürich [1954] 1983) über Lawrence Kohlberg (Zur kognitiven Entwicklung des Kindes [am 1966-1969], Frankfurt [1974] 1985) zu Jürgen Habermas (Kultur und Kritik, Frankfurt 1973, bes. 118-223; vgl. ders., Zur Rekonstruktion des Historischen

Christliche Orientierung ist durch das Paradigma Hermeneutischer Theologie gebunden an die moderne Medienkonstellation – und sie wird sich wandeln müssen oder mit ihr vergehen. Blicken wir auf unsere bisherige Interpretation des christlichen Traditionsprozesses im Paradigma Theologischer Hermeneutik zurück, so konnten wir uns auch in diesem Kapitel wie auf vertrautem Boden bewegen. Nicht nur im Methodischen, sondern auch gleichsam im Ästhetischen – was die Beurteilung der Muster und die Qualität der Lebensskripte angeht, auf die sie hinorientieren. Obwohl die Lebensspuren Jesu schwer zu identifizieren waren, überwog Kontinuität. Wie soll man das deuten? Zurückführen muß man die Anonymisierung der Überlieferung im Kern auf ein hermeneutisches Versagen. Kirche und Theologie haben am Beginn der Moderne den Strom christlicher Tradition in den toten Arm der Geisteswissenschaften gelenkt. Die Moderne selbst schreit nach Gott. Antwortet sie sich selbst in eigenwilligen Rückorientierungen? Oder antwortet Gott in fraktalen Strukturen, wo die Kirchen schweigen? Fehlt in den neuen Orientierungsmustern, die beim Übergang der Moderne in die Postmoderne Muster entstehen, der Name Jesus Christus tatsächlich? Oder hören wir ihn nicht, weil wir am Ufer stehen, während der Sog bereits die stillen Wasser mit sich gerissen hat? Um solche Fragen kreist der abschließende Rück- und Ausblick des VIII. Kapitels.

VIII Theologische Hermeneutik in der Postmoderne

Bei der Aufgabenbestimmung Theologischer Hermeneutik zu Beginn dieses Buches mußten wir von der neuzeitlichen hermeneutischen Grundkonstellation von Wort, Begriff und Sache ausgehen, der sich die Hermeneutische Theologie verschrieben hat. Wir konnten sie rekonstruieren und uns von dieser Konstellation distanzieren durch eine Konzeption von Orientierung, die paradigmatisch auf die Vermittlung und Speicherung von Mustern bezogen ist und die es ermöglicht, Konsequenzen des Medienwandels theoretisch und methodisch zu erfassen. Sicher setzt dies, wie sich spätestens im vorangegangenen Kapitel gezeigt hat, eine erneute mediale Verschiebung kollektiver Musterspeicherung voraus, die über die moderne Ausgangskonstellation hinausführt. Die Einsicht in die ideologische Selbstbegründung Hermeneutischer Theologie relativiert sich dadurch nicht. Durch vormoderne Identitätssetzungen immunisiert sie sich vor Kritik: »Jesus, das Wort Gottes« – »Theologie als Hermeneutik«; sie richtet ihre Arbeit aus an Wesensbeziehungen zwischen der in der Geschichte aufleuchtenden Wahrheit der Botschaft und ihrer subjektiven Aneignung. Aber dahinter verstecken sich die neuzeitlichen bzw. modernen Konstellationen des Zeichen- und des Sender-Nachricht-Empfänger-Modells, die in eine postmoderne Krise geraten sind. In dieser Hinsicht leitete die einleitende Rekonstruktion eine Dekonstruktion ein, die von Kapitel zu Kapitel weitergeführt wurde.¹

1. Den Ausdruck »Dekonstruktion« verwendet bereits Jacques Derrida (Grammatologie [fr. 1967], Frankfurt (1974) 1983) in einem – nach seiner Fassung – theologischen Kontext: »Diese Bezugnahme auf den Sinn eines außerhalb jedes Signifikanten denkbaren und möglichen Signifikats bleibt abhängig von der Onto-Theo-Teleologie ... Es gilt also, die Idee des Zeichens durch eine Betrachtung der Schrift zu dekonstruieren« (128; vgl. a.a.O. Anm. 38). Aus der den französischen Poststrukturalismus aufgreifenden amerikanischen Literaturkritik übernehmen diesen Ausdruck dann Mark C. Taylor (Deconstructing Theology, New York 1982) und Thomas J.J. Altizer (vgl. ders., Deconstruction and Theology, hrsg. von demselben, New York 1982). Im Unterschied zur Engführung bei Taylor (»Deconstruction is postmodernism raised to method« [a.a.O. XX]) scheint jedoch die amerikanische Verarbeitung der postmodernen (d.h. dort auch: selbst innerhalb von Konfigurationsgrenzen multikulturellen) Situation breiter zu sein. Dies bezeugt die Diskussion über »pluralism and theology« (vgl. z.B. Charles McCoy, Götter ändern sich. Hoffnung für die Theologie [am. 1980], München 1983. Peter L. Berger

Dabei scheint ja zunächst nicht ausgeschlossen zu sein, daß im postmodernen Szenario der Hermeneutischen Theologie jene Führungsrolle wieder zufallen könnte, die sie auch in den Krisen-Szenen nach den Befreiungskriegen und nach beiden Weltkriegen vor allem in Deutschland unzweifelhaft gehabt hat – wobei sie schon damals die Konkurrenz der anderen Kulturwissenschaften aus dem Felde schlug. Diese Theologie trägt zwar ebenso wie jene offensichtlichlich moderne Züge; so hat sie sich den spröden Charme der Historischen Kritik bis heute bewahrt. Aber sie gewann die Herzen eines verstörten Publikums, weil sie in orientierungslosen Zeiten trotz dieser durchgehaltenen Modernität das Uralte erfolgreicher als andere wieder beschwor: das religiöse Gefühl (nach Napoleon), die Nähe des ganz anderen (nach Wilhelm II.), und den Ruf in die existentielle Entscheidung für das Eigentliche (vor und nach Hitler). Sie stellte religiös ergreifende und überzeugende Gestalten des Christlichen dar aufgrund eines zugleich ehrlichen und kunstvollen Umgangs mit dem Text der Bibel als Präsenz des Alten im Neuen. Aber der Vorhang senkte sich jeweils bald, und immer verklang der Beifall rasch. Dies ist kein Zufall, wie sich sowohl rückblickend als auch weiterführend zeigen läßt, wenn wir uns jetzt zum Schluß der Situation und den Umrissen einer Theologischen Hermeneutik in der Postmoderne zuwenden. Daß dies die angemessene Frage nach der »Theologischen Hermeneutik heute« ist (VIII.3), läßt sich leichter erkennen, wenn jenes Paradigma zuvor in seiner Eigenschaft als »Theologische Medienhermeneutik« dargestellt wird (VIII.2). Denn dorthin führen auch die voranstehenden paradigmatischen Konstruktionen des Buches. Sie lassen sich vorab auch zusammenfassen als »Dekonstruktion Hermeneutischer Theologie« (VIII.1).

1. Dekonstruktion Hermeneutischer Theologie

a) Sender, Botschaft und Empfänger moderner theologischer Zeichen

Vor dem Hintergrund des Paradigmas Theologischer Hermeneutik läßt sich zunächst die *Geschichte der Geschichte* erzählen, die in der Hermeneutischen Theologie zum Sender moderner theologischer Zeichen wird. Durch ihre geschichtliche Perspektive scheint diese Theologie die Ambivalenz unserer kulturgegeschichtlichen Gegenwartssituation auffangen und deuten zu können. Ist sie nicht gegenwärtig

(Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft [am. 1979], Frankfurt 1980) hat hier einen Weg bereitet, auf dem inzwischen auch Harvey Cox den seinen fortsetzt (Religion in the secular city: towards postmodern theology, New York 1984; vgl. ders., Theologien für eine postmoderne Welt, Ref. 35, 1986, 183-190).

deshalb zukunftsweisend, weil sie gegen die moderne, geschichtsver-gessene Selbstbegründung die Erinnerung an die Ursprünge präsent hält, deren Aktualität z.B. der Boom von Alltags-, Lokal- und Laiengeschichtsschreibung bezeugt? Aber: Das Geschichtsbild der Hermeneutischen Theologie ist modern und nichts anderes. Moderne Theologie begreift sich innerhalb einer Auslegungsgeschichte des Evangeliums, die durch das ein für allemal gesprochene Wort Gottes in Jesus Christus begründet wurde und die von der so markierten Mitte der Zeit auf ihr Ende zuläuft, so daß sie Existenz eschatologisch qualifiziert. Da zwischen dem jeweiligen Selbstverstehen der Zeugen im Anruf und im Bekenntnis das Rechtfertigungsgeschehen dort und damals für diese Geschichte konstitutiv wurde, wird sie hier und heute zugleich als Heils- und Freiheits- wie als universale Überlieferungsgeschichte begriffen. Und da die Weitergabe des Evangeliums als Verlängerung der Zeugenkette gedacht wird, setzt das ein geschichtliches Selbstverständnis voraus, sodann die Fähigkeit, dieses mit dem Horizont der christlichen Universalgeschichte zu verschmelzen, und schließlich die Bereitschaft, missionierend die Zeugenreihe in die offene Zukunft des christlichen Geschichtshorizonts hinein zu verlängern. Dieser theologisch konstruierte universale Geschichtszusammenhang provozierte seine materialistische Umkehrung², aber wenig Alternativen.

Die Postmoderne hingegen ist posthistoire – »geschichtslos«. Das postmoderne Bild eines Weltmediendorfes, das dennoch bis in unsere Nachbarschaften hinein zwischen ethnischen und zwischen Subkulturen jedenfalls keine Vermittlung geschichtlicher Perspektiven mehr ermöglicht, wo der Medienkonsum immer öfter und für immer mehr Menschen zum Ersatz für die materielle Partizipation an der Geschichte durch die Produktion von Gütern wird und wo ein optimales Sich-Verstehen und Einfügen in Regelkreise und Kreisläufe die universale Ersatzreligion geworden ist – dieses postmoderne Schreckensbild zeigt, daß keine der empirischen Voraussetzungen der Prolongierung des Christentums als »Geschichte« mehr gegeben ist.³ Da hier mit den

2 So als Konsequenz des bilderbrechenden Marxschen Hinweises, man müsse die kopfstehende Hegelsche Dialektik »umstülpen, um den rationalen Kern in der mystischen Hülle zu entdecken« (Das Kapital, Bd. 1 [1867, Nachwort zur 2. Aufl. 1873], Berlin/DDR 1969 [Marx Engels Werke 23], 27). Er ist wohl ironisch bezogen auf Hegels Begeisterung über die von ihm unterstellte Wirksamkeit des Verfassungsgedankens für die Französische Revolution: »Solange die Sonne am Firmamente steht und die Planeten um sie herumkreisen, war das nicht gesehen worden, daß der Mensch sich auf den Kopf, d. i. auf den Gedanken stellt und die Wirklichkeit nach diesen erbaut« (Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte [1822/1823-1830/1831], Frankfurt 1970 [Theorie-Werkausg. 12], 529).

3 Vgl. Herbert Marshall McLuhan, Die magischen Kanäle (am.: Understanding Media. The Extensions of Man, 1964), Düsseldorf/Wien (1968)²1970; ders., War and Peace in the Global Village. An Inventory of Some of the current spastic Situations that could be Minimized by more feedforward, New York 1968. Zu McLuhan vgl. auch o. Kap. VII bei Anm. 3 und u. Abschn. 3b bei Anm. 63.

Voraussetzungen christlich-geschichtlichen Selbstverstehens auch die Vermittlung christlicher Handlungsperspektiven gefährdet scheint – »zu Tode amüsieren« wir uns trotz Fernsehkirche unerlöst –, werden diese Phänomene auch von Theologen aller Schattierungen in seltener Einmütigkeit beklagt.⁴ Stellen wir die Frage noch zurück, ob sie damit theologisch auch schon richtig diagnostiziert sind. Jedenfalls gibt es die moderne Geschichte nicht als konzessionierten Sendebereich der christlichen Botschaft.

Die Differenz zwischen Postmoderne und Moderne erscheint erstmals in der Perspektive, die der französische Poststrukturalismus einnimmt, als Überdeterminierung des Alten durch das Neue. So wie der Strukturalismus den Positivismus in den Kulturwissenschaften (und also auch die Historische Kritik) voraussetzt, wenn er seine Zeichen- und Strukturmodelle anwendet, so setzt der Poststrukturalismus die damals schon klassische Strukturale Analyse voraus. Im Poststrukturalismus überlagert also ein Strukturalismus den anderen, so wie in der Postmoderne eine Moderne die andere überlagert. Diese Sonderform der Überdeterminierung, der wir unterwegs durch die christliche Traditionsgeschichte immer wieder begegnet sind, haben wir als Indiz eines Paradigmenwechsels zu deuten gelernt. So werden uns mit den Abgrenzungsschwierigkeiten zugleich die extremen Abgrenzungsbemühungen um Postmoderne und Poststrukturalismus herum verständlich. Theologischer Hermeneutik eröffnet sich mit dieser Verständnismöglichkeit aber auch eine Analyseperspektive postmoderner Phänomene, die sich nun als notwendiges Pendant hermeneutisch-theologischer Dekonstruktion entfalten läßt.

In der poststrukturalen Perspektive des Antistrukturalisten Michel Foucault werden die mit »Geschichte« argumentierenden Theologien lesbar als Pendant jener Neuzeit-Diskurse, die sich der »Natur« bemächtigen.⁵ Sich geschichtlich verstehen, heißt sich als Entwerfer jener Hypothesenetze zu verstehen, die Natur einfangen, und als Bewegter jener Werkzeuge, die sie verändern. Solche verständigen sich untereinander und solche sind Ansprechpartner Gottes! Geschichtslos sein, heißt zurücktreten in einen vorgeschichtlich-naturalen Zusammenhang. Freilich heißt es zugleich auch, sich dem Kontrollbewußt-

4 Neue theologische Koalitionen bilden sich etwa in der Anknüpfung an die kulturkritischen Analysen von Neil Postman, *Wir amüsieren uns zu Tode*. Urteilsbildung im Zeitalter der Unerhaltungsindustrie (am. 1982), Frankfurt 1985 (»Im Fernsehen wird auch die Religion einschränkungslos ohne jede Nachsicht als Unterhaltung präsentiert. Alles was aus der Religionsausübung ein geschichtlich begründetes, innig erlebtes und geheiligtes Handeln macht, ist abgedunkelt« 144); vgl. ders., *Das Verschwinden der Kindheit* (am. 1985), Frankfurt 1985.

5 Vgl. *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften* (1966), Frankfurt (1971) 1974, bes. 165–210 (»Klassifizieren«); 269–306 (»Die Grenzen der Repräsentation«); 439–447 (»Die Geschichte«); dazu Manfred Frank, *Was ist Neostrukturalismus?*, Frankfurt 1984, 102–243 (5./6.–12. Vorl.) über die an den Neostrukturalismus zu stellende Frage, wie er sich zum Phänomen der Geschichtlichkeit stellt.

sein der Moderne zu entziehen, dessen unabdingbare Voraussetzung gerade die Trennung von »Natur« und »Geschichte« ist. Moderne Theologen beklagen in der postmodernen Geschichtslosigkeit zunächst einmal ihre Ohnmacht vor der verdrängten prämodernen Präsenz der Natur in der Geschichte, als sei diese eine Störquelle zwischen ihnen und dem Sender allen Sinns.

Die Botschaft, die die Hermeneutische Theologie in die postmoderne Situation hinein verkündet, haben wir bereits im zweiten Kapitel zu dekonstruieren begonnen, als wir den *Mythos vom Mythos*⁶ rekonstruierten. Man kann ja heute fragen, ob diese Theologie nicht stellvertretend für andere der rationalistischen Versuchung widerstanden hat, das geschichtliche Erbe, die religiöse Inhaltlichkeit, aufzulösen in Moral und sie einzutauschen gegen den Stumpfsinn blinden Fortschritts. Dann wäre sie in der Tat auf der Höhe der Zeit. Die Postmoderne scheint als Protest gegen die nachmythische Moderne ein riesiges Remythologisierungsunternehmen zu sein. In Wahrheit stehen die Theologen aber als Moderne einigermassen fassungslos vor den Phänomenen der Neuen Religiosität, vor dem Wiedererstarken der Religion in Ländern, die schon den Anschluß an die Moderne gefunden zu haben schienen, und vor den sich immer mehr verdichtenden Phänomenen der Civil Religion sowie der zunehmenden Remythologisierung der Politik in den modernen westlichen Industrienationen. Gurus führen durch Mythen, wo modernes Christentum sich gerade zur Entmythologisierung der biblischen Botschaft und dazu durchgerungen hat, deren Ergebnisse im herrschaftsfreien Diskurs gesellschaftlich zu vermitteln. Jene ganz praktisch-theologisch bedrängenden Phänomene erweisen sich bei näherer Betrachtung allerdings derart deutlich als Repräsentationen religiöser Vergangenheit, daß sich unser Analyseverfahren auch als Diagnoseinstrument dieser mythischen Wiederkehr anbietet.

Gegen den Augenschein (der ja der des historischen Zitats ist) wird dann nämlich die postmoderne Fülle erkennbar als Produkt einer internen Spiegelung; mehr desselben. Nur wird in diesen Spiegelungen die verdrängte Konstitution, der Hintergrund im Bild der Moderne sichtbar: Sie gewann ihre Identität nur angesichts der Widerständigkeit von Natur und Geschichte. In Naturromantik, Exotismus und Archaik bildete deren beschworene Präsenz die Folie ihrer Selbstvergewisserung. So ist der klassische Strukturalismus modern vor allem in der Differenz seiner Modelle zur Ursprünglichkeit seiner Analyseobjekte (an denen die Werkzeuge des Positivismus stumpf geworden waren): spontaner Sprechakt, fremder Brauch und Mythos, hermetisches Gedicht. Bereits im Poststrukturalismus waren dann (wie jetzt in der

6 Vgl. dazu Frank, zit. Anm. 5, 497–572 (25.–27. Vorl.) über die an den Neostrukturalismus zu richtende Frage, wie er Sinn und Bedeuten erklärt.

