

Hans Zirker

Lesarten von Gott und Welt

Kleine Theologie religiöser Verständigung

Buchausgabe: Düsseldorf 1979, für die digitale Ausgabe korrigiert und geringfügig ergänzt.
Seitenumbruch und -zählung wurden (mit Ausnahme des Layouts von 198/199) beibehalten.

1. September 2006

Inhaltsverzeichnis

1. Einführung	9
2. Handlungswelt – Textwelt	15
2.1 Aneignung der Welt: Auswahl und Konstruktion	15
2.2 Strukturen der Welt	23
(1) Raumstrukturen	24
(2) Zeitstrukturen	27
(3) Sozialstrukturen	28
(4) Strukturen der Wertung	31
(5) Modalstrukturen	33
(6) Kausalstrukturen	37
2.3 „Vertextete“ Welt – „Welten“ der Texte	40
Grenzen der Sprachlichkeit: Grenzen der Welt	40
Religiöse Vergewisserung im Wort Gottes	41
Die Notwendigkeit aller Schriftgläubigen: der Kommentar	44
Die Welt in Perikopen	46
2.4 Die soziale Grundlage	47
Stabilisation in der „Wir“-Erfahrung	48
Gesellschaftliche Differenzierungen	52
Zwischen Subkultur und Orientierungsverlust	56
Kontinuität und Diskontinuität der Generationen	60
3. Literarische Freiheit und Wahrheitsanspruch	66
3.1 Verselbständigte Texte	67
Wechselnde Anschlüsse	67
Die literarische Selbstbehauptung	69
Die theologische Ambivalenz	74
3.2 Die Wahrheit „hinter“ dem Text	76
Die Erzählung und das „eigentlich“ Gemeinte	76
Analogie einmal salopp, einmal dürftig	83
3.3 Lesen als Kommunikation	86
Der geforderte Leser	86
Einverständnis als Kitsch	89
Der entfernte Autor	91
Stabile und gestörte Interpretationsgemeinschaft	92
3.4 Die Ausgrenzung des Fiktiven	94
Welten aus Spielmaterial	95
Fiktion und Konsequenz	97
3.5 Literatur in der Bewährung	101
Spielerische Aufschlüsse	101
Verlässliche Fiktionen	104
Die religionskritische Verdächtigung des „Als ob“	107
4. Mythische Lesarten	110
4.1 Beunruhigende Nachbarschaft	111
Anschluß und Abwehr	111
Die Schicksalsgemeinschaft gegenüber der Religionskritik	113
Alltagsbewußtsein und religiöse Extravaganz	115
4.2 Oppositionen in taktischer und analytischer Absicht	118
„Wissenschaftliches“ und erledigtes Weltbild	119

Götter und Gott	123
Welt als Natur und Geschichte.....	124
Unmittelbarkeit und Vorbehalt	128
Ursprung und Folge	131
Eine definitivische Basis zur weiteren Verständigung	134
4.3 Problematisierte Verbindlichkeit	136
Im Durchschnitt von Mythos und Fiktion.....	137
Das angefochtene Erzählen.....	138
5. Verantwortung des Glaubens -Verhandlung von Texten.....	141
5.1 Die jahwistische Urgeschichte vor dem Hintergrund der nicht gewählten Möglichkeiten ...	143
Die symptomatische Auswahl.....	144
Strukturen der jahwistischen Urgeschichte und die Alternativen des Lesers	145
(1) Die Sequenzen des Scheiterns	146
(2) Die geschichtliche Abhängigkeit der Akteure.....	148
(3) Die Welt als menschlicher Handlungsraum	150
(4) Die Zeit nach den Maßen der Menschen.....	151
(5) Die verpflichtend gesetzte Ordnung.....	152
(6) Die Modalitäten einer geschichtlichen Welt	153
(7) Ursachen und Wirkungen.....	154
(8) Der verborgene Erzähler	155
Experimentelles Lesen	156
5.2 Ein möglicher Verhandlungsverlauf über 1 Kön 18: Das Gottesurteil auf dem Karmel.....	157
Lektüre in Stationen	158
Die Rechtfertigung des Lesers	162
5.3 Argumentation über den Glauben an die Auferstehung.....	164
Der argumentative Rückgriff auf die ursprüngliche Erfahrung	165
Die Frage nach der „Glaubwürdigkeit der Zeugen“ als Scheinproblem.....	166
Der geringe argumentative Ertrag der Exegese	167
Die Notwendigkeit einer nichtwissenschaftlichen Deutungskompetenz.....	170
Die Zuverlässigkeit des Auferstehungsbekenntnisses vor der Verantwortung eigener Erfahrung	173
5.4 Fiktive Zukunft und gegenwärtiger Ernst: Mt 25,31–46: Das Weltgericht	179
Die Strukturen des Textes	180
(1) Die endzeitlichen Aktionen	180
(2) Der weltentzogene Raum	181
(3) Die Aufhebung geschichtlicher Zeiten.....	181
(4) Aufbau und Aufdeckung sozialer Beziehungen.....	182
(5) Die radikale Schlichtheit der Wertungen	183
(6) Vorläufige und endgültige Modalitäten	184
(7) Die kausalen Verflechtungen	185
Das Gespräch über den Text und unsere Welt.....	185
(1) Der vermutliche Konsens	186
(2) Die Anlässe divergierender Lesarten	187
5.5 Literarische Kommunikation: Franz Kafka, Das nächste Dorf – Hebr 11,8–10.....	191
Grundsätzliches zur Kontextbildung.....	192
(1) Beweggründe.....	192
(2) Einwände.....	193
(3) Zur Zulässigkeit.....	194
Die Texte.....	196

Ansatzpunkte.....	196
(1) Die thematische Basis: Aufbruch – Weg – Ankunft	197
(2) Die unterschiedlichen Standorte der Autoren ⁷⁶	197
(3) Besprochene und erzählte Welt	198
(4) Vereitelte Nähe und eröffnete Ferne	200
(5) Beengende Zeit und unbegrenzte Zuversicht	201
(6) Das belanglose Dorf und die ersehnte Stadt.....	202
(7) Der einsame und der begleitete Weg.....	202
(8) Grundlose und begründete Wirklichkeit	203
Das Gespräch über Sinn und Gültigkeit.....	203
Sachregister.....	207
Namensregister.....	214