Postmoderne, wie in »Katastrophentheorie« und »Chaosforschung«) die ganz anderen natürlich-unordentlichen Bezugspunkte der Moderne wieder da, massen-, aber bruchstückhaft und wie halbverdaut. Unzerstörbar, unausschöpflich: fraktal.

Dies sind kennzeichnende Eigenschaften postmoderner Strukturen. Der Kleinform des Zitats entspricht im Großen das Agglomerat oder das Pars pro toto. Poststrukturalistische Darstellungen sind gigantische Unternehmen, die im Detail zerfallen⁷, sie beleuchten Ausschnitte grell⁸, verlieren sich im Kommentar⁹, klammern sich unter Stichwörtern an die sekundäre Ordnung des Alphabets¹⁰ oder werden unkenntlich unter Assoziationen, Zitaten und Anmerkungen¹¹. Wie Disney-World, Versandhauskatalog und Plastik-Fantasy im Kinderzimmer sind die Produkte postmoderner Ästhetik. Aber sie verraten leichter ihre Macht und ihren Ursprung: Sie reproduzieren das frühe Trauma des contacts, echter Begegnung mit dem Fremden und dem anderen. In der Postmoderne kehrt jenes ursprüngliche Bild des Mythos wieder, mit dem sich die Neuzeit einst von den kolonisierten Völkern und von ihrer eigenen schriftlosen religiösen Vergangenheit distanziert hatte. Im Entmythologisierungsprogramm wird auch deutlich, was daraus folgt: Im Akt der existenzialen Interpretation werden die kosmologischen und geschichtlichen Erfahrungen ausgeblendet, die sich im Mythos niedergeschlagen haben, und statt dessen legt sich das Welt- und Geschichtsbild der Existenztheologie in fremden Inhalten aus. Sie wird selbst zu dem, was sie als »Mythos« denunziert.¹²

Blicken wir auf den von der Hermeneutischen Theologie intendierten Empfänger dieser Botschaft, so tritt vor dem paradigmatischen Hintergrund Theologischer Hermeneutik auch das *Subjektive am Subjekt* hervor, das in jenem Paradigma vorausgesetzt ist. Diese Theologie empfiehlt sich in der gegenwärtigen Umorientierungskrise der Moderne zwar als dessen bewährter Anwalt: Sie verteidigt das

7 Als Beispiel (und Vorbild) kann man schon das Unternehmen der »Mythologie« von Claude Lévi-Strauss ansehen, vgl. o. bes. Kap. II.2; vgl. allerdings dagegen Frank, zit. Anm. 5, 66-87 (4. Vorl.), der hier nur »Auflösungserscheinungen der klassisch-taxonomischen Version des Strukturalismus« sieht und noch nicht »die Idee einer nicht-geschlossenen und dezentralen Struktur als »Keimgedanken« des Neostrukturalismus findet (609).

8 So immer wieder Derrida (z.B. Von einem neuerdings erhobenen apokalyptischen Ton in der Philosophie, in: ders., Apokalypse, Graz/Wien 1985, 9-90).

9 »Klassisch« geworden ist Roland Barthes' Lektüre der Balzac-Novelle »Sarrasine«, in: S/Z (fr. 1970), Frankfurt (1975) 1987.

10 Vgl. ders., Fragmente einer Sprache der Liebe (fr. 1977), Frankfurt (1984) 1988.
11 Vgl. etwa Jean-François Lyotard, Das postmoderne Wissen. Ein Bericht (fr.: La condition postmoderne, 1979), Bremen (1982) 1986; Jean Baudrillard, Koolhaas oder der Aufstieg der Zeichen, Berlin 1978; anschauliche bundesrepublikanische Parallelercheinungen sind etwa Klaus Theweleit, Männerphantasien (2 Bde., 1977/1978), Reinbek 1987; Hans Peter Duerr, Traumzeit. Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation, Frankfurt (1978) 1985.

12 Vgl. o., bes. Kap. II.3.

Individuum als Einheit unvertretbar und unersetzbar erschlossener Inhaltlichkeit – gegen den modernen Reduktionismus, der endet mit einem Plädoyer für Gleichheit als Austauschbarkeit und Ersetzbarkeit. Sie bewahrt auch in der Tat gegen solche Tendenzen die Leitbilder jenes inneren Reichums abendländischen Subjektivitätsbewußtseins, die sie durch ihre Augustin-, Luther- und Kierkegaard-Lektüre erschlossen hat. Darüber hinaus verweist sie auf die fortwährende Aktualität ihres Angebots, die von ihr rekonstruierte christliche Urgeschichte von den Propheten bis zu Paulus als unsere eigene Vorgeschichte zu ergreifen.

Die Frage ist, ob dieses Angebot heute überhaupt ergriffen werden kann. Die Kunst, vor allem die Literatur bietet so viele Belege einer Verfallsgeschichte der Subjektivität¹³, daß Foucaults provozierende Wette auf das baldige »Ende des Menschen«¹⁴ schon gewonnen scheint – und eben dieser »Mensch« ist ja in jener Theologie als individuelle und geschichtliche Subjektivität vorausgesetzt. Wenn wir Subjektivität im Paradigma der Hermeneutischen Theologie denken müssen, dann markiert die postmoderne Realität gerade das Ende der christlich-abendländischen Subjektivitätsgeschichte. Im Poststrukturalismus enthüllt sich die Zitathaftigkeit der Postmoderne als begriffene Inter- textualität des Subjekts. So wie der Poststrukturalismus die Anwendung einer strukturalen Analyse auf die Strukturalen Analyse selbst ist, so ist die Postmoderne die Fortsetzung der modernen Konstitution des Selbst in der zitathaften Vergegenwärtigung der Diskurse, mit denen es sich ursprünglich von Natur und Geschichte distanziert hat.

Im Paradigma Theologischer Hermeneutik zeigt sich nun, wo die poststrukturalistische Dekonstruktion ihren Ort hat. Der von der modernen Theologie beklagte Verlust an personaler und kultureller Identität, die Versuchung, Gurus oder anonymen Institutionen persönlich zu treffende und zu verantwortende Entscheidungen zu überlassen, die Unfähigkeit der Familie, zur Bindungsfähigkeit zu erziehen, und die Unfähigkeit der so Erzogenen, die Kontinuität der Familie und anderer Sozialisationsstrukturen zu gewährleisten – kurz: die Probleme, die der »Neue Sozialisationsstyp« mit sich bringt und in denen sich die gegenwärtigen Schwierigkeiten mit der Rechtfertigungslehre spie-

13 Vgl. Heinz-Günter Vester, Die Thematisierung des Selbst in der postmodernen Gesellschaft, Bonn 1984, 29-49 »Das Selbst in der Literatur der Moderne«, »Übergänge von moderner zu postmoderner Literatur«, »Thomas Pynchons »Gravity's Rainbow« als postmodernes Paradigma«.

14 Das berühmte-berühmte Zitat findet sich in: Ordnung, zit. Anm. 5, 462; vgl. schon 27 »... daß der Mensch lediglich eine junge Erfindung ist, eine Gestalt, die noch nicht zwei Jahrhunderte zählt, eine einfache Falte in unserem Wissen, und daß er verschwinden wird, sobald unser Wissen eine neue Form gefunden haben wird«; vgl. dazu Frank, zit. Anm. 5, 243-496 (12.-24. Vorl.) über die an den Neostrukturalismus zu richtende Frage, wie er sich zum Phänomen der Subjektivität stellt.

geln¹⁵, lassen sich von jenem Paradigma her ebenfalls bestimmen als die zitathafte Wiederkehr der Selbstbegründung der Moderne, und zwar der modernen Konstitution von Subjektivität.¹⁶ Sie sind Epiphänomene einer medial verschobenen »Thematisierung des Selbst in der postmodernen Gesellschaft«.¹⁷

So enthüllt sich schließlich insgesamt der modern theologische *Schein der Zeichen*.¹⁸ In der postmodernen Präsenz des Alten im Neuen lösen sich mit Sender, Botschaft und Empfänger auch die Zeichen als Konstituenten des modernen Paradigmas Hermeneutischer Theologie auf. Natürlich nicht ins Nichts hinein. Aber sie werden sich wohl nach ihrem »linguistic turn« abermals verwandeln und neu definiert werden müssen. »Verstehen« nennt Dilthey »den Vorgang, in welchem wir aus Zeichen, die von außen sinnlich gegeben sind, ein Inneres erkennen«.¹⁹ Heidegger kritisiert den hier hermeneutisch relevant werdenden Zeichenbegriff fast postmodern: In der Praxis der Zeichensetzung aktualisiert sich je und je der vorgegebene Verweilungszusammenhang, in dem das »Zeigzeug« steht.²⁰ Aber wenn wir nach dem harten Kern der postmodernen Erscheinungen fragen, so erscheint auch diese Relation noch als vergleichsweise »kartesianisch«; und wir werden auch hinausgeführt über jene anschaulich ästhetische Vergegenwärtigung der Postmoderne in der Architektur, wo Zitate, in denen man wohnt, ja zunächst auch noch als Zeichen wahrgenommen werden.²¹

In der für unsere naturwissenschaftlich-technisch geprägte Lebenswelt ebenso wie für das Paradigma Theologischer Hermeneutik immer wichtiger werdenden metabiologischen Erkenntnistheorie Maturanas fehlt bezeichnenderweise die für die moderne Hermeneutik fundamentale Äquivalenz von Außen- und Innenperspektive: »In der Zelle gibt es keine Bestimmung dessen, was sie nicht ist.« Die Beschreibung »konsensueller kommunikativer Interaktionen« zwischen Lebewesen

15 Unübersichtbar seit der Vollversammlung des LWB in Helsinki; vgl. Helsinki 1963, hrsg. von Erwin Wilckens, Hamburg 1964, bes. 11-20, 25-90 (die Berichte von Hanns Lilje und Wilhelm Andersen) sowie den sich daran anschließenden Versuch des Theologischen Ausschusses der VELKD, »Rechtfertigung im neuzeltlichen Lebenszusammenhang« zu interpretieren (hrsg. von Wenzel Lohff / Christian Walther, Gütersloh 1974).

16 Auch in dieser Hinsicht erweisen sich die genetischen Rekonstruktionen der Kap. III-VI zugleich Dekonstruktionen des Paradigmas Hermeneutischer Theologie.

17 Vgl. o. Anm. 13. Vester führt dieses Phänomen im breiten Spektrum seiner sozialen Erscheinungsformen vor Augen; zum »Neuen Sozialisationstyp« vgl. bes. a.a.O. 183-188 (»Das umsorgte Kind und die Einsamkeit des Kindes«).

18 Vgl. o., bes. Kap. I.

19 Die Entstehung der Hermeneutik (1900), Stuttgart/Göttingen 1957 (GS 5), 317-338, hier: 318.

20 Sein und Zeit (1926), hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt 1977 (GA 1/2), 102-111 (17: »Verweisung und Zeichen«).

21 Vgl. Robert Venturi / Denis Scott-Brown / Steven Izenour, Lernen von Las Vegas. Zur Ikonographie und Architektursymbolik der Geschäftsstadt (am. 1972), hrsg. von Ulrich Conrads, Wiesbaden 1979.

muß gerade von Aussagen über die Beschaffenheit (und Befindlichkeit) der Kommunikationssubjekte unterschieden werden. Hier, wo es um Identität als »Spezifität« geht, gibt es zunächst nur autopoietische Prozesse. Gerade weil Niklas Luhmann diesen Ansatz zur Grundlage seines jüngsten »Paradigmenwechsels in der Systemtheorie« gemacht hat, bemerkt Jürgen Habermas dazu: »Vielleicht geben die sprachlich erzeugte Intersubjektivität und das selbstreferentiell geschlossene System Stichworte für eine Kontroverse, die an die Stelle der entwerteten Geist-Körper-Problematik tritt.«²² Von der hier sich andeutenden dritten Runde des Positivismus-Streits dürfen wir wichtige Hilfen zum tieferen Verständnis des Übergangs vom Paradigma Hermeneutischer Theologie zur Theologischen Hermeneutik erwarten, den wir in den voranstehenden Kapiteln ja immer wieder verstrickt in konkrete Auslegungsprobleme vollzogen haben – freilich auch nur so vollziehen konnten. Wagen wir immerhin, da wir ja auf einen Ausblick zum Schluß nicht verzichten wollen, von der paradigmatischen Dekonstruktion modern-hermeneutischer Theologie aus eine Umschau auf die Postmoderne als Verstehenshorizont dieses Übergangs.

b) Die Postmoderne als Verstehenshorizont

»Lacan und Derrida«: Ist die Postmoderne eine französische Feuilletonverrücktheit?²³ Oder ist damit präzisiert »die Welt nach Tschernobyl« auf den Begriff gebracht? Zerplatzt mit dem LeninReaktor dort auch die moderne Illusion, sozialen und technischen Fortschritt verbinden zu können (»Kommunismus – das ist Sowjetmacht plus Elektrifizierung des ganzen Landes«²⁴)? Oder verstärkt die verseuchte Rauchwolke, die dort aufstieg, jeden »neue Unübersichtlichkeit«, in der Jürgen Habermas eine teils neokonservative, teils ästhetisch-anarchistische »Gegenaufklärung als Nachaufklärung« zu entdecken fürch-

22 Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt 1985, 444f (als Fazit im »Exkurs zu Luhmanns systemtheoretischer Aneignung der subjektphilosophischen Erbmasse«; a.a.O. 426-445). Vgl. dazu Luhmann, Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt 1984, bes. 15-19. In dieser Perspektive stehen bei Luhmann Bemerkungen wie: »Der Begriff der symbolischen Generalisierung des Selbstbezugs ersetzt den Begriff des Zeichnens, der bis heute die Theorietradition beherrscht« (127) und: »Wir kommen daher weder auf eine subjekttheoretische (handlungstheoretische) noch auf eine zeichentheoretische (sprachtheoretische, strukturalistische) Grundteilung zurück, sondern müssen gegebenenfalls fallweise prüfen, welche von den Einsichten, die in diesen Theorieperspektiven gewonnen sind, sich als übernehmbar erweisen« (203). Vgl. auch Habermas und die Theologie. Beiträge zur theologischen Rezeption und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns, hrsg. von Edmund Arens, Düsseldorf^{1,2}1989.

23 Klaus Laermann hält sie sogar für eine gefährliche Verrücktheit: »Diese Wissenschaftsmode will allen Ernstes die letzte sein« (Lacan und Derrida. Über die Frankolatrie in den Kulturwissenschaften, in: Kursbuch Nr. 84, 1986, 34-43, hier: 43).

24 So Lenin programmatisch in einer Fraktionsrede vor dem VIII. Gesamtrussischen Sowjetkongreß am 21.12.1920; später öfter im Zusammenhang dieses Kongresses (Berlin/DDR 1966 [Werke 31], 483-515, hier: 512; vgl. 414).

tet; eine reale Gefährdung des »unvollendeten Projekts der Moderne«, das Subjekt und seine Praxis durch vernünftige Kommunikation zu vermitteln?²⁵

Darüber wurde zunächst durch Habermas in der Sozialwissenschaft und in der Literaturwissenschaft durch Manfred Frank²⁶ ein auf hohem Niveau geführtes Gespräch mit den französischen Poststrukturalisten geführt, die man mit einem gewissen Recht als die intellektuellen Repräsentanten des vor allem in Amerika allerdings umfassenderen kulturellen und sozialen Syndroms der Postmoderne ansehen konnte.²⁷ Die transzendental-pragmatische bzw. -philosophische Denkfigur, die dabei von den deutschen Gesprächspartnern verwendet wird, schien sich auch für eine theologische Reflexion der sich dann immer deutlicher abzeichnenden »postmodernen Bedingtheiten unseres Wissens« anzubieten²⁸, auf deren ästhetische Signatur und philosophische Bedeutung vor allem Wolfgang Iser das deutsche Publikum hinwies.²⁹ Ich meine nun nicht, daß jene Gespräche ergebnislos geblieben sind. Es ist nach dieser ersten Runde aber schlecht zu erkennen, wie unter dem Druck der Erfahrungen der Postmodernen sich bei den Modernen die Interpretation der Grundannahmen transzendentaler Reflexion gewandelt hat oder wie umgekehrt die Argumentationskultur der

25 Die Neue Unübersichtlichkeit (Kleine Politische Schriften 5), Frankfurt 1985; vgl. ders., Diskurs, zit. Ann. 22. Habermas setzt in dieser Veröffentlichung ein mit dem Titel-Zitat seiner Adorno-Preis-Rede von 1980 »Die Moderne – ein unvollendetes Projekt« (a.a.O. 7; vgl. ders., Kleine politische Schriften 3, Frankfurt 1981, 444-464); den Verdacht der »Komplizenschaft mit einer ehrwürdigen Tradition der Gegenaufklärung« äußert er a.a.O. 13.

26 Vgl. v.a. Neostrukturalismus, zit. Ann. 5; ders., Das individuelle Allgemeine, Textstrukturierung und Textinterpretation nach Schleiermacher, Frankfurt 1977, bes. 247-364 (»Überwindung des Konflikts zwischen strukturaler Textanalyse und sinnversteher Interpretation«); ders., Das Sagbare und das Unsagbare, Studien zur neueren französischen Hermeneutik und Texttheorie, Frankfurt 1980.

27 Zur notwendigen Differenzierung vgl. z.B. Andreas Huyssen, Postmoderne – eine amerikanische Internationale?, in: Postmoderne. Zeichen eines kulturellen Wandels, hrsg. von ders. / Klaus R. Scherpe, Reinbek 1986, 13-44 (Lit.).

28 Vgl. Lyotard und Baudrillard, zit. Ann. 11. Ihr Darstellungsstil ebenso wie der von Jacques Lacan oder Jacques Derrida macht auch vielen ernsthaft bemühten amerikanischen und deutschen Gesprächspartnern die Aufgabe nicht eben leicht. Vgl. theologisches immerhin unter den Veröffentlichungen von Hermann Timm v.a. Das ästhetische Jahrzehnt. Zur Postmodernisierung der Religion, Gütersloh 1990; Klaus-Dieter Jähn, Theologische Impulse im Anschluß an die neuere Diskussion um den Vernunftbegriff, Erfurt 1990 (Typoskr.); Hans Martin-Barth, Der Protestantismus und die Pluralitätskonzeption der Postmoderne, MdK 39, 1989, 110-113, sowie die in der folgenden Ann. genannte Literatur.

29 Iser erörtert »Religiöse Implikationen und religionsphilosophische Konsequenzen postmodernen Denkens« in: Religionsphilosophie heute. Chancen und Bedeutung in Philosophie und Theologie, hrsg. von Alois Halder / Klaus Kinzler / Joseph Möller, Düsseldorf 1988, 117-129. Vgl. von ihm vor allem: Unsere postmoderne Moderne, Weinheim (1988) 1991, sowie ders., Die Geburt der postmodernen Philosophie aus dem Geist der modernen Kunst, PhJ 97, 1990, 15-37; ders., Tradition und Innovation in der Kunst. Philosophische Perspektiven der Postmoderne, ZAAK 30, 1985, 79-100; ders. (Hg.), Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion, Weinheim 1988.

Modernen den Postmodernen wenigstens neue Theorieerfahrungen ermöglicht. In dieser offenen Situation, in der zudem Ähnlichkeiten und Überschneidungen des postmodernen Paradigmas mit den neuen naturwissenschaftlich-technischen Paradigmen nach dem Leitbild der Biologie noch kaum thematisiert werden, halte ich es für schädlich, wenn sich transzendente Ausrufezeichen nach wie vor unbesehen auch in theologische verwandeln.

Welchen Sinn hat es nun, unseren Verstehenshorizont »postmodern« zu nennen? – Wir lebten einst post war. Heute leben wir posthistorisch in einer postindustriellen Gesellschaft, die zwar postmaterialistisch, aber selbstverständlich posthumanistisch und postchristlich ist. Wir werden postliberal verwaltet, das Weltbild unserer Wissenschaften ist postaristotelisch und poststrukturalistisch, und postavantgardistisch sind die Künste, in denen wir uns spiegeln. Das alles ist postmodern und damit ambivalent.³⁰ In der Moderne kommt die Neuzeit zu sich selbst. Schon deren Vorväter gaben zu, als Moderne Zweige auf den Schultern von Riesen zu sein. Aber niemand konnte ihnen mehr die Augen zuhalten, und nichts ihre Gewißheit erschüttern, weiter zu sehen als jemals zuvor eines Menschen Auge geblickt hatte. Solche Gewißheit ist sei dem Beginn der Neuzeit die Plattform, von der aus ein Netzwerk formaler Strukturen in die Überfülle des Wirklichen geworfen wird. Das Selbstbewußtsein der Moderne nährt sich aus der Evidenz des Sinns, der so eingefangen wird. Die Neuzeit brauchte die geschichtliche Selbstvergewisserung gar nicht (auf die viele sie reduzieren wollen)³¹, sondern sie schreitet unbekümmert von Sieg zu Sieg, den sie gerade über bloß historische Sinnbegründung davonzutragen pflegt. Geschichtlich gewachsener Sicherheit stellt sie das trotzige Bekenntnis zur unsicheren Deutung ihrer Ergebnisse entgegen und den gewachsenen Ungleichheiten die Forderungen, die sich aus der evidenten Gleichheit aller ergeben, die ehrlich nach der Wahrheit suchen. Nach diesem Zweckbündnis mit der Aufklärung prägt immer deutlicher die Faszination durch die Technik das Gesicht der Moderne. Hier scheint ja der neuzeitliche Wirklichkeitszugriff selbst zum Motor der Geschichte zu werden. Die modernen Künstler schließlich werfen sich dem Fortschritt in die Arme und singen mit den Motoren der Zukunft ihr Lied.³²

30 Viele dieser Begriffsbildungen sind inspiriert von Daniel Bell, Die nachindustrielle Gesellschaft (am.: The Coming of Post-Industrial Society, 1973), Frankfurt / New York (1975) 1985; vgl. dazu Michael Köhler, »Postmodernismus«. Ein begriffsgeschichtlicher Überblick, in: Amerikastudien 22/1 (Themenheft), 1977, 1-18 sowie die Einleitungen der Veröffentlichungen von Welsch, zit. Ann. 29.
31 Z.B. Habermas, Diskurs, zit. Ann. 22, 99-33 (»Das Zeitbewußtsein der Moderne und ihr Bedürfnis nach Selbstverweigerung«).
32 Vgl. etwa Bertold Brecht, Der Ozeanflug, Radiolehrstück für Knaben und Mädchen (1928/1929), Frankfurt 1967 (GW 2), 565-585.

Aber: Post war ist postmodern, weil es nach dem Zweiten Weltkrieg auch für die letzten Enthusiasten der Neuzeit ein böses Erwachen gab.³³ In Italien hatten moderne Künstler mit dem Faschismus geteilt, und ein Freund jenes Motorengedröhns, das alte Mauern zerbröseln läßt, waren sowohl der aufgeschlossene Kunstfreund Benito Mussolini als auch der antimoderne Banause Adolf Hitler. Und wissen wir inzwischen nicht noch mehr über moderne Strukturen der Lebensfeindlichkeit? Setzt die nischenfeindliche Parteitagsästhetik der Riefenstahl sich nicht fort in der Fertigteil-Monotonie der Trabantenstädte, die man uns einst als Meisterwerk moderner Architektur verkauft hat? Und spiegelt nicht noch die kalte Sicherheitsästhetik der Atomanlagen die strukturelle Logik der Moderne, die auf den organisierten Terror des SS-Staates mit der Organisation des Manhattan-Projekts antwortete: der ersten Atombombe? Auf den vor traditionalem Hintergrund modern angetretenen Saddam Hussein wartet ein rationales Sicherheitskalkül, das konsequent in den hypermodernen High-Tech-Schreien führt. Auf ein verstrichenes Ultimatum muß der Krieg folgen. Postmodern: der Ausstieg aus diesem Terror der Vernunft?

Auch hier die Gegenrechnung: Der führerscheinlose Hitler war ebenso ein Repräsentant des Schizo-Biedermeiers beim trauten Schein der Lampenschirme aus Menschenhaut wie sein KZ-Kommandant Höß. In manchen grünen Manifesten wabern Blut und Boden eurhythmisch wieder heran, und unseren postmodernen Führern gar fröstelt bei Picasso; sie lieben Heino und John Wayne und bei High-Tech eher die Newshow mit dem Krieg als Telespiel. Die postmodernen Architekten, die unsere Städte zur Disney-World historischer Zitate machen wollen³⁴; staffieren sie nicht als Zyniker und Opportunisten auch jene Ranchen und Bungalows zur Fantasy-Kulisse aus, in denen »Krieg der Sterne, Letzter Teil« produziert wird? Und ist das nicht das Manifest aller postmodernen Intellektuellen: Auf zum letzten Geschäft? Der historische Ausverkauf der Wissenschaften, weil statt des Postkapitalismus der apokalyptische Boom gekommen ist?³⁵ »Postmo-

33 Vgl. a.a.O. Anm. 1*3* die Begründung, warum Brecht den ursprünglichen Titel »Flug der Lindberghs« nicht beibehielt; umgelenkt auf die Hörer heißt die späte Einsicht: »Ihr aber / seid gewarnt: Nicht Mut noch Kennnis / Von Motoren und Seekarten tragen den Asozialen / ins Heldenlied.«

34 Vgl. Venturi u.a., zit. Anm. 21. Dieses Manifest postmoderner Architektur, in dem (und als die) die Postmoderne deutlich Gestalt annahm, führt das empirisch Vielfältige gegen das empirisch Monotone ins Feld. Habermas beschwört den »wahren Geist« gegen die Erscheinungsformen modernen Bauens und schließt von den postmodernen Erscheinungsformen auf das Programm: »... alles *ibridge* soll bleiben, wie es ist« (»Moderne und postmoderne Architektur«, in: Unübersichtlichkeit, zit. Anm. 25, 11-29, hier: 26; vgl. 15). Die amerikanisch-pragmatische Gegenfrage würde vermutlich lauten: »Soll alles bleiben, wie es ist?«

35 Habermas sieht hierin Strategien statt Tendenzen: »Die science fiction vom Krieg der Sterne ist den Ideologieplanern gerade gut genug, um mit der makabren Vision eines militäreren Weltraums den Innovationsschub auszulösen, der den Koloß des weltweiten Kapitalismus für die nächste Technologierunde auf die Beine bringt« (Diskurs, zit.

dem« hieße dann tatsächlich das Ende des christlichen, humanen und sozialen Engagements jener Vernunft, die einst die Neuzeit als Epoche ihrer schöpferischen Selbstentfaltung begrüßt hatte. Die Zwerge schließen entsetzt die Augen und erinnern sich ihrer hedonistisch-hermeneutischen Vergangenheit.

Doch auch so geht die Rechnung nicht auf. Die Neuzeit begriff sich als Renaissance und Reformation. Die Moderne im engeren Sinne nahm ihren Anlauf als Postromantik, die sich selbst wiederum postmodern als postnaive Kunst des Zitats begreifen konnte. Geht es um die immerwährende »Querelle des Anciens et des Modernes«, um ein kulturelles Generationsproblem oder sogar um ein allgemein generatives Phänomen kulturellen Wachstums?³⁶ Wir sollten dann den Blick auf das »post« statt auf das »modern« richten, eher auf jene klar bestimmbare Funktion statt auf die Ambivalenz des Modernen achten, die inhaltlich Heterogenes zu verhüllen scheint. Also: Wenn »post-« sich nicht auf ein »neo-« reduzieren läßt, heißt es einfach »nach-«, »Postmodern« wäre dann der aktualisierte alte Relationsbegriff des jeweils Modernen³⁷, und ontologisiert würde »die Postmoderne« zum Phantom, dazu verdammt, auf der Suche nach ihrem Inhalt und Ursprung schließlic bei Homer und in der Bibel herumzuspukeln und noch die Urpoesie der Völker postmodern zu rekonstruieren.

Diesem Ja und Nein lassen sich einige orientierende Bestimmungen des heute postmodernen Verstehenshorizonts biblischer Texte entnehmen, wenn wir uns nach diesem hermeneutischen Einsatz bei feuilletonistischen Brechungen nun zunächst an den ästhetischen Phänomenen selbst orientieren. Ihre paradigmatisch ausgerichtete Analyse zeigt zunächst:

Erstens: »Postmodern« will unsere kulturgeschichtliche Situation als eine bestimmte kennzeichnen. Es ist ein »umbrella-word«, ein Verlegenheitsbegriff, weil das Neue sich vorerst nur bestimmen läßt als Differenz zum Alten. Zweitens: Als diese Differenz ist »postmodern« zunächst durch individuelle inhaltliche Fülle gekennzeichnet und steht dadurch im Gegensatz zum abstrahierenden Funktionalismus der Moderne. Drittens: Die inhaltliche Fülle der Postmoderne hat die Form des Zitats. Und viertens: Zeichen, Text und Textbezug erscheinen im Zentrum aller postmodernen Phänomene.

Im Kontext der Postmoderne begegnen also auch tragende Elemente des modernen Paradigmas Hermeneutischer Theologie. Aber eben in

Anm. 22, 425). Charakteristisch anders – wie schon der Titel zeigt – diagnostiziert etwa Hans-Jürgen Heinrichs, Die katastrophale Moderne, Frankfurt/Paris 1984.

36 Diese Frage diskutiert Hans Robert Jauss, Literaturgeschichte als Provokation, Frankfurt (1970) 1974, 11-66 (»Literarische Tradition und gegenwärtiges Bewußtsein der Modernität«); vgl. auch a.a.O. 67-106 (»Schlegels und Schillers Replik auf die Querelle des Anciens et des Modernes«).

37 Vgl. dazu Rainer Piepmeier, Art. Modern, die Moderne, HWP 6, 1984, Sp. 54-62, hier: 54.

dieser Kontextualität kommt dessen Dekonstruktion zum Abschluß. Das moderne theologische Paradigma ist als ganzes überdeterminiert durch das postmoderne und entfaltet seine größte hermeneutische Kraft als Interpretationshorizont unserer postmodernen Gegenwartssituation. Hiervon bin ich bereits im Einleitungskapitel dieses Buches ausgegangen. Nun zeigt sich, daß wir so vom Feuilletonistischen über das Ästhetische zu härteren, aber auch tragfähigeren Schichten jener postmodernen Realität geführt werden, der sich die Theologische Hermeneutik heute zu stellen hat.

c) »Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten«³⁸: christliche Grundtugenden im Paradigmenwechsel

Wir stehen im Wendepunkt von der erinnernden Dekonstruktion des gegenwärtigen Paradigmas Hermeneutischer Theologie zum Abschluß der Konstruktion des Paradigmas Theologischer Hermeneutik, gleichzeitig »zwischen den Zeiten«. Hier treten noch einmal schmerzhaft die Ausblendungen des alten »modernen« theologischen Paradigmas und die Aufgaben vor Augen, mit denen es uns zurückläßt. Die Hermeneutische Theologie hat die *physikalischen Vorgänge und Voraussetzungen* des christlichen Traditionsprozesses ausgeblendet. Sie hat die notwendigen Bedingungen der Zeichenprozesse vergessen, die sie als Sinnprozesse verdinglicht hat. Es gibt aber – auch in ihrem Sinn – keine Bedeutung, ohne daß sich der »dahinter« stehende Willensakt materialisiert; es gibt keine Digitalität ohne die überdeterminierten analogen Prozesse. Was immer später »Zeichen« genannt wird, es muß sich ablösen von der Haut, vom Körper des »Senders«, um »Nachricht« eines »Empfängers« werden zu können. Es geht dabei wohl gemerkt nicht mehr nur um Lesen oder Schreiben, auch nicht nur um Reden und Hören, sondern auch um Singen und Tanzen, Bauen, Schnitzen, Malen und die jeweils entsprechenden Wahrnehmungen; es geht um alles, was christliche Tradition vermittelt.³⁹ Hier gibt es überall Konstanten (z.B. erträglicher menschlicher Produktions- und Rezeptionsbedingungen) und Transformationen mit nicht zuletzt ethischen Implikationen. Die Verschriftlichung hat einst die Bindung an Face-to-face-Situationen durchbrochen, heute ist durch die elektronischen Medien die Bindung der Information an einen materialen Bedeutungsträger durchbrochen, morgen wird sich die Verkündigung in Substrukturen selbst organisieren und uns vielleicht übermorgen in einem Kontext treffen, in dem wir selbst (gentechnisch) bloß noch als Information definiert sind (wenn wir nicht lernen, dies zu verhindern).

38 Siegmund Freud (1914), London 1946 (GW 19), 125–136.
39 Vgl. o. Kap. VI.

Die Hermeneutische Theologie hat auch die *biologischen Aspekte* dieses Traditionsprozesses ausgeblendet (obwohl sie sich auf ihren anthropologischen Unterbau viel zugute hält). Wir wissen theologisch nichts über physiologische Vorgänge menschlicher Sinneswahrnehmung, an die jener Traditionsprozeß gebunden ist, obwohl sich hier überall von der psycho-physischen Wechselwirkung im Gehirn über die biokybernetische Aneignung und Voraussetzung von Erfahrung bis hin zur Biosozilogie (etwa des lebensermöglichenden ersten Angesprouchen-Werdens oder des real tödenden Banfluchs) auch theologisch keineswegs triviale Themenfelder abzeichnen.

Möglicherweise wird eine Neufassung des Kommunikationsprozesses von seiner Genese her, wie er sich gleichermaßen im Poststrukturalismus, im angloamerikanischen Dekonstruktivismus und von einer metabiologischen Erkenntnistheorie her abzeichnet, zu einer erneuten Abblendung vieler dieser Bezüge führen, in denen der christliche Traditionsprozeß steht. Aber wir werden dann hoffentlich ein Paradigma gewählt haben, das als Ganzes diese Abblendungen gerade gegenwärtig hält. Dieser genetische Aspekt, von dem her dann vielleicht erneut zeichenähnliche Relationen formulierbar werden, wird dann jedenfalls bewirken können, daß uns aus den heute hermeneutisch-theologisch ausgeblendeten Bereichen des Psychischen und des Politischen die von Lacan und Foucault thematisierten Parameter »Begehren« und »Macht« erkennbar werden als die »großen Konstrukteure« des christlichen (wie jedes anderen) Traditionsprozesses. Es ist der Bereich der individuellen und sozialen Überdeterminierungen des Wunsches. Er ist gefährlich für die Hermeneutische Theologie, weil die Sprache und genauer: ihre Semiotisierung das Urmedium dieser Überdeterminierungen ist. Und weil jede Lektüre ein Freiheitsakt ist, der zunächst keinen »Sinn« erzeugt, sondern erst einmal »Lust am Text« ist.