1. Einführung

Der Titel dieses Buches läßt ein zwielichtiges Unternehmen erwarten. Wer von Gott und der Welt reden will, erscheint nicht gerade bescheiden; denn weiter könnte er wahrlich nicht ausholen. Aber – so mag man ihm ironisch zugute halten – Selbstbescheidung ist auch nicht gerade ein Wesenszug der Theologie; versucht sie doch immer wieder, ihre Unersetzbarkeit dadurch zu bestätigen, daß sie sich möglichst für alles verantwortlich zeigt. Soziologen bescheinigen ihr dementsprechend auch eine „Schlüsselattitüde“¹

Der Vorwurf sei nicht bestritten; aber das Dilemma ist schon an anderer Stelle grundgelegt, nämlich bei dem Glauben, der sich nicht darauf beschränkt, einzelne Sachverhalte der Welt, der Geschichte und des individuellen Lebens festzustellen, sondern nach dem Zusammenhalt und dem Geschick des Ganzen fragt. Man kann ihn (nur im Hinblick auf seinen logischen Status) als eine Hypothese betrachten und ihn mit wissenschaftlicher Erkenntnis vergleichen. Dann muß man aber als fundamentalen Unterschied festhalten: „während wir es in jeder Wissenschaft nur mit einer Teilklasse der Erfahrungssätze zu tun haben, die von dem Subjekt anerkannt werden, scheint die religiöse Hypothese irgendwie auf allen Sätzen zu basieren, die es akzeptiert, auf seiner gesamten Erfahrung.“²

Wie aber soll darüber eine Verständigung möglich sein? Der Verdacht liegt nahe, daß sich der Glaube überall dort, wo ihm nicht schon Einverständnis und Zustimmung entgegenkommen, auf die bloße Behauptung zurückziehen muß. Eine Verhandlung seiner Sache wäre dann verwehrt.

Eine ähnliche Auffassung könnte man auch mit theologischen Gründen vertreten: Letztlich beruht der Glaube nicht auf der Abwägung von Für und

¹ Günther Bormann / Sigrid Bormann-Heischkeil, *Theorie und Praxis kirchlicher Organisation. Ein Beitrag zum Problem der Rückständigkeit sozialer Gruppen*, Opladen 1971, 171–173: Die „Schlüsselattitüde“ und der Ausschließlichkeitscharakter der Theologie (= Günther Bormann, *Kommunikationsprobleme in der Kirche*, in: Joachim Matthes, *Kirche und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie II*, Reinbek 1969, 169–206, hier 177–180).

² *Joseph M. Bocheński, Logik der Religion*, Köln 1968 (orig.: *The Logic of Religion*, New York 1965), 127. Vgl. auch *John Macquarrie, Gott-Rede. Eine Untersuchung der Sprache und Logik der Theologie*, Würzburg 1974 (orig.: *God-Talk*, New York 1967), 211.

Wider, sondern auf der Erfahrung des Menschen, daß er hier unausweichlich beansprucht ist. Die Offenbarung Gottes kann als „Ereignis der totalen Krisis“ erlebt werden, in der „eine eigene, von außen schlechterdings un beurteilbare Ordnung“ aufscheint, „absolut apodiktisch, nicht argumentativ vermittelbar“³. In der Konsequenz dieser Sicht kann man dann sagen: „Gegenüber einem philosophischen Anspruch muß ich mein Ja von der Prüfung abhängig machen, ob er alles, was ist und wahr ist, zu integrieren vermag, ja ob er auf alles, was ist und wahr ist, ein neues Licht wirft. Dem theophanischen Ereignis gegenüber wäre solcher Rekurs Verfehlung. Religion, die sich als Mittel zur Selbstfindung oder Daseinssteigerung verstände, verlöre ihre Identität und geriete notwendig unter den Verdacht der Ideologie, der Projektion.“⁴ Die eigentliche Verständigung über die Wahrheit geschieht demnach dort, wo man sich handelnd auf sie einläßt: „Wer seinen Willen tun will, wird erkennen, ob die Lehre von Gott stammt ...“ (Joh 7,17).

Aber von derart unmittelbar gelebtem und unangefochtenem Glauben soll im folgenden nicht die Rede sein, sondern von dem Gespräch über ihn, das in gewissem Sinne schon eine Entfremdung bedeutet, weil es nicht seinen Anspruch einlöst, sondern ihn erörtert. Dann kommen auch der Widerspruch und das Irritierende zu Wort. Aber dies geschieht nicht im subjektiven Gefallen am intellektuellen Spiel, sondern ist gesellschaftlich auferlegt. Selbst innerkirchlich ist die Situation nicht mehr so homogen, daß man sich ohne weiteres im Einverständnis träfe. Die Frage drängt sich auf, wie man eine „kollektive, dialogische Wahrheitsfindung“ (die „das Normale und Ordentliche in der Kirche“ sein sollte) realisieren könnte.⁵ Aber wollte man dieses Problem rein innerkirchlich angehen, würde man es von vornherein verfehlen. Glaubensüberzeugungen behaupten sich oder verfallen unter den umfassenden gesellschaftlichen Bedingungen.⁶ Damit wird die Lage freilich sehr komplex und letztlich unüberschaubar. Der Glaube gerät in die disparate Fülle des Wissens und der Meinungen. Die Evidenz, die er für den Einzelnen haben mag, ist öffentlich nicht kommunikabel. Und umgekehrt

³ Klaus Hemmerle, Die Wahrheit Jesu, in: Bernhard Casper u. a., Jesus – Ort der Erfahrung Gottes, Freiburg 1976, 95–115, hier 103 f.

⁴ Ebd.

⁵ Walter Kasper, Erste Stellungnahme, in: Frans Haarsma / Walter Kasper / Franz X. Kaufmann, Kirchliche Lehre – Skepsis der Gläubigen, Freiburg 1970, 37–96, hier 65.

⁶ Vgl. ebd. 132, die Anmerkung Kaspers, daß er sich auf die innerkirchlichen Probleme beschränke, „obwohl man diese selbstverständlich nicht losgelöst von der allgemeinen Situation des Glaubens in unserer weithin säkularisierten Welt betrachten kann“.

werden die Ansichten, die der Einzelne in der Öffentlichkeit vorfindet, in sein Bewußtsein eingehen und dort „ein inneres Gespräch miteinander aufnehmen“⁷.