Die Präsenz des Alten im Neuen, als die sich vom Poststrukturalismus her die postmodernen Verwirrungen im Paradigma der modernen Theologie diagnostizieren lassen, weist über den gegenwärtigen hermeneutisch-theologischen Horizont hinaus, weil diese Präsenz den Konstitutionsprozeß des gesamten Paradigmas moderner Hermeneutischer Theologie thematisiert. Die Postmoderne ist mehr als bloß ein Feuilletonphänomen, mehr als eine ästhetisch-kulturelle Erscheinung. Zugrunde liegt eine sich auch bereits erkenntnistheoretisch reflektierende gesellschaftliche Praxis, in der sich eine vielleicht epochale Verschiebung im Auseinandersetzungsprozeß der Menschheitsgattung mit der Natur andeutet: der Übergang vom energetischen zum informellen Grundmuster der Produktion und Reproduktion. Weil sich hierbei das alte Zeichenparadigma zunächst auflöst in einem autopoietischen Paradigma des konsensuellen Austausches und der internen Verarbeitung von Mustern, ist die Theologie von der Identität theo-

gischer Sinnvermittlung auf die Kontinuität christlicher Traditionsvermittlung verwiesen. Ein neues theologisches Paradigma, so viel ist sicher, muß bei seiner Konstitution zunächst den Prozeß theologischer Arbeit breit erfassen – von der religiösen Prägung bis hin zur theologischen Gestaltung. Sein erster Bewährungstest wird allerdings sein, ob es gelingt, die Hermeneutische Theologie als »Spezialfall« aus sich abzuleiten.

»Zwischen den Zeiten« sei – gerade wegen der Struktur solcher Paradigmenwechsel – theologisch für diesmal nicht der Mut zu radikalen Entscheidungen, sondern zunächst einmal die Kunst geduldiger Suspension von Scheinalternativen empfohlen. Denn die Präsenz des Alten im Neuen kann Anknüpfungspunkt neuer Erkenntnis- und damit auch neuer Praxismöglichkeiten sein. Wendet man die Diagnoseperspektive des Poststrukturalismus therapeutisch, so erscheinen Erinnerung, Wiederholen und Durcharbeiten als christlich-theologische Grundtugenden. »Poststrukturelle Exegese«, z.B. wäre in einer Hinsicht zu viel, in anderer zu wenig. Vom Ersatz Historischer Kritik oder Strukturaler Analyse bei der Textauslegung kann ja keine Rede sein. Mit Blick auf den postmodernen Verstehenshorizont war und bleibt es wichtig, erstens die Geschichte von der Geschichte, nämlich von der *Verdrängung der Natur aus dem christlichen Grunddiskurs*, erzählbar zu machen. Erst mit Hilfe dieser Geschichte können wir uns wieder ganzheitliche Bilder von Schöpfung und Fall, von Rechtfertigung und Erlösung erschließen. Denn hier läßt sich nichts glatt in »Geschichte« und »Natur« aufteilen. In der Postmoderne fragt jetzt alles »Ungeschichtliche« und fragt moderne Theologen nach der kosmologischen Erschließungskraft von Rechtfertigung und Erlösung. Zu Recht, denn unsere Texte sind sowohl Ursprungsmythen unseres Rechtfertigungsglaubens als auch kosmologische Modelle. Von ihnen her gewinnen wir vielleicht theologisch einen Zugang zum postmodernen Erkenntnis, daß unsere Geschichte untrennbar vom Prozeß der Evolution ist und sich innerhalb des Paradigmas »Geschichte« nicht hinreichend begreifen läßt. Mit dem Wegfall jener modernen Dichotomie wird dann aber gerade nicht alles »Natur«, sondern es geht um eine tiefer ansetzende Neubestimmung dieser Differenz innerhalb eines anderen Paradigmas.

So auch, wenn es folglich zweitens darauf ankam und weiter darauf ankommt, die *christliche Verdrängungsgeschichte des Mythos* erzählbar zu machen. Nur die Neuerfahrung dessen, was wir heute tun, wenn wir mythische Welterfahrung als unchristlich abweisen, kann uns die Freiheit geben, der Postmoderne den Mythos von Jesus Christus so zu erzählen, daß seine Wahrheit erfahrbar wird. Nur ein solches Wahrheitsverständnis wird dem Mythos gerecht, und nur eine solche Praxis kann die welterschließende Funktion des christlichen Mythos von Jesus als dem Christus wieder ethisch wirksam werden lassen.

Drittens sollten wir ein »objektives« Verhältnis zu den Bildern postmodernen Subjektivitätsverfalls immer wieder dadurch zu erreichen suchen, daß wir sie als Bilder unserer nicht nur individuell, sondern auch kollektiv höchst »subjektiven« *Genese zum theologischen Subjekt* erkennen und verwenden lernen. Denn paradoxerweise kommt unser postmoderner Nächster nur so als »anderer« in den Blick. Kurz gesagt ging und geht es weiterhin um die christliche Freiheit gegenüber den wiederkehrenden Bildern vormoderner: »geschichtsloser«, »mythischer«, »narzisstischer« Einheit.

Die an Lacan anknüpfende poststrukturelle Freud-Orthodoxie insiziert darauf, daß damit wesentlich mehr als eine bewußte Rekonstruktion vergangener Inhalte gemeint ist. Und dieses Mehr ertätelt seine Chancen vielleicht gerade dann, wenn sich das moderne Paradigma Hermeneutischer Theologie auflöst. Denn die postmoderne Dekonstruktion der Hermeneutik führt nicht wie die moderne »Kritik der Kritik« in endloser Reflexion fort vom Text, sondern sie vermag uns sowohl von der Lektürelähmung zu befreien, die uns befällt, wenn wir aus der Bibel unmittelbar unser Handeln begründen sollen, wie auch vor jener anderen, die aus der Zumutung erwächst, erst einmal nicht weniger als alles zu wissen und reflektiert zu haben, ehe wir als Bibelleser christlich handeln. Vor einem Paulustext etwa stehen wir im Eingeständnis, daß dessen Rechtfertigungslehre auch ein »entsubjektivierender, ungeschichtlicher Mythos« sein könnte, denn das sind Chiffren für die Lücken unserer theologischen Diskurse, solange nur ein bloßes Reagieren auf postmoderne Zitate anzeigt, was das alles für uns bedeutet. »Rechtfertigung« kann einen Moment lang alles bedeuten, wie es Paulus vor Damaskus und Luther im Kloster alles bedeuten konnte. Im Paradigmenwechsel gilt es, gekonnt Abschied zu nehmen – weil sonst Wissen zu Ideologie wird. So wie Anfechtung ausgehalten werden muß, bis das Gesetz nicht weiter als Evangelium verkannt, sondern dieses als das stets neue umfassendere Paradigma erkennbar wird, in dem das Gesetz enthalten ist und interpretiert wird. Im theologischen Paradigmenwechsel konkretisiert sich daher historisches Wissen auch als qualifiziertes Nichtwissen. »Rechtfertigung« kann aber nicht immer und in jeder beliebigen Situation alles bedeuten. Das am Text qualifizierte Nichtwissen spiegelt nur von der einen Seite den postmodernen »Nullpunkt der Literatur«⁴⁰, der sich auf der anderen Seite spiegeln würde im überscharfen Bild eines jetzt und hier schreibenden Paulus.

Wie erklärt man seine Liebe postmodern – in einer Zeit, in der alle Liebeserklärungen bereits gemacht und als Zitate im Kopf gegenwärtig sind? Umberto Eco gibt in seiner »Nachschrift zum Namen der Rose«

40 »Am Nullpunkt der Literatur« (dt. Frankfurt [1959] 1981) sieht Barthes schon 1953 den »nouveau roman«.

die Lösung. Man zitiert: »Wie X jetzt sagen würde: ›Ich liebe dich.«⁴¹ Paulus' theologische Arbeit produziert einen Text, in dem »Recht-fertigung« zwar noch alles bedeuten kann, aber auch schon alles bedeutet. Allerdings nicht so, wie Eco meinte, daß ich postmodern eine zweite Naivität des Verstehens herstellen muß, weil ich weiß, Paulus wußte, daß ich seine Liebe zu mir verstehe, wenn ich weiß, was »Rechtfertigung« heißt, und deshalb schreibt er »Rechtfertigung«. Sondern so, wie man eine Liebeserklärung wirklich versteht und beantwortet. Durch alle Anführungszeichen hindurch und alle Zer-gliederung übergreifend wird »Rechtfertigung« wie »ich liebe dich« verstanden werden – wie es ja auch von Paulus und von Luther verstanden worden ist. Daher kann auch am postmodernen Nullpunkt der Literatur die moderne Unlust der Theologen am Text vielleicht wieder durch jene eigentümliche Lust am Text abgelöst werden, die wir als Kinder kannten und die wir bei den Theologen der Umbruchzeiten wiedererkennen.

Roland Barthes, der diese Lust am Text und besonders jene Lust am Sprachzeichen der Liebeserklärung im Auge des postmodernen Tal-funs der Zeichen beschrieb, analysierte auch die Antwort des Gelieb-ten auf das »Ich liebe dich«:

»Ich auch leitet einen Wandel ein: die alten Regeln verfallen – sogar folgendes: daß ich darauf verzichte, dich haben, in Besitz nehmen zu wollen. Kurz eine Revolution – die vielleicht nicht weit von der politischen entfernt ist: denn im einen wie im andern Fall ist, was ich phantasiere, das absolut Neue.«⁴²

Dieses Neue an der Grenze der postmodernen Inhalte und Strukturen läßt sich theologisch nicht prognostizieren, aber doch mit gutem Grund erhoffen. Es läßt die Texte zu Ausgangspunkten wirklich neuen, Schleiermacher würde sagen: divinitorischen Sprachgebrauchs werden. Die missionarische Rede von Gott und das Ja und Nein zu den postmodernen Erscheinungen haben hier ihren Platz. Wo? Jacques Derrida nennt eine zweite solcher Holophrasen, ein Wort, das ebenso wie »ich liebe dich« die Kategorien des modernen hermeneutischen Paradigmas gerade bei genauer Analyse durchbricht: »Es läßt sich ebensowenig noch durch eine Onto-Theo-Eschatologie überprüfen wie durch eine Logik der Ereignisse, so neuartig sie auch sei und welche Politik sie auch verkünden mag.«⁴³ Derrida meint jenes »Komm, Herr Jesus« am Ende unserer Bibel, das auf das »Ja, ich komme bald« Jesu antwortet und von diesem her erst möglich wird (Apk 22,20).

Indem wir wieder neu die semantischen Netze flechten und aufs Neue die alten Texte als Modelle auswerfen in die postmoderne Welt,

41 (it. 1983), München/Wien (1984) 1987, vgl. 78f.

42 Zit. Anm. 10, 141.

43 Zit. Anm. 8, 85.

geben wir jenen Impuls christlicher Liebe weiter, mit dem Paulus seinem Schreiber das Rohr aus der Hand nimmt: »Seht, mit wie gro-ßen Buchstaben ich euch schreibe mit meiner eigenen Hand.« (Gal 6,11)

2. Theologische Medienhermeneutik

a) Kontinuität statt Identität

»Da nun schon viele es unternommen haben, eine Erzählung der Ereignisse abzufassen, die sich unter und zugetragen haben, wie sie uns diejenigen überliefert haben, die von Anfang an Augenzeugen gewesen sind und Diener des Wortes, hielt auch ich es für gut, nachdem ich allem von vorn an genau nachgegangen, es der Reihenfolge nach für dich aufzuzeichnen.«

schreibt der Verfasser des Lukas-Evangeliums dem »hochangesehenen Theophilus«, »damit du die Zuverlässigkeit der Dinge erkennst, über die du unterrichtet worden bist.« (Lk 1,1f) In diese Kontinuitätskette stellen wir uns, wenn wir heute Lukas lesen. Wie so oft führt die Frage: Was bedeutet das genau?, führt die Betrachtung der »Randbe-dingungen«, die das alte Paradigma »ceteris paribus« ausschaltet, um seine Ergebnisse produzieren zu können, tiefer auf den Boden eines neuen, umfassenderen Verstehensmodells. Von hier aus sind dann typischerweise nach der notwendigen Dekonstruktion Konstruktionen möglich, die die alten Modellgrößen abzuleiten gestatten. So lassen sich die Elemente des Zeichenmodells als Stationen eines Orientie-rungsprozesses beschreiben und die Identitätsetzungen der Hermeneu-tischen Theologie als Übersprungshandlungen, die dennoch im Kon-tinuitätsrahmen des christlichen Traditions- als Orientierungsprozesses bleiben.

Müssen wir dabei von den Urszenen ausgehen, die sich uns in den Kapiteln III-V vor Augen stellen? Jesus predigt vom Reich Gottes. In der Neuzeit rekonstruiert man den Ursignifikanten als Ausschluss: Er und nicht Johannes oder Elias; hier und jetzt und nicht irgendwann ist die Sache von Messias und Menschensohn bezeichnet. Das Ursignifi-kat als Bindung: Wenn er spricht und nicht anders ist das Reich Gottes nahe. Jesu Willensakt setzt seine Gegenwart zugleich vor und für das Reich Gottes: Das Ur-Skandalon ist das Ur-Signum. Die erste Über-tragung: Jesu Predigt vom Reich Gottes. Doch auch dann würde mit der ersten Codierung ein Syntagma entfaltet, das den Überlieferungs-prozeß als Muster prägt. Ein materieller Prozeß unterliegt jedem Sinn. Der Text Jesu ist ein Syntagma, das sich in Lautgestalt ablöst von seinem Körper und als Muster eingeht in die Körper der Hörer, unter denen seine Jünger und Jüngerinnen sind. Wer sich die Botschaft aber wirklich »einverleiben« will, muß zugleich sein eigenstes, die Freiheit

seiner Phantasie und seines Begehrens, investieren, und er muß sich dem Fremdesten beugen: Er muß seine Assoziationen an die syntagmatische Folge binden. In der Verarbeitung von »Störungen« an der Umweltgrenze des jeweiligen autopoietischen Systems entstehen Bilder und Sinngestalten, die zwischen der eigenen Erfahrung und dem ganz Neuen, der Intention Jesu auf das Reich Gottes, vermitteln müssen. So orientierte man sich christlich.

Müssen wir daher immer wieder – poststrukturalistisch – von unseiner eigenen modernen-postmodernen Urszene ausgehen, der wir uns im vorigen Kapitel angenähert haben? Für jeden von uns gibt es ein Syntagma und ein Paradigma besonderer Bücher, in denen wir gelesen haben (meine Bibel, meine Bibel). Und es gibt – etwas verschoben dazu – für jeden von uns eine Folge, aber eben auch einen Typus von Lektüren in solchen »Lebensbüchern«: Leseerlebnisse, die uns geprägt haben, weil sich durch sie unser Selbst- und unser Weltbild entscheidend verändert hat. Mir scheint, daß dieser Lektüretypus uns hier und heute sogar in einer ganz besonderen Weise kennzeichnet. Zu anderen Zeiten (und heute vielleicht anderswo) tendierte jedes individuelle Lesen dazu, sich in den kulturellen Kanon hinein aufzulösen, den es einübte. Wir dagegen lesen fast immer in einem individuell gesetzten Fragehorizont. Und dieser erstreckt sich von einem »Was soll ich jetzt damit?« allemal bis zu einer Integration des Lesens und seiner Ergebnisse in eine intellektuelle Biographie, die man formal als fortschreitende Integration von Fragehorizonten beschreiben könnte. Es ist keine Frage, daß dieser Horizont immer schon mit denen der Vergangenheit zu dem *einem* Horizont des für mich und andere hier und jetzt Gültigen »verschmolzen« ist.⁴⁴ Sobald wir aber fragen, wie dies geschieht, und wenn wir dabei in der Perspektive der Poststrukturalisten genau nach dem Vorgang bei der Rezeption eines einzelnen Textes fragen, dann betreten wir hermeneutisches Neuland. Es zeichnet sich die Evolution von Mustern ab, für die in diesem Paradigma die Kategorien fehlen.

Ich sage seit einiger Zeit »wir«, weil man sich durch die hermeneutische Perspektive in eine Gemeinschaft einbinden lassen kann. Es geht – gerade bei der Integration des Historischen – um eine kollektive Gültigkeit von Anschauungen. Niemand liest nur für sich. Aber jeder liest für sich allein. Jeder kann den Platz des Theophilus einnehmen, den Lukas wie am Anfang seines Gesamtwerkes, so auch am Beginn der Apostelgeschichte noch einmal anspricht (Act 1, 1–3). »Ich« weiß auch schon, was Lukas mir dann geben will: »das Evangelium von

Jesus« (1,1 u.ö.; Lk 1,19 u.ö.), und zwar als eine Gabe des »Geistes« (1,2.4 u.ö.; Lk 1,15 u.ö.).⁴⁵ Nur:

»Evangelion aber heysset nichts anderes, denn ein predig und geschrey von der genad und barmhertzigkeytt Gottis, durch den herren Christum mit seynem todt verdienet und erworben, Und ist eyentlich nicht das, das ynn buechern stehet und ynn buchstaben verfasst wirt, sondern mehr eyn mundliche predig und lebendig worti, und eyn sym, die da ynn die gantz welt erschallet und offentlich wirt ausgeschryen, das mans uberal hoeret.«⁴⁶

Und: »Das man aber hat müssen bucher schreyben, ist schon eyn grosser abbruch und eyn gebrechen des geystis.«⁴⁷

Lukas ist so ein Schriftsteller. Beim Lesen »habe« ich nicht das Evangelium, sondern *er* tritt mir zunächst entgegen. Gerade beim individuellen Lektürevorgang sind Christ und Christin eingebunden, sind Teil einer evolutionären, »geschichtlichen«, unumkehrbaren Folge singulärer Konstellationen des christlichen Traditionsprozesses, der wiederum partizipiert an übergreifenden gesellschaftlichen Medienkonstellationen. Wie verhält sich diese Ebenen zueinander? Nur geduldige Rekonstruktion kann hier zu weiterführenden Einsichten führen. – Ich sehe die alten Bilder vor mir: die Evangelisten auf die Eingebungen des Geistes lauschend, die Feder in der Hand. Luther, der junge Luther, hat Recht: Das Geschenk des Geistes läßt sich schlecht auf Flaschen ziehen und paßt nicht recht in die Verpackung der Schrift. Aber dieser Vorgang kennzeichnet die Überlieferung im ganzen. Die Analyse der Lektüre erschließt vom Extrembeispiel der Verschriftlichung aus das christliche Paradigma der Zeichenentzifferung, das durch Jesus selbst konstituiert wird. In der Sprache der (Post-)Strukturalisten: Das Paradigma ist durch ein internes Syntagma charakterisiert. Gegen Bultmanns Verbannung des Historischen Jesus in die »Vorgeschichte der Theologie des Neuen Testaments« gibt zu denken, daß sich dieses Syntagma auch vor Ostern schon vollständig rekonstruieren läßt. »Ostern« verweist auf jenes tieferliegende Paradigma, dem die Ostererscheinungen – in ihrer historischen Einmaligkeit! – zuzuordnen sind.⁴⁸ Von ihm her müßte sich auch ein hermeneutischer Kategorienrahmen ergeben, in dem sich Luthers Schwanken bei der Bewertung der Geistbindung, in die Schrift – gerade in seiner historischen Bedingtheit! – interpretieren ließe.

Dieser Prozeß kann sich zwischen dem Schriftsteller Lukas und mir wiederholen. Er schiebt sich dann zwischen mich und das »Evangelium von Jesus«, das schon vor dem Evangelium Jesu steht. Wir haben

⁴⁵ Vgl. auch o. Kap. V.3 (zu Act 8,35.40 bzw. 8,29.40).

⁴⁶ Luther, WA 12, 259 (Epistel Sancti Petri gepredigt und ausgelegt [1523]).

⁴⁷ WA 10 I, 627 (Kirchenpostille [1522]).

⁴⁸ Vgl. o. Kap. IV.

⁴⁴ Vgl. Hans Georg Gadamer, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (Hermeneutik 1), Tübingen (1960)⁵1986 (GW 4), 285f.

im einzelnen verfolgt, wie professionell der Schriftsteller Lukas seine Codierungen setzt. Er wählt aus, schafft Einheiten, setzt und kombiniert Bilder, fixiert Bedeutungen durch poetische Inventionen – jeder muß dies in sich nachschaffen, der seine Sache verstehen will. Der Vorgang der Verschriftlichung akzentuiert dabei Randerscheinungen mündlicher Tradition so, daß man daraus qualitative Unterschiede durchaus ableiten kann. So geht die Körperlichkeit des Evangelisten ein in das Medium der Schrift. »Geschrei« und »lebendiges Wort« sind verstummt, wenn niemand sie mehr in sich neu erklingen läßt. Rückfragen an den Text bleiben stumm, wenn nicht – in der Nachfolge des äthiopischen Kämmerers – das Gespräch über das Gelesene gesucht wird. Sobald sich aber jemand in die Nachfolge des Lukas begibt und sich einreißt in die Kette derer, die nun erst einmal sklavisch Wort für Wort oder sogar Buchstabe für Buchstabe »Lukas« reproduzieren, die sich also zunächst und vor allem andern der Kontrollinstitution Schrift unterstellen, dann wird auch immer wieder die Gefahr reproduziert, daß die Ausschließungen und Beschränkungen des Schriftstellers für die Sache selbst eintreten, die eigentlich eben »als Geschrei« und »öffentlich« und »in der ganzen Welt« laut werden sollte.

Dies ist nicht nur das ganz besondere Ende einer im Laufe der Zeit vielfältig mutierenden Kette der Signifikanten, einer Transformation der Medien – von der Leiblichkeit Jesu über seine Rede, das Hören und Weitererzählen seiner Jünger, das erste Schreiben und Lesen, das Abschreiben und Lesen bis hin zu mir, der ich jetzt »Lukas lese« –, sondern dies ist eben auch die Fortdauer des Skandalons, jenes ewigen Quid pro Quo, in dem immer wieder neue Muster in ihrer Materialität, Geschichtlichkeit, Ausschließlichkeit sich vor die Sache stellen, vor die sich schon Jesus gestellt hat: die Nähe Gottes, die der Zeichen bedarf und sie doch nicht zu dulden scheint – die jedenfalls diesen Prozeß nicht hat zur Ruhe und an sein Ende kommen lassen. Kierkegaard hat ja gezeigt, wie die »Augenzeugen« den Nachfolgenden nicht den Anstoß nehmen, sondern gerade durch ihr Zeugnis selbst zum Skandalon werden, wie dessen Überwindung aber beide einreißt in das Paradigma der »Gleichzeitigen in des Glaubens Autopsie«. D.h. immer wieder folgt dem Skandalon des Kreuzes, der Erfüllung und der Chiffre der Geschichtlichkeit Jesu ein neues Ostern und ein neues Pfingsten. Eben dies ist der Inbegriff jenes Paradigmas, das ich am Beginn der Lektüre erkenne: In ihm wiederholen sich stets Karfreitag, Ostern und Pfingsten, wo dann der Geist jenes Skandalon überwindet und mächtig wird in der Erneuerung des ursprünglichen Zeugnisses von der Nähe Gottes.

Was bleibt also nach einem Zerfall des modernen Paradigmas Hermeneutischer Theologie? Herausgeworfen aus der Illusion einer zweiseitigen Subjekt (gar dem ursprünglichen) und Subjekt vermittelnden Geschichte der Identität christlichen Sinns finden wir uns wieder auf

dem harten Boden des christlichen Traditionsprozesses. Freilich ist dies der Boden eben der Realität, über den schon der Mann Jesus aus Nazareth gegangen ist, und während wir nicht einmal mehr sagen dürfen, daß jenes unzerreißbare Band, das uns mit ihm verknüpft, die Kette der Signifikanten ist (denn dann würden wir das Zeichenparadigma unbefragt voraussetzen: während uns die alten geisteswissenschaftlichen Sicherheiten der modernen Theologie eine nach der anderen aus der Hand geschlagen werden, werden wir im Übergang vom alten zum neuen Paradigma zunächst darauf geführt, unser Augenmerk auf die mediale Kontinuität des christlichen Traditionsprozeß zu lenken, ehe wir vorschnell Identitäten festsetzen, an denen wir uns und andere orientieren.

Schon am Anfang steht Jesus als Gestalt zwischen oraler und literaler Tradition quer zu gewohnten hermeneutischen Vorstellungsmodellen. Wer hier nur die Begegnungsgebundenheit und die aktualistischen Momente beachtet, übersieht den situations- und zeitübergreifenden Aspekt von traditionssprengenden Vorgängen, in denen auch intersubjektive, ja objektive Wahrheitsansprüche und -kriterien eingepreßt werden. Nur werden – trotz aller Bemühungen – eben nicht gleichbleibende Informationen über etwas Gleichbleibendes »draußen« mit Hilfe eines konventionalisierten Regel- und Zeichensystems vermittelt. Dies ist die semantische Fiktion des Beobachters. Rekonstruieren wir jedoch modellhaft von einer zweiten Beschreibungsstufe aus, was er »wirklich« sieht, so müssen wir entlang der Traditionslinie die materielle Kontinuität einer Mustervermittlung – vom Historischen Jesus zu uns – unterscheiden von dem autopoietischen Rearrangement der Menschen, die diese Muster jeweils verarbeiten. Das Christusparadigma als kennzeichnendes Orientierungsmuster des christlichen Traditionsprozesses ist also einerseits zu bestimmen als das, was in jenem einen kontinuierlichen Traditionsstrom vom damals bis heute immer wieder in medialer Vermittlung überliefert worden ist und diesem evolutionären Prozeß seine unverwechselbare Gestalt gibt. Andererseits entsteht es immer wieder neu als spontane Reaktion auf diese Überlieferung, und muß dann zunächst als Selbstorientierung verstanden werden. Es verwirklicht sich als unableitbar individuelle Gestalt im Lebensprozeß.⁴⁹

Erst vor dem damit gesetzten theoretischen Hintergrund läßt sich die religiöse Identitätsbildung qua Lehrgestalt in ihrer Eigentümlichkeit erfassen. Wie wir gesehen haben, ist in der Semilateralität die traditio-

49 Weitere kategoriale Bestimmungen müssen außerhalb der Prolegomena in der Christologie entfaltet werden. Sie führen in Abhängigkeit von den je festgehaltenen aktuellen Unbeliebigkeiten zu ästhetischen, d.h. wahrnehmungsabhängigen Gestaltkriterien des Integration und der Ausgrenzung. Zur Durchführung sei vorläufig (wegen der vielfältigen Analogien, die sich von einem anderen Paradigma aus ergeben) auf Schleiermachers »Glaubenslehre« verwiesen; vgl. u. 3.c.

nale kulturelle Orientierung durch Überlagerung personal appräsentierter Muster durchbrochen (aber eben nicht vollständig ersetzt) durch den kontrollierenden Bezug auf einen zweiten Musterspeicher: die heilige Schrift. So prägt sich dem Individuum gleichzeitig mit den Grundmustern der Tradition jene eine, sagen wir ruhig: erkenntnis-kritische Differenz ein, die wir durch dieses ganze Buch hindurch immer wieder in ihrer Genese und Funktion für den christlichen Traditionsprozeß betrachtet haben. Religiöse Identitätsbildung unter dem Einfluß der Schrift impliziert immer die Möglichkeit, sich gerade identifizierend vom Face-to-face-Zusammenhang der oralen Überlieferungskultur distanzieren zu können. In dieser Differenz setzen sich Individuum und soziales System wechselseitig voraus, oder: »Sinn ermöglicht die Interpenetration psychischer und sozialer Systembildungen bei Wahrung ihrer Autopoiesis«, wie Luhmann in der Verarbeitung der biologischen Erkenntnislehre Maturanas sagt.⁵⁰

Gegen beide ist kritisch einzuwenden, daß die Bestimmtheit und Unbeliebigkeit, die Gestalthaftigkeit von Individuum, Gesellschaft, Geschichte und Evolution methodisch abgearbeitet, statt in universalen Systemen durchdekliniert werden müssen. Daher habe ich – gerade weil es mir um christliche Orientierung hier und heute ging – so lange wie möglich die singulären Differenzen aus der Anfangssituation des Christentums im Auge behalten; zumindest als kritisches Korrektiv bei der Kategorienbildung. Entlang einer unumkehrbaren Verlaufsrichtung bilden sich um die Zeitenwende religiöse als geschichtliche Individualitäten immer auch als gestaltbildende Grenzbeziehungen innerhalb der weiten Muster-Topologie des zwischen Semi- und Fast-Literalität schwankenden Hellenismus. Wir haben versucht zu rekonstruieren, wie Jesu Jüngerinnen und Jünger in seiner Nachfolge und gleichsam seinen Körper suchend selbst wie er über Grenzen gehen, wo sie ihn dann auch in neuen Mahlgemeinschaften finden können. Aber in seiner Nachfolge gab es auch christliche Schreiber, Briefautoren und Schriftsteller; Paulus ist so zum »Begründer einer christlichen Theologie geworden«.⁵¹ Der wohl auch literarisch archaisierende Wanderradikalismus der Jesusbewegung auf der einen, die Brief- und Buchkultur des Paulus und des Lukas mit der Tendenz zur Welt- als literalen Religion auf der anderen Seite, dazwischen der Chiasmus zwischen starkem Kontrollbedürfnis und wachsender literarischer Produktion, vor allem in der apokalyptischen Literatur – sie verweisen auf psychisch-soziale »Interpenetrationen«, die insgesamt quer zu gewohnten hermeneutischen (wie sozialwissenschaftlichen) Kategorien stehen.

50 Zit. Anm. 13, 297.

51 Rudolf Bultmann, »Theologie des Neuen Testaments (1958) durchges. und erg. von Otto Merk, Tübingen 1984 (UTB 630), 188.

Paulus war Lehrer, dessen Autorität vom Gewicht seiner Gründe her hinterfragt wurde, von Anfang an, in und außerhalb seiner Gemeinden. Und doch wird er in den christlichen Kirchen auch als Lehr-Gestalt verehrt, ebenfalls von Anfang an. Er wurde zum Heiligen, er wurde zur Ikone, zur Statue, zum Bild, zum Typus von Päpsten. Kinder tragen seinen Namen; auch so hat er orientiert. Eben als diese Doppelgestalt konnte er in der Reformationszeit zur Übergangs-gestalt für etwas wiederum Neues werden. Bedenken wir, wo hier Konstanten und wo Variablen sind, dann zeigt sich eine vielleicht ambivalente, aber in jedem Fall nicht oberflächliche Berechtigung der heute durchgängig zu beobachtenden exegetischen Konzentration auf den Überlieferungsvorgang. Wenn wir kritisch die Geschichte der Überlieferung schreiben, statt uns gleichsam einzuschwingen in die geträumten Überlieferungen – mögen diese nun als »Wahrheit« oder als »Geschichte« oder sonstwie daherkommen –, dann mögen wir zwar zunächst gegen die Intentionen der Autoren verstoßen und die Traditionen durchbrechen, die sie inaugurierten. Aber wenn wir im Interesse gegenwärtiger Orientierung kontrollierend zurückgreifen auf materiell fixierte Traditionsmuster, verfahren wir nicht anders, als sie einst verfahren sind – und nicht anders als einst Jesus selbst.⁵²

Verweist dieser kritische Algorithmus also direkt auf die Konstante christlicher Identität? Setzt sich die biblische Revolutionskette einfach fort in einer Kette medialer Revolutionen? Wir müßten dann nicht nur, wenn wir zurück- und uns umblicken in der Gegenwart, einerseits in Frage stellen, ob das Christusparadigma überhaupt in oralen Kulturen hinreichend impersonalisiert werden kann. Dies würde heute äußere Mission (in schriftlosen Kulturen) ebenso wie innere (z.B. religiöse Vorschulerziehung) in Frage stellen und Fragen stellen an unsere religiöse Identität, denn wir sind eine alt gewordene Missionskirche. Zu fragen ist, ob das Christusparadigma nicht derart an eine schrift-kontrollierte Vermittlung gebunden ist, daß es zugleich beschränkt ist auf den Bereich der Schriftreligionen.⁵³ Zu denen hätten wir dann – mutatis mutandis – auch die klassische griechische Philosophie zu zählen, so daß sich eine präzise Bestimmung des von Jacques Derrida im Anschluß an Martin Heidegger beschworenen »Logozentrismus« als Problemanzeige nahelegt.⁵⁴ Schriftreligion als die zum universalen Paradigma gewordene Selbstideologisierung des Schriftsystems gegenüber einer mündlichen, »mythischen« Überlieferungskultur. Da dies auch eine Abgrenzung gegenüber allen Kulturen impliziert, die jenes System heute in Frage stellen (wie die aktuellen mythischen Reprisen)

52 Vgl. o. bes. IV.2.

53 Einige Aspekte dieser Frage beleuchten die Beiträge in: Offenbarung durch Bücher? Impulse zu einer »Theologie des Lesens«, hrsg. von Walter Seidel, Freiburg/Basel/Wien 1987.

54 Vgl. bes. Grammatologie, zit. Anm. 1, 173.

oder die es modifizieren und vielleicht überwinden (wie die elektronischen Medien), sollten wir diese Herausforderung mit hineinnehmen in die Rekonstruktion unserer religiösen Gegenwartssituation. Sie wird dann zu einer vertieften Frage nach der paradigmatischen Funktion der Medien im christlichen Traditionsprozeß.

b) Das Muster und die Medien

Gestaltlosigkeit scheint das eigentliche Kennzeichen des technisch vermittelten Christusparadigmas der Moderne zu sein. Doch in Wahrheit ist dieses nur für die moderne theologische Metasprache durchsichtig geworden auf das in Geltung stehende Paradigma der Moderne; es ist Inbegriff des Wahren, Guten, Gültigen geworden und wird für die moderne theologische Reflexion ununterscheidbar von den einzelnen Gestalten, die sie sich erschließt. Schon das ist wohl – wie gesagt – nur aussprechbar, weil sich eine erneute Verschiebung im konsensuellen Milieu anbahnt, die das gültige als ein bestimmtes Paradigma kenntlich macht. Die sinnstiftende Differenz zwischen Kultur und Natur ist abgelöst worden und aufgehoben in der zwischen Gesellschaftssystem und Umwelt⁵⁵, die ganz andere Bezüge und Identitäten zu thematisieren erlaubt. Parallel dazu löst sich die Koppelung aller, auch der technischen Kulturmuster an die Speicherung durch die mechanisierte Schrift. Die naturwissenschaftliche Ausbildung enthält immer weniger historische Elemente und wird immer mehr zur Anpassung an das Milieu technisch-industrieller Laboratorien, die im ganzen zum kulturellen Speicherspeicher werden.⁵⁶ In der modernsten Roboterfabrik der Welt, bei Fanuc am Fuße des Fudschijama, gibt es bereits keine Bibliothek mehr. »Meine Leute brauchen keine Bücher«, sagt der Leiter dieser Fabrik. »Wenn Ingenieure lesen, können sie nichts Neues entdecken. Wenn sie an der Vergangenheit hängen, können sie die Zukunft nicht erfinden.«⁵⁷

Mit einem gewissen Recht konnte man das Buch den Computer des 15. Jahrhunderts nennen – aber dann wird schlagartig deutlich, daß der Computer heute die Ablösung der Schrift durch die elektronische

Musterspeicherung signalisiert. Dies tritt durch den graphischen Zugriff auf Genmuster-«Bibliotheken», durch die analogen Steuerungstechniken nur an die Oberfläche, und es wird eher in ein exotisches Licht getaucht durch die ersten Experten-Systeme, die direkt auf Sprachmuster reagieren. Die »künstliche Intelligenz« der Computer war immer schon unsere externalisierte natürliche Intelligenz⁵⁸. Sie deutet eher das Ende eines Übergangszeitalters an, das man zugleich als technisch ermöglichte volle Literalität wie als literal noch gebundene Semi-Technizität kennzeichnen könnte. Insofern verweisen die Computer auf das, was die elektronischen Medien im Kern sind: Musterspeicher; und diese weisen über das, was die Computer gerade lernen – Gestalten zu erkennen und zu produzieren –, voraus auf das, was sie noch werden können: biotechnisch externalisiertes Leben.