Damit eine solche unumgängliche Verständigung einigermaßen überlegen und geregelt geführt werden kann, ist es ebenso notwendig, die kommunikative Situation angemessen einzuschätzen wie auf die unterschiedlichen Äußerungen verständnisvoll einzugehen, d. h. die erforderliche hermeneutische Kompetenz⁸ muß sich auf Inhalte und soziale Beziehungen erstrecken. Neben die erste Frage, wie man einigermaßen gediegen den Glauben besprechen könne, wenn man dabei immer gedrängt sei, Gott und die Welt ins Spiel zu bringen, tritt damit die zweite: wie es um den Ort bestellt sei, an dem dieses Gespräch geführt werden könne; denn der Verweis auf das Bewußtsein des Einzelnen reicht weder theologisch noch soziologisch aus. Gewiß müßte die Kirche den Raum dazu abgeben, wenn das Glauben nicht endgültig zum bloß privaten Meinen verfallen soll. Aber manches macht es ihr schwer, diese Aufgabe zu erfüllen:

Erstens sieht sie sich einem überlieferten Glaubensbestand (*depositum fidei*) verpflichtet. Dies fördert die Annahme, daß im Grunde schon alles Entscheidende gesagt sei und nur noch übernommen werden müsse. Die Geschichtlichkeit der Wahrheit wird dann allein darin gesehen, daß ein in der Substanz immer gleichbleibender Gehalt in seiner äußerlichen Ausdrucks- und Mitteilungsgestalt wandelbar ist. Die wechselnden Erfahrungen des Menschen tragen damit letztlich nichts mehr zu dem bei, was der Glaube der Kirche schon weiß. „Angestrebt ist nicht neue Erkenntnis, sondern die Gewißheit von schon Erkanntem“⁹; dies aber macht das ernsthafte gemeinschaftliche Fragen überflüssig. Und selbst dort, wo ausdrücklich eingeräumt wird, daß „die geläufige Unterscheidung zwischen der wandelbaren Form und dem bleibenden Kern (...) völlig unzulänglich“ ist und die Kirche zu einem offenen Gespräch über den Glauben finden müsse, ist die Einschränkung angebracht: „Die Verlegenheit in diesem Punkt ist freilich erheblich. Wir haben bisher kaum befriedigende Lösungen für dieses Problem.“¹⁰

⁷ *Peter L. Berger*, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie*, Frankfurt a. M. 1973 (orig.: *The Sacred Canopy*, New York 1967), 82.

⁸ Vgl. die Unterscheidung von „hermeneutisch-analytischer“ und „taktisch-rhetorischer Kompetenz“ bei *Bernhard Badura*, *Kommunikative Kompetenz, Dialoghermeneutik und Interaktion. Eine theoretische Skizze*, in: Ders./Klaus Gloy (Hg.), *Soziologie der Kommunikation. Eine Textauswahl zur Einführung*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1972, 246–264, hier 251 f.

⁹ *Peter Eicher*, *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*, München 1977, 154.

¹⁰ *Kasper*, *Stellungnahme* (s. o. Anm. 5), 89.

Zweitens ist die kirchliche Glaubensvermittlung so vorherrschend hierarchisch verwaltet, daß der soziale Charakter der Wahrheit leicht übersehen wird. Die Lehre von der Verantwortung der gesamten Gemeinschaft wird dann zu einem dogmatischen Element ohne reale Konsequenzen: „Die Unfehlbarkeit des kirchlichen Glaubenssinnes, der in allen Christen wohnt, wird zum toten Spiegel dessen, was autoritativ zu glauben ist und damit zur rein passiven Unfehlbarkeit.“¹¹ Die Verständigung über den Glauben erscheint in solchem Grade asymmetrisch angelegt, daß „Dialog“ und „Gespräch“ bloß reizvolle Wörter bleiben könnten.¹² Strukturell wird jedenfalls die Situation gefördert, in der das Amt „durch eine weitgehende Isolation selbst in einem erschreckenden Ausmaß an Kommunikationsstörungen“ partizipiert.¹³

Drittens schließlich ist die kirchliche Verkündigung vorwiegend auf die beeindruckende Vermittlung von Überzeugungen, Wertungen und Gefühlen ausgerichtet und weniger auf die abwägende, distanzgewährende Reflexion; die „expressive Kommunikation“, die die Teilnehmer unmittelbar in ihren Einstellungen beansprucht, hat Vorrang gegenüber der „instrumentalen“, die auf sachliche Informationen und argumentative Erörterungen ausgerichtet ist.¹⁴ Jede hat ihre eigene Lebensberechtigung. Eine pauschale Bewertung, die die wechselnden situativen Erfordernisse übersieht, wäre unangebracht. Doch liegt es auf der Hand, daß die expressive Mitteilung bei Verständigungsbehinderungen hilfloser und gefährdeter ist; denn sie ist nicht in der Lage, sich selbst zu thematisieren und auf solchem metakommunikativen Weg den Störungen nachzugehen.

¹¹ *Peter Eicher*, Die verwaltete Offenbarung. Zum Verhältnis von Amtskirche und Erfahrung: *Concilium* 14 (1978) 141–148, hier 144 f. Ganz ähnlich *Kasper*, Stellungnahme (s. o. Anm. 5), 50 f. Vgl. auch *Frans Haarsma*, Empirische Untersuchungen über den Konsens in der Kirche: *Concilium* 8 (1972) 54–59.

¹² Vgl. demgegenüber *Rolf Zerfuß*, Herrschaftsfreie Kommunikation – eine Forderung an die kirchliche Verkündigung?, in: *Wilhelm Weber* (Hg.), *Macht – Dienst – Herrschaft in Kirche und Gesellschaft*, Freiburg 1974, 81–106.

¹³ *Kasper*, Stellungnahmen (s. o. Anm. 5), 63. Zum Verhältnis von Lehrstrukturen, Öffentlichkeit und Kommunikationsbelastungen (auch in historischer Sicht) vgl. *Eugen Biser*, Theologische Sprachbarrieren. Eine Problem-skizze: *MThZ* 22 (1971) 148; *Walter Magaß*, Mauer und Markt. Modelle der Kirche von gestern, in: *Peter Cornehl / Hans-Eckehard Bahr* (Hg.), *Gottesdienst und Öffentlichkeit. Zur Theorie und Didaktik neuer Kommunikation*, Hamburg 1970, 44–87; *ders.*, Die Sprache der Kirchen – Sprache der Herrschaft?: *Communicatio Socialis* 4 (1971) 323–333.

¹⁴ Vgl. *Bormann / Bormann-Heischkeil*, Theorie und Praxis kirchlicher Organisation (s. o. Anm. 1) 164, 181 f.; *Hans-Dieter Bastian*, *Kommunikation. Wie christlicher Glaube funktioniert*, Stuttgart 1972, 51–59: Analoge und digitale Kommunikation.

Diese drei Aspekte bestimmen nicht die ganze innerkirchliche Verständigungssituation. Wer auf Akademien, Kirchentage, Synoden, Erwachsenenbildung in Gemeinden, Jugendarbeit usw. schaut, kann auch ganz andere Eindrücke gewinnen. Aber die genannten Belastungen sind damit nicht hinfällig. Muß man eigens betonen, daß sie auch in den folgenden Kapiteln nicht aufgearbeitet werden können? An manchen Stellen wird der Leser Fragen anhängen, die dort nicht stehen und schon gar nicht beantwortet sind.

Noch eine andere Einschränkung sei von vornherein vermerkt: Teilweise ist im folgenden die Verständigung über den Glauben in einem Maße unmittelbar an biblischer Thematik orientiert, wie dies den realen Verhältnissen nicht entsprechen dürfte. Momente der individuellen religiösen und moralischen Biographie, das Erscheinungsbild der Kirche in Vergangenheit und Gegenwart, soziale und politische Orientierungen u. ä. stehen dort vermutlich häufiger, bewußter und nachdrücklicher zur Verhandlung.¹⁵ Andererseits wird mit biblischen Texten und Themen der christliche Glaube authentischer und theologisch zentraler aufgegriffen. Dies sollte hier Vorrang haben.

Reale Gesprächsverläufe werden auch kaum je in solchem Umfang und in solch geordneter Überlegung auf Details eingehen, wie dies bei den Konkretisierungen des letzten Kapitels geschieht. Aber die Einübung sollte mehr Überblick, Gelassenheit und Sorgfalt aufbringen als der Ernstfall.

Dieses letzte Kapitel ist mit seinen Beispielen der Textverhandlung und -verantwortung so angelegt, daß es auch als erstes gelesen werden kann. Es setzt nicht unbedingt die grundsätzlicheren hermeneutischen Erörterungen zum Verständnis voraus, sondern führt bei diesem Einstieg auf einem gegenläufigen Weg in sie ein.

Insgesamt wird dem Leser die große Zahl der Zitate und Anmerkungen auffallen. Sie haben eine doppelte Funktion: Einmal sollen sie zeigen, in welchem Ausmaß ein Buch dieser Thematik von den Arbeiten anderer abhängig sein muß.¹⁶ (Es zählt damit freilich noch nicht zu den weisen Werken, die nach Brecht „zu neun Zehnteln aus Zitaten“ bestehen.¹⁷)

¹⁵ Vgl. dazu etwa die Forschungsergebnisse aus unterschiedlicher Perspektive: *Gerhard Schmidtchen*, Zwischen Kirche und Gesellschaft. Forschungsbericht über die Umfragen zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Freiburg 1972; *Michael Schibilsky*, Religiöse Erfahrung und Interaktion. Die Lebenswelt jugendlicher Randgruppen, Stuttgart 1976.

¹⁶ Es gingen auch eigene bereits publizierte Vorarbeiten in die folgenden Kapitel ein. Da es sich jedoch in keinem Fall um einen bloßen Nachdruck handelt, erübrigten sich dazu bibliographische Angaben.

¹⁷ *Bertolt Brecht*, Gesammelte Werke XII, Frankfurt a. M. 1967, 379 f. über „Originalität“ (eine der „Geschichten vom Herrn Keuner“), hier 380.

Zweitens sollen dadurch aber auch dem Leser die Anschlüsse zu weiteren ergiebigen Wegen aufgezeigt werden. Die zahlreichen Verweise haben demnach zusammengefasst die Aufgabe einer aufgeschlüsselten Literaturliste. Darüber hinaus sind zur Unterstützung in diesem Sinne noch Namen- und Sachregister beigegeben; denn: „Lesen ist eine eminente Bastelei.“¹⁸

¹⁸ *Walter Magaß*, Texte und Textilien. Ein Essay zur „Semiotik der Kleidung“ in der Bibel, in: *Linguistica Biblica* 34 (1975) 23–36, hier 35.

2. Handlungswelt – Textwelt

2.1 Aneignung der Welt: Auswahl und Konstruktion

Was wir um uns her wahrnehmen und worauf wir handelnd eingehen, ist nie die Fülle dessen, was auf unsere Sinne eindringt und eigentlich auch beachtet werden könnte, wenn es uns nur entsprechend bedeutsam erschiene. Aber die gesamte Flut der möglichen Daten müßte uns überfordern und lähmen; nicht allein wegen der Menge der Informationen, sondern vor allem wegen der Beziehungslosigkeit, in die wir gerieten: Nichts wäre um einer anderen Sache willen bevorzugt; keine dürfte die andere zurückdrängen; jegliches, ob fern oder nah, müßte gleichermaßen gewürdigt werden, allein weil es auf uns trifft – ob wir es in dem, was wir bisher schon erfahren haben und was wir brauchen können, unterbringen oder nicht. Wir wären in einem solchen Zustand völlig machtlos und ausgeliefert. Alle Erinnerungen, Erwartungen und Planungen müßten ausgeschaltet sein; denn sie wägen bereits das für uns Bedeutungsvolle ab.