Solche Konfigurationen, die als Gestalten erkennbar und ansprechbar werden, verschwinden immer wieder im Nebel unvorhersehbarer Entwicklungen. Das im Vordergrund Erkennbare reicht aber aus, um innerhalb des hier skizzierten theologischen Paradigmas die Veränderungen unserer elektronischen Medienlandschaft in eine Beziehung zu denjenigen Problemen christlicher, ja religiöser Identität zu setzen, die viele von uns bedrücken. Die Bücher Neil Postmans: »Das Verschwinden der Kindheit« und: »Wir amüsieren und zu Tode« mit dem Untertitel »Urteilsbildung im Zeitalter der Unterhaltungsindustrie« (natürlich in der Tradition der Torontoer Schule) machen das elektronische Zeitalter für Entwicklungen verantwortlich, in denen die Voraussetzung christlicher Identität gefährdet zu sein scheint.⁵⁹ Dabei geht es im Kern nicht um intellektuelle Fähigkeiten. Aber die Rechtfertigungslehre scheint ein reifes Ich im Sinne Freuds voraussetzen, das Fernseh- und Computerzeitalter scheint dessen Reifung zu verhindern. Die moderne Theologie denkt das theologische Subjekt gleichzeitig als verantwortungs- und diskursfähig. Der postmoderne »neue Sozialisationstyp«, der jetzt zum Yuppie herangewachsen ist, fällt durch alle ihre Begriffsnetze – ganz zu schweigen von praktisch-theologischen Orientierungen in dieser schwierigen Situation.⁶⁰

58 Vgl. dazu etwa die plastische Einführung von Douglas R. Hofstadter, Gödel, Escher, Bach. Ein Endlos Geflochtenes Band (am. 1979), Stuttgart (1985) 21989. 59 Beide zit. in Anm. 4.

60 Mit welchem Typus von Schwierigkeiten Theologie und christliche Verkündigung hier kämpfen, zeigt das Dilemma neokonservativer Politik. Das freie Spiel der Kräfte, das sie favorisiert, produziert eben jene Medienwirklichkeit, deren Ergebnisse, vom Dauerfernsehen bis zum Horrorvideo, ihre proklamierten Moral- und Wertvorstellungen untergraben. Schlummer: Wenn die Theorien über die Sozialisation durch die neuen Medien stimmen, dann werden die so sozialisierten niemals die leistungsorientierten und verantwortungsbewußten, notfalls verteidigungsbereiten Familienväter und -mütter, die im neokonservativen Gesellschaftsbild vorausgesetzt sind. Allenfalls manipulierte Wähler und fanatisierte Mini-Rambos ließen sich so produzieren (vgl. Jochen Schulte-Sasse, Der Angriff auf Libyen und Hands Across America als Postmoderne Ereignisse, kultuRRRevo-

55 Vgl. Niklas Luhmann, Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?, Opladen 1986. Luhmanns Rat, die christliche Religion möge in den ökologischen Orientierungsschwierigkeiten »(festhalten) an der durch Jesus gelebten und bezeugten Sicherheit des Begleitetseins durch Gott« (195), sollte allerdings ergänzt werden durch eine Aufforderung an die Theologie, diese Sicherheit auch geltend zu machen in einem Plädoyer für Unbeliebigkeiten quer durch Luhmanns Systemdenken hindurch. Als konkurrenzfähige Grunddifferenz bietet sich die Unterscheidung von paradigmatischen und syntagmatischen Orientierungen an (vgl. o. Kap. VII.1).

56 Vgl. Karin Knorr-Cetina, Die Fabrikation von Erkenntnis. Zur Anthropologie der Naturwissenschaft, Frankfurt 1984.

57 Tiziano Terzani, Es gibt in der Welt nichts Vergleichbares. Über die japanische Roboterfabrik Fanuc am Fudschijama, Spiegel 40, 1986, Nr. 33 (vom 11.8.), 114.

Problemmustern dieser Art sollten von Kassandrarufern unterschieden werden, die aus dem Lager hermeneutischer Theologie herüberschallen. Was gerade nicht bedeutet, daß jene Probleme nicht ernstgenommen werden müßten. Aber eine »Theologie des Wortes« oder eine »Schrifttheologie«, die jetzt schwindende Möglichkeiten »eigentlichen Verstehens« beklagen – sie sind ja nicht nur monomedial beschränkt, so daß sie mediale Verlagerungsmöglichkeiten von Mutschern innerhalb des christlichen Traditionsprozesses nicht erkennen können. Die hermeneutische Theologie verfügt überhaupt nicht über einen paradigmatisch fundierten Medienbegriff.⁶¹ Im Paradigma theologischer Hermeneutik lassen sich hingegen Kontexte erkennen, Differenzierungen durchführen und Perspektiven werden sichtbar, von denen her sich theologisch-hermeneutische Erwartungen, Befürchtungen und Strategien rational diskutieren lassen.

Ich möchte auch vor diesem Hintergrund einige Aspekte festhalten, die zur gegenwärtigen Orientierung beitragen können. Die Neuzeit hat klar einzugrenzende Probleme mit der Gestaltwahrnehmung und -trädierung. Sie gehören in den größeren Rahmen »Theologischer Arbeit in der Wendezeit« und können von der Theologischen Hermeneutik immerhin diagnostiziert werden. Obwohl diese Aufgabe bis in die jüngste Zeit immer wieder den Geisteswissenschaften zugespielt worden ist und dort auch aufgegriffen wurde – als »Verstehen« einer Ganzheit im Unterschied zu ihrer »erklärenden« Analyse –, entzieht sich hier die wahrnehmungsschulende und formprägende Orientierungskraft der Traditionsmuster dem theoretischen wie praktischen Zugriff. So wird für die neuzeitliche Theologie Jesus zum Christus als Führer zu oder eigentlich nur als Leitstern persönlicher Gewisheit, Wahrheitsfähigkeit und für das Streben zum Guten.

Dies steht in einer eigentümlichen Spannung zu den Inhalten, an denen sich unter modern-theologischen Bedingungen das Christusparadigma als individualisiertes Regulativ transzendentaler Ideen zu bewähren hat. In der Welt der Christen heute wachsen nämlich die Objektbereiche von Geistes- und Naturwissenschaften immer mehr zusammen, und zwar indem die Ergebnisse freier Handlungen als mediale Prägnanzen notwendige Bedingungen von Folgehandlungen werden. Aber natürliche und technische »Objekte« zeigen sich ja überhaupt nur als Antworten auf die mathematisch-axiomatischen und konstruktiv-kreativen Entwürfe des Menschen, eben seines Geistes. Und umgekehrt ist genau diese Korrespondenz der tiefste, weil meta-biologische Ausdruck unserer Naturverbundenheit. Jesus ist so – wie

lution Nr. 15, 1987, 32-39).

⁶¹ Vgl. etwa die dann konsequenten Theologisierungen schon der bloß medialen »dreifachen Gestalt« des Wortes Gottes in KD I.1 (1932), 4f; hier ergeben sich Parallelen zu den Hypostasierungen der Postmodernen in der Nachfolge Heideggers (vgl. z.B. o. bei Anm. 54).

wir gesehen haben – in der Neuzeit zum Christus jenes Paradigmas der »zwei Kulturen« geworden, dessen bestimmte Umrisse heute sichtbar werden – was sicher schon Ausdruck eines neuen Übergangs ist. Sein Rahmen heißt Evolution in jener die Naturwissenschaften voraussetzenden Tiefendimension, die Teilhard de Chardin und Whitehead visionär erschlossen haben.⁶² Am deutlichsten greifbar wird jene Gestaltbarkeit des Gesamtprozesses, der zwischen Natur und Kultur vermittelt, in der Entwicklungsgeschichte der Technik. Sie ist der evolvierende Rahmen externalisierter Hypothesen, als dessen Antworten Kultur und Natur dann gesellschaftlich real werden. In diesem Kontext sind Bücher und Instrumente mit uns ko-evolvierende Musterspeicher an der kulturellen Grenze, die unseren Umweltbezug stabilisiert. Semi- und auch bloß handwerklich-literal vermittelte Traditionen werden ausgegrenzt durch die bereits quasi-naturhaft vorgegebenen Resultate und Voraussetzungen einer technisch sich konkretisierenden und daher geschichtlichen Beziehung zwischen Kultur und Natur. Die religiöse Identitätsvermittlung am Beginn der Neuzeit trennt sich nicht allein und nicht vor allem durch die neuen »Diskurse« von Vernunft, Freiheit, Geschichte, Existenz und Verantwortung von traditionellen Autoritätsverhältnissen.

Daraus sind Folgerungen für das theologische Paradigma zu ziehen, in dem sich Identitäten und Differenzen christlicher Traditionsvermittlung erkennen und denken lassen. Das Christusparadigma vermittelt sich als Muster in einer Grenzschrift zwischen einem Individuum und seiner Umwelt, in der es wieder andere Individuen gibt. Eben für diesen ko-evolvierenden Kontaktbereich zwischen autopoietischen Einheiten möchte ich im Anschluß an Maturana den Ausdruck »konsensuelles Milieu« vorschlagen.⁶³ Dies ist der Bereich Theologischer Arbeit. Ich entnehme ihm für das Paradigma Theologischer Hermeneutik die Definition, die jetzt, nach Abschluß des Konstruktionsvertrags, ihren Zweck erfüllen kann:

Medien sind gestaltbildende Musterspeicher im konsensuellen Milieu. In der Regel überlagern sich verschiedene Medien zu einem

⁶² Vgl. dazu: Stefan Niklaus Bosshard, Erschafft die Welt sich selbst? Die Selbstorganisation von Natur und Mensch aus naturwissenschaftlicher, philosophischer und theologischer Sicht, Freiburg/Basel/Wien 1985 (QD 103).

⁶³ Dies ist nicht mit der von (Habermas und) Karl-Otto Apel entfalteten Konzeption »konsensueller Kommunikation« zu verwechseln: »Ein konsensueller Bereich ist ein Bereich ineinander greifender (verzahnter oder einander auslösender) Zustandssequenzen, der durch ontogenetische Aktionen zwischen strukturell plastischen zustandsdeterminierten Systemen erzeugt und bestimmt wird ... Lebende Systeme erzeugen konsensuelle Bereiche durch die Aufrechterhaltung ihrer lebendigen Organisation« (Die Organisation des Lebendigen: eine Theorie der lebendigen Organisation (1970), in: Humberto R. Maturana, Erkennen. Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit. Ausgewählte Arbeiten zur biologischen Epistemologie, Braunschweig/Wiesbaden (1982) ²1985, 138; vgl. z.B. a.a.O. Biologie der Sprache: die Epistemologie der Realität (1978), bes. 255-263: »Sprache und konsensuelle Bereiche«).

Konsensualitätssystem, das sich gerade durch seine internen Differenzen stabilisiert, d.h. durch die Abgrenzung zwischen verschiedenen Übermittlungs- und Speicherungssystemen. In diesem Sinne sind von der Körperoberfläche über die Sprache, die Schrift und die Technik heute alle Medien auch an der christlicher Identitätsbildung beteiligt. Und vor diesem Hintergrund werden nun auch die elektronischen Medien, die zunehmend unsere kulturelle Gegenwartssituation bestimmen, zum Thema christlicher Theologie.

Jene paradigmatisch verankerte Mediendefinition erlaubt zu unterscheiden zwischen Traditionsspeichern und Traditionsmustern. Da es möglich ist, daß ein Muster in verschiedenen Medien, aber auch verschiedene Muster von einem Medium gespeichert werden, besteht die Möglichkeit, daß das Christusparadigma als Grundmuster christlicher Tradition sich zwar einer singulären Medienkonstellation verdankt, sie in gewisser Weise auch abbildet und selbst speichert, aber dennoch nicht daran gebunden ist. Dazu muß ferner unterscheiden werden zwischen dem paradigmatisch grundlegenden Medienbegriff (»Musterspeicher«), der Möglichkeit, von hier aus kollektive Musterspeicher als gesellschaftliche Leitmedien zu bestimmen (wie Schrift, Buchdruck, elektronische Medien) und dem Sprachgebrauch, der institutionalisierte Musterspeicher unserer Gegenwart wie Presse, Rundfunk oder Fernsehen als z.B. »Print-«, »audiovisuelle« oder »neue« Medien bezeichnet. Man kann hier durch spezialisierende Überdeterminierungen zu einem Sprachgebrauch kommen, der innerhalb des erkenntnisleitenden und alle diese Bereiche erst angemessen erschlüssenden Paradigmas Äquivalenzen ausschließt.

Dann ist es aber auch möglich, wie sich als Ergebnis der voranstehenden Dekonstruktionen immer wieder im Ansatz gezeigt hat, vom Paradigma Theologischer Hermeneutik aus die relative Berechtigung der modernen semiotischen Unterscheidungen anzuerkennen (als Stationen des Orientierungsprozesses) und auch, was durch unsere Schlußbetrachtungen immer deutlicher in den Mittelpunkt des Interesses rückt, von der relativen Berechtigung »moderner« hermeneutisch-theologischer Befürchtungen her den Punkt zu erkennen, wo die Verteidigung des vergehenden Paradigmas ideologisch und hysterisch wird und den Blick auf die Realitäten: die realen Risiken und Chancen verbaut. Auch in dieser Weise wäre die Moderne und besonders das moderne Paradigma Hermeneutischer Theologie in der Postmoderne und besonders im Paradigma theologischer Hermeneutik gut »aufgehoben«.

c) Das Medium ist nicht die Botschaft

Das Medium ist also nicht die (Frohe) Botschaft (»message«) – es ist aber auch nicht nur (Seelen-)»Message«, wie McLuhans Wortspiele

andeuten.⁶⁴ Aber allerdings: Medien bestimmen das theologische Paradigma. Der Wechsel des gesellschaftlichen Leitmediums zieht den Wechsel des theologischen Paradigmas nach sich. Das Christentum ist, wie die anderen Hochreligionen auch, in einer semiliteralen Gesellschaft entstanden. Jesus Christus ist Lehr-Gestalt, d.h. das Christentum ist konstituiert durch den Doppelaspekt von traditionaler (face-to-face) und schriftvermittelter Einprägung von Traditionsmustern. In der Traditionsgeschichte des Christentums wird dann durch das Leitmedium Schrift (ewige) »Wahrheit« (λόγος; verbum, veritas) konstitutiv für das theologische Paradigma. Mit dem Leitmedium Buchdruck und den anderen Möglichkeiten mechanischer Musterproduktion (Tabellen und wissenschaftliche Instrumente) wird jener Leitbegriff am Beginn der Neuzeit abgelöst durch »Person« (Subjekt) und »Freiheit« (Reflexion). Vielleicht wird als nächstes »System« diese Funktion haben. Das neuzeitliche Wahrheitsbewußtsein hat sich jedenfalls einseitig noch unauf löslich an empirische, d.h. jede Schriftwahrheit ihrerseits verifizierende Verfahren gebunden. Dieses Wahrheitsbewußtsein ist naturwissenschaftlich geprägt; rein theologische Wahrheiten müssen seitdem als geisteswissenschaftliche, streng genommen sogar nur noch philologische Sonderwahrheiten langsam vertrocknen.⁶⁵

Das Spätere überlagert in dieser medial gesteuerten Evolution das Frühere und verdrängt es nur so, wie die Sprache die Körpermuster überlagert und wie durch die Schrift die Face-to-face-Überlieferung als mythisch und abergläubisch verdrängt und denunziert wird. Der gegenwärtige Verstehenshorizont christlicher Traditionszeugnisse läßt sich also zur einen Seite hin nur bestimmen, wenn der reformatorisch-neuzeitliche Ursprung unserer Gegenwart auch medial begriffen wird. Dieses Begreifen bedeutet aber zur anderen Seite hin, das traditionelle hermeneutische Unternehmen insgesamt in Frage zu stellen. Versuche, das Religiöse (das Christliche) hermeneutisch, symbolisch oder als »Sinn« zu erfassen, sind an das neuzeitliche Paradigma Hermeneutischer Theologie gebunden. Daß wir im Übergang zum elektronischen Medienzeitalter sind, mußte also Konsequenzen für das theologische Paradigma haben. Es ist zu erwarten, daß dabei wieder Ambivalenzen aufbrechen. In der Übergangssituation wird der christliche Traditionsprozeß zwischen unbekannteren Risiken und neuen Chancen seinen Weg finden müssen.

64 Vgl. Die magischen Kanäle, zit. Anm. 3, 17-31; ders. / Quentin Fiore, Das Medium ist Message (am. 1967), Düsseldorf/Wien 1984; ders., The Man and his Message, 1989; The Medium and the Messenger, 1989.

65 Im Rahmen solcher Fragestellung beschreibt Herbert Stachowiak »Modell und Wirklichkeit« (in: Abschied von der Wirklichkeit. Leben zwischen Denkmätern und Denkmodellen, hrsg. von Joachim Schmidt, München 1988, 64-78). Dann bestätigt sich u.a. (a.a.O. 67f), daß der Mythos durch Schrift gemachte Unmittelbarkeit ist (vgl. o. Kap. II) – und zwar in einer (Peircischen) semiotischen Konstellation als »Drittheit in Erstheit« (vgl. o. Kap. I).