Eine derartige Haltung der völligen Indifferenz ist uns aber nicht nur faktisch unmöglich, sondern sie würde auch jeden Sinnes entbehren. Wir sind lebensnotwendig auf Beschränkungen angewiesen, ob wir uns auf einen zielgerichteten Weg machen oder uns absichtslose Muße gönnen. Wir bedürfen immer einer Orientierung, in der nicht mehr all das enthalten sein kann, was von sich aus ansteht. Wir wählen aus und fügen zusammen. Der Raum, in dem wir uns bewegen, ist von uns aufgebaut – wenn auch nicht in subjektiv willkürlicher Beliebigkeit. Das Material ist vorgegeben; aber die Ordnung, die es für uns hat, beruht auf Selektion und Produktion.

Daß dies der Fall ist, wird auf verschiedenen Ebenen bezeugt:

1. Alltäglich erfahren wir, wie Menschen ihre Umwelt individuell abweichend wahrnehmen, variierend nach Vorwissen, Erwartungen, Absichten, Neigungen usw. Was uns unbehaglich, gar gefährlich erscheint, muß zumeist eine größere Schwelle überwinden, bis wir es zur Kenntnis nehmen. Gegen Störendes und Zerstörendes haben wir Dämme aufgebaut, damit es nicht vorzeitig in unser Gleichgewicht eingreift. Wenn wir nicht von besonderer Angst veranlaßt sind, richten wir unseren Blick nicht gerade auf die unheimlichen Möglichkeiten. So wurde etwa bei einem psychologischen Experiment zur Wahrnehmungsabwehr „festgestellt, daß ‚böse Reize höhere Schwellenwerte haben als neutrale. Das heißt, man muß sie heller oder länger projizieren, damit sie korrekt bezeichnet werden.“¹ Bestimmte Ecken unserer Handlungsräume und -wege leuchten wir nicht so gut aus wie

¹ *Julian E. Hochberg*, Einführung in die Psychologie II. Wahrnehmung, Wiesbaden / Bern 1977, 135; 137: „Durch eine unscharfe Projektion kann ein Wort unkenntlich gemacht werden. Wenn man das Bild Schritt für Schritt schärfer einstellt, erkennen hungrige Versuchspersonen die Bilder von Nahrungsmitteln früher als gesättigte usw. (...) Ähnlich kann man ein Wort unleserlich machen, indem man es mit nur geringer Lichtstärke pro-

andere.

„Alle menschlichen Akte“ lassen sich „als Entscheidungen angesichts von Ungewißheit auffassen“²; diese instabile Lage gefährdet uns; deshalb sind wir um des seelischen Haushalts willen mehr oder minder bewußt darauf bedacht, die Informationen zu suchen und aufzunehmen, die uns Gewißheit verschaffen oder bewahren. Der Sozialpsychologe Leon Festinger hat ermittelt, daß wir ständig bemüht sind, die Diskrepanz zwischen unseren Entscheidungen und unserem gesicherten Wissen – er spricht von der „Cognitive dissonance“³ – möglichst gering zu halten: Wir übersehen gern, was sich nicht in unser Konzept fügt; wir greifen bevorzugt nach dem, was unsere Entscheidungen rechtfertigen könnte. Es muß beispielsweise einen Lehrer irritieren, wenn sein Schüler, den er unter den anderen bisher als besonders fähig beurteilt hat, diese Ansicht durch zahlreiche Fehler in einer Arbeit gefährdet. Die Folge ist, daß der Lehrer bei dem „guten“ Schüler häufiger Fehler nicht findet oder sie geringer bewertet als bei dem „schlechten“ – denn bei diesem ist ja vorauszusetzen, daß er seine Fehler macht; man muß sie notfalls durch sorgfältige Prüfung aufdecken.⁴ Wir ziehen im allgemeinen die Selbstbestätigung der Selbstkorrektur vor, und dazu sind wir um unserer Handlungsfähigkeit willen zunächst auch berechtigt.

Freilich liegt die Grenze zum Fehlverhalten nahe, wie gerade das aus dem schulischen Alltag belegte Beispiel zeigt. Ein ganz anderer Fall des überzogenen Sicherheits- und Gewißheitsbedürfnisses macht dies ebenso deutlich:

jiziert oder zu wenig Zeit zum Lesen läßt. ‚Schmutzige‘ Wörter oder sinnlose Silben, auf die ein Elektroschock gefolgt war, müssen länger als neutrale Wörter gezeigt werden, damit sie erkannt werden.“

² Peter R. Hofstätter in: Fischer Lexikon Psychologie, Frankfurt a. M. 1957, 168 (Artikel „Informationstheorie“).

³ Leon Festinger, Conflict, Decision and Dissonance, Stanford (Cal.) 1964, aufbauend auf: Ders., A Theory of Cognitive Dissonance, Stanford (Cal.) 1957 (dt.: Theorie der kognitiven Dissonanz, hg. von Martin Irle und Volker Möntmann, Bern 1978).

⁴ Vgl. Rudolf Weiss, Die Zuverlässigkeit der Ziffernoten bei Aufsätzen und Rechenarbeiten, in: Karlheinz Ingenkamp (Hg.), Die Fragwürdigkeit der Zensurengebung, Weinheim ⁶ 1976, 104–116, hier 114 ff.

der *Aberglaube*.⁵ Durch ihn soll die Welt selbst da, wo wir es mit unberechenbaren Begebenheiten, mit undurchschaubaren Kausalzusammenhängen, mit unverfügbarer Zukunft zu tun haben, in den Griff genommen werden. Zum Aberglauben wird immer derjenige neigen, dem es an der Fähigkeit mangelt, etwas als ungewiß bestehen zu lassen. Naheliegende Zweifel wird der Abergläubische dadurch verdrängen, daß er die Fälle, die ihn zu bestätigen scheinen, als besonders signifikant aus allem übrigen heraushebt. Er wird den Blick auf das fixieren, was seine Weltsicht stabilisiert.

Der Aberglaube ist nur ein Spezialfall der allgemeinen Neigung, sich durch Vereinfachungsmuster Gewißheit über Sinn- und Ereigniszusammenhänge zu verschaffen. Bezeichnenderweise ist unter uns heute keineswegs völlig eindeutig auszumachen, was alles als Aberglaube gelten sollte; wer hier definitorische Grenzen zieht und Phänomene zuordnet, setzt selbst wieder Vorentscheidungen voraus, die sich der Widerlegung entziehen können. Abergläubisch sind ernsthaft immer nur die anderen.

Allgemein – nicht nur für diesen Extremfall gilt demnach: Unterschiedliche Vorhaben, biographisch verschieden geprägte Situationen, wechselnde emotionale Dispositionen u. ä. führen zu jeweils anderen Richtungen und Intensitäten der Aufmerksamkeit, zu jeweils anderen Beziehungslinien zwischen dem, was wir in unserer Umwelt vorfinden. Wenn wir diese Orientierung gewonnen haben, ist es zunächst einmal völlig legitim, daß unser Interesse darauf gerichtet ist, sie vor Störungen zu sichern. Es darf jetzt nicht mehr alles mögliche gleichermaßen unsere Aufmerksamkeit verdienen, uns gleich viel wert sein, uns im selben Umfang beanspruchen. Wir müssen um des Selbstschutzes willen aus dem, was wir an sich alles wahrnehmen könnten, das aussortieren, was uns weiterhilft. Daß dabei kräftig soziale Faktoren mit im Spiel sind, wird später noch betrachtet werden.

2. Weitreichender und tiefgreifender als individuelle Selektionen sind diejenigen, die in geschichtlichen Epochen und kulturellen Gruppierungen zustande kommen. Ein Mensch der Antike sieht anderes, rechnet mit anderem als einer des 20. Jahrhunderts, und dies nicht einfach nur deshalb, weil andere Tatbestände vorliegen. Er greift vielmehr Unterschiedliches auf und stellt es in eigene Zusammenhänge, so daß ein besonderer Orientierungsraum zustande kommt. Dasselbe gilt für Differenzen zwischen einem Men-

⁵ Auf den Aberglauben als Sonderfall der Wirklichkeitsvergewisserung verweisen aus soziologischer Sicht *Arnold Gehlen*, *Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft*, Hamburg 1957, 47 f.; *Peter Hofstätter*; *Sozialpsychologie*, Berlin ⁵1973, 127–129 (über „die abergläubische Adoption von Scheinordnungen“).

schen, der etwa von der Kultur Innerafrikas geprägt ist, zu dem europäisch Zivilisierten. Selbstverständlich besteht dabei immer auch ein beträchtlicher Teil von Gemeinsamem; aber das, was herausgefiltert gleichartig erscheint, hat in seiner Wirklichkeit seine besondere Umgebung und seinen eigenen Wert. Es reicht deshalb noch nicht hin, eine fundamental einheitliche, unaufgebbare menschliche Grunddimension anzunehmen, in der alle zunächst einmal übereinstimmen und die dann nur auf einer oberflächlichen Ebene geschichtlich und kulturell modifiziert würde. Das Ganze dessen, was jeweils hie und da als „Wirklichkeit“ gegenwärtig ist, ist nicht immer grundlegend dasselbe. Darum betont Edward Schillebeeckx, daß der Pluralismus, in dem sich die Menschheit befindet, theoretisch unreduzierbar ist und daß man nicht eine solidarische Verbundenheit thematisieren könne, „ohne wiederum in verschiedene, fragmentarische und einander widersprechende Entwürfe zu verfallen“.⁶

Sobald sich die verschiedenen Orientierungen begegnen, wird dies bewußt: Der Aneignung der Wirklichkeit liegt die Aktivität der Auswahl und konstruktiven Ordnungsbildung zugrunde. Von diesem Augenblick an können wir nicht nur die gegenständliche Welt um uns her erfahren, sondern auch noch unsere eigene Beteiligung an ihrem Aufbau.⁷ Zumindest die zuvor bestehende Fraglosigkeit und Selbstverständlichkeit wird aufgehoben; an ihre Stelle kann das Bewußtsein der Bedingtheit und Begrenztheit, in gewissem Sinne der „Zufälligkeit“ der eigenen Welt treten, falls es nicht durch neue Konstruktionen der Selbstbehauptung (bei der die anderen etwa zu „Barbaren“ werden) verhindert wird.

3. Die Erfahrung, daß unsere Welt auf Selektion und Produktion aufruht, wird uns darüber hinaus auch durch die wissenschaftlichen Forschungen und Theoriebildungen vermittelt. Die Wissenschaften liefern uns nämlich nicht nur Einzelergebnisse, über die wir zuvor nicht verfügten, sondern sie bauen vielfältige Wirklichkeitsmodelle auf, die außerhalb unserer alltäglichen Wahrnehmungs- und Handlungszusammenhänge liegen. Es kommt nicht mehr unsere Welt zustande, wenn die Maße der Mikrophysik oder der Astronomie, die Perspektiven der Paläontologie oder der Biochemie den Blick auf die Realität bestimmten. Aber ähnliches gilt auch etwa für Soziologie und Psychologie: Der homo sociologicus oder psychologicus ist wohl

⁶ Edward Schillebeeckx, Glaubensinterpretation, Mainz 1971, 96 f.

⁷ Man vgl. die Annahme Kants, daß „sich aber der Gegenstand (als Objekt der Sinne) nach der Beschaffenheit unseres Anschauungsvermögens“ richtet (Kritik der reinen Vernunft, Vorrede zur zweiten Auflage, Werke in zehn Bänden III, hg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1975, 25) – auch wenn es in unserem Zusammenhang nicht wie im erkenntniskritischen Idealismus um transzendente, sondern um geschichtliche und soziale Erkenntnisvoraussetzungen geht.

einerseits Beschreibung dessen, was der Fall ist, und andererseits dennoch gleichermaßen ein künstliches Produkt – nicht schlechthin ein Stück Wirklichkeit. So entsteht das „Problem des gedoppelten Menschen“⁸ (das sich im Nebeneinander mehrerer Humandisziplinen entsprechend quantitativ steigert). Da scheinen aus der Perspektive der alltäglichen Handlungsbedingungen die „gläsernen Menschen der Sozialwissenschaften“⁹ – ebenso wie die elementaren Größen der Mikrophysik – einer fiktiven Welt anzugehören und dennoch muß eingeräumt werden: „In einem wichtigen Sinn sind das Atom oder die soziale Rolle, obschon erfunden, nicht bloß erfunden. Sie sind Kategorien, die sich mit einer schwer explizierbaren Notwendigkeit –wenngleich natürlich häufig unter verschiedenen Namen – zu vielen Zeiten und an vielen Orten all denen aufdrängen, die den Gegenstand der Natur oder des Menschen in Gesellschaft in den Griff zu bekommen versuchen. Einmal erfunden, sind sie überdies nicht nur sinnvolle, d. h. operationell brauchbare, sondern auch plausible, in einem gewissen Sinn evidente Kategorien.“¹⁰