Die »Medien« im umgangssprachlichen Sinn haben in dieser Situation faktisch die Funktion gehabt, die paradigmatische Isolation der Theologie als Geisteswissenschaft in der Moderne zu durchbrechen.⁶⁶ Durch die Wahrnehmungsleistungen einzelner und indem sie die Wahrnehmungsleistungen der Propheten heute in den theologischen Diskurs einbringen, halten sie zunächst die immer wieder neuen lebensweltlichen Konstellationen fest, gegenwärtig natürlich vor allem die Risiken, in die uns die naturwissenschaftlich-technische Dynamik unserer Weltgesellschaften hineinführt. Die moderne Theologie erhält dadurch ihre Themen. Die Medien verhindern, daß sie durch Tautologien in neuen Konstellationen ungewollt ständig neue Themen produziert und dadurch christliche Desorientierung produziert. Die Medien initiieren – in der BRD meist durch die Evangelischen und Katholischen Akademien vermittelt – die flexible Anpassung der theologischen Forschung. Die Theologie überlebt dadurch gesellschaftlich, aber um welchen Preis? Die Unwilligkeit, mit der sie alle Fragen einst aufgenommen hat, die sie heute bewegen, zeugt davon, daß die Unruhe durch die Medien ihr über lange Zeit die eigene produktive Unruhe erspart hat. Sie hat nicht aus eigener Kraft die Kluft zwischen ihrer phänomenologischen Wahrnehmungs- und ihrer meist transzendental-analytischen Komponente überwinden müssen. Sie hat schon gar nicht ihre interne modern-hermeneutische, d.h. semiotische Wahrheitskonstellation in Frage gestellt, in der die empirischen, positivistischen und naturwissenschaftlichen Wahrheiten nur negativ zur »eigentlich« theologischen Wahrheit des Sinns definiert und nur gebrochen darauf bezogen sind.

Das Abarbeiten an konkreten Überdeterminationen zur Vermeidung von Äquivokationen im Medienbegriff könnte eine Möglichkeit sein, zu einem paradigmatisch tiefgelagerten Verständnis theologischer Arbeit vorzustoßen. Die Auswirkungen der Trennung sind offenkundig. Unter der gänzlich unrealistischen Erwartung, »draußen« medial rezipiert zu werden, erhöhen theologische Papiere oft sinnlos den Komplexitätsgrad theologischer und kirchlicher Selbstorientierung und

66 Vgl. als grundlegende kirchliche Verlautbarungen zum einen die 1971 (im Anschluß an das Konzildiktet »Inter Mirifica«) erlassene Pastoralinstruktion *Communio et Progressio* über die Instrumente der sozialen Kommunikation, komment. von Hans Wagner, Trier 1971 (NKD 11), zum anderen den Publizistischen Gesamtplan der Evangelischen Kirche in Deutschland, vorgelegt von der Kammer der EKD für publizistische Arbeit, Gütersloh 1979, und dazu Bernhard Häring, *Der Weg des Menschen zur Wahrheit und Liebe (Frei in Christus, Bd. 2)*, Freiburg/Basel/Wien (1980), Sonderausg. 1989, 155–195 (»Ethik der Kommunikation«); Hans A. Bausch / Alfons Auer / Günter Virst, *Zur Ethik der Informationsmedien, in: Wege ethischer Praxis (Handbuch christlicher Ethik, Bd. III)*, Freiburg/Basel/Wien und Gütersloh 1982, 531–556. Einführung und Überblick bieten die Studienbegleitbriefe des Funkkollegs Medien und Kommunikation. Konstruktive von Wirklichkeit, Weinheim/Basel 1990/1991 (Lit.). Institutionell vermittelt Information das Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik (gep) mit der angeschlossenen Christlichen Presseakademie (cpa), beide Frankfurt.

werden dabei immer zahl- und umfangreicher. Interessanterweise werden aber ausgerechnet die theologischen Begründungen kirchenpolitischer oder kirchlich-ethischer Entscheidungen, die »drinnen« am meisten Arbeit und Ärger produzieren, in den Medien so gut wie gar nicht rezipiert. Die bislang nur systematisch-theologische Reflexion auf die Medien als gesellschaftliche Musterspeicher (Körper, Sprache, Schrift, Druck, neuronale Netzwerke) könnte sich daher verbinden mit der bislang nur praktisch-theologischen Frage nach »den Medien« und dabei ausgehen von Problemen wie Pressekonzentration, Privatfernsehen, Videokonsum, Gemeindepublikistik usw. In solcher Arbeit zeigt sich z.B., daß nur die genaue Beobachtung der Medien, nicht die Reflexion irgendwelcher spekulierter Möglichkeitenbedingungen erkennen läßt, wie unter dem Eindruck von Aids die Gesellschaft als »offenes System« Zustände »fern vom Gleichgewicht« annimmt. Die Zeitaltern erzählen die Geschichten – sie stellen einzelne Gerichtsurteile in den jeweiligen individuellen Lebenskontext. Diese Orientierungsmöglichkeit ist durch nichts zu ersetzen. Sie läßt sich ohne konkrete, realistische Erfahrung im Umgang mit den Medien ebensowenig schulern wie ohne diese Vielfalt sich wandelnder Medien erfahren.

Die dann fälligen Begegnungen mit Medien und ihren Vertretern sind theologisch keine Adiaphora, kein *Allotria*, sondern von gewissenmaßen strategischer Bedeutung für die Weiterentwicklung von theologischer Theorie und Praxis. Theologisch-hermeneutische Kompetenz, die zwischen beiden vermittelt, wird nämlich nicht durch Information über Medien als solche, und nur schwer durch reine Schulung und Simulation erworben. Für mich selbst wurde die Weite des Paradigmas Theologischer Hermeneutik und seine Einheit zugleich spürbar durch einen medialen Spannungsbogen, der mich von einer theologischen Theorienähe zu den Medien im allgemeinen Sinn über die Nähe zu »den Medien« als Thema meines sozialethischen Kurses, über einen erworbenen Realismus im Einsatz von Medien (dort sind sie bestimmt nicht die Botschaft) bis hin zu einer ausgesprochenen Medienskäpfitis führte, die sich als das unerwartete Ergebnis der Arbeit dort ergab.

Zur Zeit arbeite ich daran, wie der dort neu hervortretende Eigenwert von Face-to-face-Kommunikation für die christliche Tradition zusammenzudenken ist mit dem Hintergrund, vor dem er hervortritt: der differenzierten Erörterung Neuer Medien und medial vermittelter christlicher Kommunikation⁶⁷, d.h. wie er auch zu unterscheiden ist von einer bloßen Regression ins Vor-Hermeneutische und Vor-Moderne. Es läuft auf einen Algorithmus theologischer Arbeit hinaus, der diesen Hintergrund mit jener Figur verbindet. Deutlich ist, daß die

67 Vgl. Paul A. Soukoup, *Christian Communication. A Bibliographical Survey, London 1989* (Bibliographies and Indexes in Religious Studies 14).

ernsthafte Erforschung religiöser Veränderungen unter dem Einfluß »der Medien« notwendig den medialen Prozeß der Vermittlung christlich orientierender Traditionsmuster zum Brennpunkt theologischer Forschung macht – was schließlich die exegetische Forschung in ein Wechselspiel spannender Fragen und Antworten verwickeln müßte. Die voranstehenden Studien ermutigen hoffentlich zu einem solchen Forschungsprozeß.

Blicke ich zurück auf die voranstehenden Kapitel, dann hoffe ich, daß sich der innere Zusammenhang zweier Einsichten erweist, die den medialen Aspekt des Paradigmas Theologischer Hermeneutik am deutlichsten haben hervortreten lassen: Einerseits schließt die Orientierung an Jesus Christus ab mit einer Unbeliebigkeit, die Medien ihrerseits orientiert und die konstant im medialen Wechsel bleibt. Andererseits steht eine Orientierung durch Medien im Gegensatz zu einer kausalen Einwirkung auf andere. Medien erscheinen so als eine notwendige Voraussetzung für das Wirken des Heiligen Geistes. Er schließt ein medial interpretiertes Paradigma Theologischer Hermeneutik von daher notwendige Beziehungen und Gestaltumrisse des christlichen Traditionsprozesses in der Postmoderne?

3. Theologische Hermeneutik heute

a) Hermeneutik heute

Sie können dieses Buch und auch sein letztes Kapitel leise und daher schnell lesen – eine erstaunliche Sache, die noch Augustin auffiel, als er Ambrosius so die Bibel lesen sah.⁶⁸ Es ist, wie ein französischer Strukturalist einmal sagte, als ob man über die Textlandschaft flöge, statt durch sie zu gehen. Wenn wir so Texte überfliegen, kommen durch Zitate oder Assoziationen andere, ferne Texte in den Blick. Vor unseren Augen öffnet sich der weite geschichtliche Horizont unseres Kulturkreises, während gleichzeitig die Koprsenz aller Ereignisse unseres Weltmediendorfes uns bedrängt. Es ist diese postmoderne Weite und Fülle, die Orientierung so schwierig und so notwendig macht. Während wir so durch die Zeiten und Räume fliegen können, bis nach Australien beispielsweise, geht unsere Seele immer zu Fuß, wie ein afrikanisches Sprichwort festhält. Manchmal ist es, als seien wir im hermeneutischen Zirkel wie im Kreis um jene uralte Herme gelaufen, von der wir im ersten Kapitel ausgingen. Der Schriftsteller Bruce Chatwin scheint uns wieder an den Anfang zurückzuführen, wenn er uns von den Orientierungsbemühungen der Aborigines am

68 Vgl. Confessiones VI 3 (3): Confessiones libri XIII, hrsg. von Lucas Verheijen, Turnhout 1981 (CChr.SL 27), 75f.

anderen Ende der Welt berichtet, die doch heute mit uns zusammenleben:

»Eine Tschuringa ... ist ein ovaler Gegenstand aus Stein oder Mulgaholz. Er ist sowohl Partitur als auch mythologischer Leitfaden für die Reisen des Ahnen. Er ist der jetzige Leib des Ahnen (*pars pro toto*). Er ist das *alter ego* des Menschen, seine Seele, sein Obolus an Charon, seine Besitzurkunde für das Land, sein Paß und seine Fahrkarte »zurück ins Innere«.«⁶⁹

In diesen Hermen hat Hermes überlebt, er gibt lebenserhaltende Orientierung – und jene Gegenstände scheinen doch auch irgendwie Zeichen für das »ganz andere« zu sein. Bahnt sich hier eine Versöhnung von Moderne und Postmoderne an, die wegweisend für den christlichen Traditionsprozeß heute sein könnte? Sicher ist, daß in der gegenwärtigen konsensuellen Konstellation Medien selbst thematisiert werden. Auf der ÖRK-Vollversammlung in Seattle durfte das ständig brennende Feuer der Indianer auf dem Campus nicht gefilmt werden. Umgekehrt sollte ein späteres Gespräch der Dialog-Untereinheit des ÖRK mit den Ältesten auf deren Wunsch hin nicht aufgeschrieben, sondern nur als Video verbreitet werden. Fernseh-Folgen der alten Mythenzyklen sind Straßenfeger in Indien; Götter-Schauspieler werden in der Folge dieser Medienereignisse zu Wahlgewinnern und Spitzenpolitikern – auch insofern leben wir im postmodernen Weltmediendorf. Ein Medienereignis war der Sieg des Ajatollah Chomeini, dessen Botschaft über Kassettenrecorder verbreitet wurde, ebenso wie das Todesurteil über Salman Rushdie nach dem Welterfolg seiner »Satanischen Verse«. ⁷⁰ Orientierung wird problematisch, wenn unter den heutigen medialen Bedingungen Moderne und Prämoderne zusammenprallen:

»Als Arkady das Steuer nach links drehte, geriet Limpy erneut in Bewegung. Wieder streckte er den Kopf durch das eine, dann durch das andere Fenster. Seine Augen rollten wild über Felsen, Klippen, Palmen, Wasser. Seine Lippen bewegten sich schnell wie die eines Bauchredners, und ein Zischeln kam zwischen ihnen hervor: das Rauschen des Windes in den Zweigen.

Arkady wußte sofort, was los war: Limpy hatte die Strophen seiner Katze für die Gehgeschwindigkeit gelernt, vier Meilen in der Stunde, und wir fuhren fünfundzwanzig Meilen in der Stunde.

Arkady schatete in den ersten Gang, und wir schlichen gemächlich wie Fußgänger voran. Sofort paßte Limpy sein Tempo der neuen Geschwindigkeit an. Er lächelte. Sein Kopf schwankte hin und her. Das Zischeln wurde ein sanftes, melodioses Schmurren, und was ihn anging, wußten wir, daß er die Australische Katze war.«⁷¹

69 Traumpfade (engl.: The Songlines, 1987), München/Wien 1990, 386.

70 Die satanischen Verse (engl. 1989), (Verl) 1989.

71 Chatwin, zit. Anm. 69, 392.

Es gibt also die Möglichkeit von wechselseitiger Orientierung, aber es werden immer auch Verluste spürbar, Orientierungsverluste, weltweit, von Australien bis nach Amerika. Dort, erzählt Chatwin,

»lieben (die Stämme) es nach wie vor, über das Meer zu fahren, und sie steuerten ihre Kanus über die Strömung hinauf, die von Kalifornien bis zur Beringstraße verläuft und die sie »Klin Otto« nennen. Als Navigatoren fungierten Priesterinnen. In Sibirien waren sie als »Schamankas« bekannt. Die nachfolgend zitierten Worte einer alten Frau veranschaulichen eine über fünfzehntausend Jahre alte Tradition:

»Alles, was wir über die Bewegung des Meeres wußten, war in den Strophen eines Liedes enthalten. Tausende von Jahren gingen wir, wohin wir wollten, und dank des Liedes fanden wir sicher zurück ...

Es gab ein Lied für den Weg nach China und ein Lied für den Weg nach Japan, ein Lied für die große Insel und ein Lied für die kleinere. Sie mußte nur das Lied kennen, und sie wußte, wo sie war. Wenn sie heimkehren wollte, sang sie das Lied ganz einfach rückwärts ...«⁷²

Der endgültige Sieg der Moderne über die prämodernen Orientierungsmechanismen hätte hinsichtlich zukünftiger kultureller Überlebensmöglichkeiten eine ähnliche Folge wie der endgültige Sieg der Monokulturen über die Wildkräuter. Über das rituelle Zusammenspiel zweier eingeborener Informanten erfährt Chatwin von seinem Begleiter:

»Beide erfreuten sich der Riten des anderen in beider Länder, und sie arbeiteten im Team zusammen, um sie zu erhalten. Die Tatsache, daß »Boß« und »Manager« selten Männer gleichen Alters waren, hatte zur Folge, daß das Ritualwissen über Generationen nach unten weitergegeben wurde ...

Das Magische an dem System sei, fügte er hinzu, daß die Verantwortung für das Land letztlich nicht bei dem »Besitzer« liege, sondern bei dem Angehörigen des benachbarten Klans.

»Und umgekehrt?«, fragte ich.

»Natürlich.«

»Und das würde einen Krieg zwischen Nachbarn ziemlich problematisch machen?«

»Schach und matt«, sagte er.

»Es wäre so, als ob Amerika und die Sowjetunion sich darauf einigen würden, ihre jeweilige Innenpolitik auszutauschen« –

»Pst!«, flüsterte Arkady. »Sie kommen.«⁷³

Könnten sich hier politische und ökologische Lösungsmodelle verbergen, die auch dem prämodernen Christentum postmoderne Aktualität verleihen würden?

»Manchmal«, sagte Arkady, »wenn ich meine »alten Männer« durch die Wüste fahre und wir zu einer Kette von Sandhügeln kommen, fangen sie plötzlich alle an zu singen. »Was singt ihr Leute da?«, frage ich sie, und sie antworten: »Wir singen das Land herbei, Boß. Dann kommt das Land schneller.« ...

72 A.a.O. 380 (gesp.).

73 A.a.O. 137f.

»Das Land muß also zuerst als Vorstellung im Kopf existieren?«, sagte ich. »Und dann gesungen werden? Erst dann kann es als existent bezeichnet werden? ... Dann ist es also so, daß diese dreihundert Tonnen Stahl, die zahllose Songs durchschneiden, zwangsläufig das psychische Gleichgewicht Ihrer »alten Männer« erschüttern werden?«

»Ja und nein«, sagte er. »Sie sind in emotionaler Hinsicht sehr stark, und sie sind sehr pragmatisch. Außerdem haben sie weit schlimmere Dinge erlebt als die Eisenbahn.«

Aborigines glauben, daß alle »lebenden Dinge« im verborgenen unter der Erdkruste gemacht worden waren, wie auch alle Maschinen des weißen Mannes – seine Flugzeuge, seine Gewehre – und alle Erfindungen, die man noch erfinden würde: sie schlummerten unter der Oberfläche und warteten, bis sie gerufen wurden.

»Vielleicht können sie die Eisenbahn in die erschlaffte Welt Gottes zurückbringen?«, schlug ich vor.

»Da können Sie sicher sein«, sagte Arkady.«⁷⁴

Wir können nicht sicher sein. Aber wir können sicher sein, daß es Anlaß zu Respekt gibt vor der religiösen Begründung prämoderner, mit uns präsenter Orientierungsmöglichkeiten, die die postmoderne Medienkonstellation uns nahebringt:

»Dann, dem ersten Schrei eines Neugeborenen ähnlich, öffnete jeder Ahne den Mund und rief: »Ich bin!« »Ich bin Schlange ... Kakadu ... Honigameise ... Geißblatt!« Und dieses erste »Ich bin!«, diese uranfängliche Namensgebung, galt – in diesem Augenblick und für alle nachfolgende Zeit – als die geheimste und heiligste Strophe des Ahnen-Lieds

... Die Alten sangen ihren Weg durch die ganze Welt. Sie sangen die Flüsse und Bergketten, die Salzpfannen und Sanddünen. Sie aßen, liebten, tanzten, töteten: wo immer ihre Prade hinführten, hinterließen sie eine musikalische Spur.

Sie hüllten die ganze Welt in ein Liednetz ein, und als die Erde schließlich gesungen war, fühlten sie sich müde ...