Dies eben ist gerade das „pragmatische Paradox“¹¹, daß die eine Wirklichkeitserschließung nicht als bloße Weiterführung, Aufhellung oder auch Ersetzung der anderen begriffen werden kann. „Sowohl homo sociologicus auch der freie Einzelne sind Teile unserer praktischen Welt und ihres Verständnisses.“¹² Beide sind in ihrer Konstitution abhängig vom erkennenden und handelnden Subjekt. Ob jemand etwas entdeckt oder erfindet, liegt nicht so weit auseinander, wie es das alltägliche Sprachverständnis annimmt; die Grenze dazwischen ist nicht scharf zu ziehen. Eine komponierende Beteiligung, eine Leistung eigener Produktion ist in jedem Fall erfordert.

Deshalb meint hier und im folgenden „Welt“ nicht die Summe all dessen, was „es gibt“ – unabhängig von jeglichem Subjekt, das es begreift; diese Fülle nämlich wäre für uns gerade Chaos und nicht Kosmos, falls sie uns überhaupt vor Augen treten könnte. Der für uns unabsehbare Raum, in dem wir uns selektiv verhalten und der an sich mehr Möglichkeiten enthält, als wir sie jeweils zu realisieren vermögen, ist uns nicht gegenständlich

⁸ Ralf Dahrendorf, *Homo Sociologicus. Ein Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle*, Opladen ¹⁵1977, 20. (Daß dieser Essay in der Soziologie kontrovers aufgenommen und von der vierten Auflage an auch vom Autor nur mit Vorbehalten publiziert wurde, berührt nicht das hier skizzierte Problem.)

⁹ Ebd. 16.

¹⁰ Ebd. 21.

¹¹ Ebd. 94.

¹² Ebd.

gegenwärtig. „Welt“ soll hier vielmehr zunächst ein strukturiertes Ganzes bezeichnen, in dem sich erkennende und handelnde Wesen bewegen können.¹³ Sie ist das Ergebnis einer „Reduktion von Komplexität“¹⁴.

Der Glaubenssatz, daß Gott die Welt erschaffen hat, setzt selbst bereits diese schöpferische Aneignung der Wirklichkeit durch den Menschen voraus. Unsere Welt ist Produkt kultureller Leistung, nicht reine Vorgabe.¹⁵ Deshalb können wir auch nicht das „wirklich“ nennen, was einfachhin existiert – dies wäre eine bloße Tautologie ohne Aussagewert –, sondern vielmehr das, was es insofern „für uns gibt“, als es sich beim Aufbau unserer Orientierung in einer gewissen Konstanz behauptet hat. Wirklich ist uns das, was wir als verlässlich erfahren haben.

Die bekannte Unterscheidung des Biologen Jakob Uexküll, daß das Tier Umwelt habe, der Mensch dagegen Welt, hat demnach seine Berechtigung nicht darin, daß das Tier über ein beschränktes, der Mensch dagegen über ein schlechthin offenes und umfassendes Orientierungsfeld verfüge. „Welt“ und „Umwelt“ haben gemeinsam, daß sie aus der Fülle dessen, was an sich zur Aneignung bereit liegt, ausgegrenzt sind. Beide können als Ergebnisse evolutionärer bzw. geschichtlicher Differenzierungsprozesse in den Plural gesetzt werden: Wie es „Umwelten“ gibt, so auch „Welten“ – je gesonderte

¹³ Vgl. *Jean-Paul Sartre*, *Das Imaginäre. Phänomenologische Psychologie der Einbildungskraft*, Reinbek 1971 (orig.: *L'Imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris 1940), 216: „Eine Welt ist ein verbundenes Ganzes, in dem jedes Objekt seinen bestimmten Platz hat und Beziehungen zu den anderen Objekten unterhält. Die Idee Welt selbst impliziert für ihre Objekte folgende doppelte Bedingung: sie müssen streng individuiert sein: sie müssen mit einem Milieu im Gleichgewicht sein.“

¹⁴ Dazu vielfach *Niklas Luhmann*, etwa in: *Funktion der Religion*, Frankfurt a. M 1977, 18: „Jedes System erfaßt seine Umwelt durch ein Raster selektiver Informationsaufnahme. Dadurch wird eine ins Unbestimmbare ausfließende Umwelt diskretiert, nämlich auf diskrete Zustände gebracht, die gegeben oder nichtgegeben sein können. (...) Diskretierungen (...) beruhen auf Weglassen von auch möglichen Umweltbeziehungen, zum Beispiel auf Weglassen von ferner liegenden Fakten, Details oder unwahrscheinlichen Möglichkeiten.“ Angemerkt werden muß allerdings, daß Luhmann in der Unterscheidung von „System“ „Umwelt“ und „Welt“ den Terminus „Welt“ grundlegend anders verwendet, als es hier unter Verzicht auf systemtheoretische Differenzierungen geschieht. Zur Kritik an Luhmann in diesem Punkt s. *Herbert Kaefer*, *Religion und Kirche als soziale Systeme. N. Luhmanns soziologische Theorie und die Pastoraltheologie*, Freiburg 1977, 33 ff.