Alle kehrten sie »zurück ins Innere.«⁷⁵

Nicht ihre Wiederkehr ist das das Thema. Aber was sie uns im Verschwinden noch zeigen, ist der Reichtum an Orientierungsmöglichkeiten, den selbst eine »Theologie des Wortes« bereitstellen könnte. Die Postmoderne bietet selbst für die Koexistenz von Moderne und Postmoderne neue Möglichkeiten, und das gilt auch theologisch. Keine Panik!, kann man daher getrost jenen zurufen, die bei jedem Etappensieg der Neuen Medien immer die Botschaft selbst gefährdet sehen. Auf keinen Fall darf die hermeneutische bzw. semiotische Konstitution des gegenwärtigen theologischen Paradigmas mit der Sache der Theologie verwechselt werden. Aber auch der neue, postmoderne Sozialisationstyp: die Walkman-Generation, die die Augen nicht mehr zum Lesen der Bibel, sondern allenfalls noch für die Fernsehkirche und das Ohr überhaupt nicht mehr frei zu haben scheint – sie wird sich auf ihre Art an Jesus Christus orientieren können. Daß es eine christliche Traditionsvermittlung über das Medium der Schrift hinaus gibt, bewei-

74 A.a.O. 25f.

75 A.a.O. 104f (kursiv).

sen in der Geschichte: der Phylogenese des Christentums neben zahlreichen Traditionsabschnitten und -inseln in semiliteralen Gesellschaften oder ganz ohne Heilige Schrift auch etwa die mit uns gleichzeitigen Prophetenkirchen in Afrika. Christlich-ontogenetisch sprechen wir jedenfalls Kindern, Behinderten und Alten das Christsein nicht ab, obwohl sie sich kaum oder gar nicht an der Schrift orientieren können. Jeder Wechsel des medialen Leitparadigmas führt auch das Christentum in eine offene Zukunft, die voller prinzipiell unvordenkbarer Konstellationen und Chancen ist.

b) Vom Mythos zu den Medien

Auch der von McLuhan und Ervin Goffman ausgehende amerikanische Mediensoziologie Joshua Meyrowitz weckt in einem Buch mit dem treffenden deutschen Untertitel »Wirklichkeit und Identität im Medienzeitalter« mindestens an der Vollständigkeit der pessimistischen modern-theologischen Analysen Zweifel.⁷⁶ Wie er am Beispiel von Politik, Frauenbewegung und Kindererziehung zeigt, hat das Fernsehen durch Bilder aus dem sozialen »Bühnenhintergrund« die privaten und öffentlichen Orientierungsmuster umgeprägt, und zwar ziemlich unabhängig von der Ideologie, die die Macher propagierten. Die Revolte der Sechziger Jahre sei die Manifestation der ersten abgeschlossenen Fernseh-Sozialisation, und diese sei weder gescheitert noch spurlos durch Institutionen integriert worden, sondern bewiese unter der anhaltenden Mithilfe jenes Mediums ihre Wirksamkeit bis heute in den hellwachen Emanzipationsbewegungen von Minderheiten in allen gesellschaftlichen Bereichen. Freilich, so auch Meyrowitz, sei dabei ein neuer Sozialisationstyp entstanden, der in Zukunft noch deutlicher Gestalt annehmen werde: der »Jäger und Sammler im Informations-Zeitalter«. So wie einst in jenen Gesellschaften haben wir ein lockeres Verhältnis zu unseren »Hauptlingen« auf Zeit; so wie dort sind die Frauen unter uns vergleichsweise emanzipiert; und so wie dort lassen wir unsere Kinder in Selbstverantwortung hineinwachsen, statt sie zu pädagogisieren. Meyrowitz beschreibt dies im Unterschied zu vielen radikalen Medienkritikern vorsichtig als Tendenz, die weder notwendig besser noch schlechter sei als der gegenwärtige Zustand und zudem spiralförmig Vor- mit Rückwärtsbewegungen vereine.⁷⁷

Ich verhehle nicht, daß mir das Bild von den Jägern und Sammlern gefällt. Es erinnert nämlich erstens daran, daß weit unter dem technischen vermittelten Bücher-Christus, dem Leitstern moderner Orientie-

rung, der Lehrdiskurs des Christus als Magister nie ganz verstummt – daß aber beide ihren Ort und ihr Bild, vielleicht auch ihr Licht und ihr Leben empfangen von heute vielfach überlagerten, in ursprünglichen Situationen aber immer wieder neu eingetragten christlichen Sprach- und Körpermustern. Sie zusammen ermöglichten heute christliche Orientierung. Ohne diese gelegentlich aufgefrischte ontogenetische Medienschulung als »Verstehenshintergrund« hätten wir heute weder ein Mythos- noch ein Problem mit den elektronischen Mitteln der Musterspeicherung. Zweitens führt jenes Bild plastisch vor Augen, daß die Begegnungen zwischen Menschen häufiger werden, die nicht nach Art selbsthafter Gesellschaften im selben Ordnungsraum zusammenleben. Immer seltener ist es möglich, sich tatsächlich am Christusparadigma im theologischen Paradigma der Moderne zu orientieren. Und wenn wir an die vielen denken, die den dort vorausgesetzten Diskurs nicht führen können oder wollen, an die Kinder und Alten, an viele unserer eigenen Körper- und Gemütszustände: eine seltene Ausnahme und dünne Schicht war dies immer schon. Das verweist auf die universal gültige Wahrheit, daß alle Menschen nur durch Selbstorientierung auf Christus hin orientiert werden können. Drittens verbindet das Bild von den kommenden Jägern und Sammlern beide Aspekte: Es führt, ob nun als archaische Bedrohung oder exotische Einladung verstanden, abermals in eine bestimmte und eigentümliche Welt universal gültiger Wahrheiten – eine Welt zudem, in der deutliche Wahrnehmungen und richtige Bezeichnungen überlebenswichtig sind.

Schließlich aber: In solchen rousseauschen Bildern und Utopien wird Trauerarbeit geleistet. Jeder Wechsel des Leitmediums – von der Oralität zur Literalität, von dort zur Technik – löste kollektives Leid massenhaft aus und ging wegen der Diskriminierung des alten Leitmediums einher mit kulturellen Verlusten ungeheuren Ausmaßes. Ähnliches läßt sich schon für den Spracherwerb am Anfang der Kulturschichten vermuten, der die Kommunikation durch das bloße Medium Körper ablöste⁷⁸, und es ist zu befürchten, daß all dies sich wiederholt, wenn wir jetzt eintreten ins Zeitalter der elektronischen Medien. Aber vielleicht weil wir wieder in so einem Übergang stehen, ist es schwer zu entscheiden, ob die immer wieder aufbrechenden Widersprüche im Erkennen auf der sicheren Position eines Radikalen Konstruktivismus ausbalanciert werden sollen, der dabei nur eine jedesmal andere Musterprägung rekonstruiert⁷⁹, oder ob wir bei der Rekonstruktion dieser Abfolge über die Unumkehrbarkeit hinaus in der

78 Hier ergeben sich Übergänge zum evolutionsbiologischen Religionsverständnis (vgl. die Beiträge in Zygon. Journal of Religion and Science, Chicago 1966ff). Mediale Phyllo- und Ontogenese kreuzen sich, wenn Postman das »Verschwinden der Kindheit« zwischen Print- und elektronischen Medien konstatiert (zit. o. Anm. 4).
79 Vgl. Der Diskurs des radikalen Konstruktivismus, hrsg. von Siegfried J. Schmidt, Frankfurt 1987.

76 Die Fernsehgesellschaft (No Sense of Place, 1985), Weinheim/Basel 1987.

77 A.a.O. 207-222 (»Woher kommen wir, wohin gehen wir«, bes. 212-214 (»Jäger und Sammler im Informationszeitalter«) und 214-216 (»Gut oder schlecht? – Wirklich oder unwirklich?«)).

kulturellen Phylogenese ein Vorurteil bestätigen können, das uns unsere Sozialisation nahelegt: daß nämlich alle diese Opfer aufgeworfen werden durch einen Zuwachs an Prägnanz bei der Kommunikation aller Muster, also auch des Christusparadigmas. Das evolutionäre Mittel waren immer neue schmerzhaft interne Differenzierungsschritte: Mengenbildung, und wir könnten dann parallel zur Reihe Körper-, Sprach-, Schrift-, technische und elektronische Medien eine Entwicklungslinie der Muster nachzeichnen, die über »Mythos, Ritual, Dogmatik«, hineingeführt hat in die durch den gesellschaftlichen Diskurs immer noch getrennten Textwelten von Technik und Ethik.⁸⁰

Das Gute aber behaltet!, ließe sich als Axiom mittlerer Reichweite formulieren. Onto- wie phylogenetisch ist ja unübersehbar, daß wir den Zugewinn an Informationskontrolle, den uns die Medien beschaffen, jeweils teuer bezahlen. Kommunikative Unmittelbarkeit und Orientierungssicherheit sind mit dem Ende der Kindheit wie mit dem Zerbrechen traditionaler Gesellschaften dahin. Das Medium Schrift aber bewahrt nicht nur in einzigartiger Weise christliche Traditionsmuster, indem es die Heilige Schrift immer wieder neu zum Ausgangspunkt prägnanter Neuorientierungen macht. Es verknüpft solche Einschnitte in die Kontinuität des Überlieferten und Gewohnten auch mit jenem Zugewinn an Autonomie, der »Person«, »Freiheit« und »Wahrheit« zu Leitbegriffen unserer Kultur wie unserer Religion hat werden lassen. Und es ist voraussehbar, ja schon erfahrbar, daß die daran geknüpften Werte »postmodern« gefährdet sind. Und dies heißt nicht zuletzt: durch die Neuen Medien. Es geht dann also nicht um eine oberflächliche Zivilisationskritik, wenn etwa die mit der Kommerzialisierung einhergehende Informationsverflachung in den Printmedien, im Radio und im Fernsehen beklagt wird. Die medialen Entwicklungen unserer Gesellschaft wirken eben über individuelle und kollektive psychische Dispositionen tatsächlich bis hinein in unsere religiösen Orientierungen.

Im Zeitalter elektronischer Medien lägen Verlust und Gewinn dicht beieinander. Doch wenn in solch einer Situation im Gewande einer Antwort, die die Schriftkultur einst gab, der Mythos als Medium oraler Kultur vor uns hintritt, dann ist, wie gesagt, noch nicht einmal wirklich entschieden, ob wir ihn als Einladung verstehen sollen, es noch einmal ganz anders zu machen, oder ob er uns vor die Entscheidung stellt, unsere kulturelle Vergangenheit entweder verdrängend oder bewußt zu integrieren. Ein theologisches Paradigma, das dem Mythos kritisch bis zu den elektronischen Medien folgt, erlaubt immerhin, unaufgeregt diese Frage zu stellen. Darüberhinaus ermöglicht es, die echten Chancen und die wirklichen Gefahren zwischen Mythos

⁸⁰ Vgl. Ingolf U. Dalferth, *Mythos, Ritual, Dogmatik. Strukturen der religiösen Textwelt*, *EvTh* 47, 1987, 272-291; vgl. o. Kap. II.5.

und Medien gemeinsam mit anderen zu erforschen. Der Theologie bietet sich dabei im Übergang zur postmodernen elektronischen Musterkommunikation die Chance, wieder deutlicher zur Kunst paradigmatischer Orientierung überhaupt zu werden. Dabei spielen allgegenwärtige Einsichten etwa in die materielle Kontinuität der Mustervermittlung oder in die sittliche Unmöglichkeit, autopoietische Prozesse kausal zu steuern, in Übergangszeiten sicher eine besondere Rolle. Für eine christliche Theologie ist durch solche solidarische gesellschaftliche Arbeit nur, aber immerhin der Hintergrund geklärt, vor dem die bäuerlichen Informationsbesitzer in den Dörfern und Städten gestern und heute ebenso wie die Jäger und Sammler einst und in der Zukunft durch das Christusparadigma auf Gott hin orientiert werden können. Natürlich wird sie in ihren Hauptteilen diese christliche Orientierungsgestalt für unsere Zeit und für diese Medienwelt beschreiben und sie wird an Orientierungsgestalten aus anderen Zeiten und anderen Medienwelten erinnern. Sie wird dabei nicht nur über diese Zeiten und Welten orientieren, sondern sich auch selbst als eine solche christliche Orientierungsgestalt verstehen. Aber gerade dann zeigt sich, daß wir in bezug auf diese Orientierungsmöglichkeit selbst weder das Heil zu erhoffen haben im Rückgang auf frühere, noch Unheil befürchten müssen wegen des bloßen Übergangs zu neuen Konsensualitätsformen.⁸¹ Daß das Christusparadigma orientiert, liegt nicht bei uns.

c) Übergänge

Während ich dies schreibe, habe ich noch die Bilder der Fernsehtribüne und den Wald der Satellitenantennen vor dem Brandenburger Tor vor Augen, die mir die Gewißheit gaben: Die Mauer wird sich öffnen. Ich denke an Berichte über die orientierende Kraft der kleinen Kerzen zurück, die von den Fürbittgottesdiensten den Weg in die Führerstände von S-Bahnwagen quer durch die Stadt und auf die großen Massendemonstrationen fanden – Orientierungen zum Frieden. Während ich dies schreibe, rüsten die Fernsehstationen zur Direktübertragung vom Krieg gegen den Irak. Orientierungen wohin? Die Botschaft ist nicht ohne Medien; das scheinbar medienlose »Wort« ist modern-hermeneutische Fiktion. Aber das Medium ist auch nicht die Botschaft; das ist eine postmoderne Mystifikation der modernen Semiotik. Das Medium ist schließlich nicht einfach »Massage«, so daß sich die Botschaft mit ihm und seinetwegen in ein postmodernes

⁸¹ Vgl. einerseits Dalferth, a.a.O., andererseits Eilert Herms, *Gottes Wirklichkeit*, in: *Marburger Jahrbuch Theologie* 1, 1987, hrsg. von Wilfried Härle / Reiner Preul (MThSt 22), 82-101. Ich will diese Ansätze mit jenen Extremmöglichkeiten nicht identifizieren, sondern festhalten, wie sich durch unsere Gespräche meine Auffassungen geklärt und – wie ich hoffe – vertieft haben.

Feuilletonphänomen verwandeln könnte. Christliche Orientierung findet in einem Orientierungsprozeß statt, dessen Außenaspekt die mediale Vermittlung von Mustern an autopoietische Elemente des christlichen Traditionsprozesses ist. In einem Innenaspekt erschließen sich neue christliche Traditionsformen, die als Ergebnisse dieses Orientierungsprozesses hervorgebracht werden. Im konsensuellen Milieu, das Menschen miteinander und diese mit der Natur verbindet, erscheint das Christusparadigma als mediale Interferenz. Postmodern heißt dies: Eben in der Art und Weise, wie alt und neu, fern und nah einander zugeordnet werden, die in unterschiedlicher medialer Repräsentation unsere Körpergrenzen berühren, kommt Christus zu uns. Dabei orientieren wir, weil wir orientiert sind. Solche verbindliche Gestalten sind das Ergebnis und neuer Ausgangspunkt Theologischer Arbeit. Wie im vorigen Kapitel angedeutet⁸², leitet das Paradigma Theologischer Hermeneutik über zur Rekonstruktion des christlichen Orientierungsprozesses zwischen Religion, Anfechtung, Offenbarung und Theologie. Er vermittelt zwischen Objekt- und Metasprache, synthetischem und analytischem Aspekt im Algorithmus der Phasen des kreativen Prozesses, der ja schon verschiedentlich in den Blick kam. In den dort thematischen psychischen, sozialen und ökologischen Dimensionen kann dann – nachdem das mediale Ungenügen deutlich geworden ist – das moderne Zeichenparadigma und mit der Hermeneutik insgesamt die Hermeneutische Theologie noch einmal anders in den Blick genommen werden. Nach einer Theologischen Hermeneutik »Vom Mythos zu den Medien« ist allerdings auch »Theologische Arbeit« gegenwärtig nur mit dem Zusatz »in der Wendezeit« darstellbar. Was vor der Darstellung des orientierenden Christusparadigmas zu sagen ist: christlich orientierendes Prolegomenawissen, das nicht bloß theologiegeschichtlich, sondern wirklich systematisch-theologisch orientiert, ist in der gegenwärtigen Situation nicht in der Form von Lehrbuchwissen zu haben.

Klarer und leichter lehrbar läßt sich nach solchen Vorarbeiten das Christusparadigma selbst in seinen Grundzügen darstellen, wie sich mir in der theologischen Vermittlungsarbeit zeigt. Macht man sich seinen Aufbau und die gestaltenden Kräfte etwa in Riemanns Schema psychischer Orientierungskräfte klar⁸³, so ermöglicht gerade Schleier-

82 Vgl. o. Kap. VII.1.

83 Vgl. bes. Fritz Riemann, Die Persönlichkeit des Predigers in tiefenpsychologischer Sicht (1972), in: Perspektiven der Pastoralpsychologie, hrsg. von Richard Riess, Göttingen 1974, 152-166; ders., Grundformen der Angst. Eine tiefenpsychologische Studie (1961), München/Basel 1981; dazu Joachim Scharfenberg / Horst Kämpfer, Mit Symbolen leben. Soziologische, psychologische und religiöse Konfliktbewältigung, Oltan 1981, bes. 170-197 (»Anthropologische Grundlagen einer Theorie des religiösen Symbols«).

machers Konstellation der »natürlichen Ketzereien am Christentum«⁸⁴ sowie der konfessionellen Polaritäten⁸⁵ eine Verbindung zwischen den heutigen paradigmatischen Anforderungen und den traditionellen Vorgaben christlicher Orientierung. Das Christusparadigma wirkt orientierend als »gute Gestalt«.

84 Vgl. Der christliche Glaube (21830), hrsg. von Martin Radecker, Berlin 1960, bes. Bd. 1, 129-134 (§ 22).

85 Vgl. a.a.O., bes. Bd. 1, 137-142 (§ 24).