¹⁵ „Welt“ ist damit hier auch keine Idee im kantischen Sinn; sie ist nicht „*die selbst nicht gegenständliche apriorische Voraussetzung* und der Rahmen dafür, *daß uns einzelne Gegenstände gegeben werden können*“ (Wolfgang Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Stuttgart⁴ 1969, 216, mit Bezug auf Karl Jaspers); vielmehr immer gegenständlich reflektierbare „Lebenswelt“.

für unterschiedliche Gruppen, Was „Welt“ von „Umwelt“ abhebt, ist demnach nur die reflexive Beteiligung des Menschen bei der Konstitution seiner Wirklichkeit und der damit gegebene Spielraum geschichtlicher Veränderungen. Der Mensch kann die Selektion und Konstruktion seiner Welt selbst wieder wahrnehmen, eigens thematisieren und ist damit nicht endgültig aufgrund instinkthafter Bedürfnisse auf eine bestimmte Welt fixiert. Ihm ist *seine* Realität zur Verantwortung gegeben; er kann sie für sich und mit anderen verhandeln. „Die Verbindung des Possessivpronomens mit dem Ausdruck Wirklichkeit ist für diesen Begriff charakteristisch.“¹⁶ Zwar ließe sich das auch noch im Hinblick auf tierische Umwelt sagen; jedoch vermag das Tier seiner Realität nicht selbst das Possessivpronomen beizugeben, Es lebt in einer eigenen Ordnung, aber in stummer, unwissender Selbstverständlichkeit des Gegebenen, „Alle Erkenntnis der Welt und alles im engeren Sinne ‚geistige‘ Wirken auf die Welt erfordert, daß das Ich die Welt von sich abrückt, daß es, im Betrachten wie im Tun, eine bestimmte ‚Distanz‘ zu ihr gewinnt, Das tierische Verhalten kennt diese Distanz noch nicht: das Tier lebt in seiner Umwelt, ohne sie sich in dieser Weise gegenüberzustellen und sie, kraft dieser Gegenüberstellung, ‚vorzustellen‘, Diese Gewinnung der ‚Welt als Vorstellung‘ ist vielmehr erst das Ziel und der Ertrag der symbolischen Formen – das Resultat der Sprache, des Mythos, der Religion, der Kunst und der theoretischen Erkenntnis. Jede von ihnen baut ein eigenes, ein intelligibles Reich innerer Bedeutsamkeit auf, das sich von allem bloß zweckhaften Verhalten innerhalb der biologischen Sphäre klar und scharf abhebt.“¹⁷ Dieses Bewußtsein, daß wir in einer Welt leben, die wir als unser Produkt begreifen müssen, veranlaßte Nietzsche, in überpointierter Alternative zu sagen: „Tatsachen gibt es nicht, nur Interpretationen.“¹⁸ Der Aufbau unserer Wirklichkeit, der zuvor als Vorgang der Auswahl und Konstruktion gesehen wurde, erscheint hier unter sprachlichem Aspekt als Vorgang der Deutung: Was uns beachtenswert ist, *als was* wir es *nehmen* und *worauf* wir es *beziehen* wollen, müssen wir uns erst interpretierend zusagen; wir legen uns unsere Welt aus und finden uns so erst in ihr zurecht. „Deutung ist dann

¹⁶ Hans Blumenberg, Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans, in: Hans Robert Jauß (Hg.), Nachahmung und Illusion, München 1969, 9–27, hier 13.

¹⁷ Ernst Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen III. Phänomenologie der Erkenntnis, Darmstadt 1975 (1929), 322 f.

¹⁸ Friedrich Nietzsche, Nachlaß, Werke in drei Bänden III, hg. von Karl Schlechta, München 1966, 903. Zur Würdigung vgl. Wilhelm Weischedel, Die Frage nach der Wirklichkeit, in: Ders., Wirklichkeit und Wirklichkeiten, Berlin 1960, 118–141, hier 132: „Wir können nicht mehr hinter den Zerfall der Wirklichkeit zurückgehen.“

nichts anderes als Rückführung von Unbekanntem auf Bekanntes, von in Zuwendungen Erfasstem auf Schemata der Erfahrung.“¹⁹ Wir leben in einem Netz von Mustern, mit denen es uns gelingt, erfassbare Einheiten heranzuholen und in Sinnzusammenhängen zu begreifen. Weder das Gras noch die Familie, weder die Gerechtigkeit noch der Donner, weder die Berge noch die Farbe Braun sind Größen von elementarer Ursprünglichkeit und naturgegebener Eindeutigkeit; sie sind immer schon Elemente in einem kulturellen Feld; dort stehen sie nicht wie Wörter in einem Wörterbuch nebeneinander, sondern immer in der ihnen zugewiesenen Umgebung, einem von menschlichen Erwartungen und Strebungen geprägten Milieu. „*Interpretation*“ meint demnach hier und im folgenden nicht bloß die *nachträgliche Aufhellung und Verdeutlichung* einer für sich schon vorgegebenen Sache, die nur *uns* noch etwas unklar und vieldeutig ist. Sie schließt vielmehr den bisher schon ständig reflektierten Vorgang der *Gegenstandsrealisierung* ein.

Die Annahme „reiner“ Fakten, die unserem deutenden Zugriff fertig vorausliegen, reißt die „Objektivität“ der Gegebenheiten und die „Subjektivität“ der Aneignung auseinander, statt sie als zwei Aspekte der einen Welt-Konstitution zu sehen: „wir verstehen, indem wir wiedererkennen, was wir irgendwie selbst mitgeschaffen haben.“²⁰

Alle Tatsachen nehmen wir wahr „als etwas“: als mich betreffend oder andere, als mir fremd oder vertraut, als verwendbar oder nicht, als erwähnenswert oder belanglos, als einfach oder komplex, als beziehungsreich oder zusammenhanglos usw.²¹ Dies aber geschieht nicht in einer nachträglichen

¹⁹ Alfred Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, Frankfurt a. M. 1974 (Wien 1932), 112; ders. / Thomas Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt*, Neuwied 1975, etwa 33–37: Strukturiertheit der Lebenswelt für das erlebende Subjekt; 232–234: Typik und Sprache.

Unter entwicklungspsychologischem Aspekt kann die Konstruktion einer übergreifenden sinnstiftenden Ordnung als Aufbau symbolischer Repräsentanzen (z. B. „Gott“), die unbefriedigte Bedürfnisse an sich binden und damit die psychische Ökonomie entlasten, dargestellt werden; vgl. Heinz Müller-Pozzi, *Psychologie des Glaubens. Versuch einer Verhältnisbestimmung von Theologie und Psychologie*, München / Mainz 1975, 147–153: Die Symbolisierungsfähigkeit als Bedingung der Möglichkeit religiösen Glaubens.

²⁰ Karl-Otto Apel, *Der philosophische Wahrheitsbegriff als Voraussetzung einer inhaltlich orientierten Sprachwissenschaft*, in: Ders., *Transformation der Philosophie 1*, Frankfurt a. M. 1973, 106–137, hier 111 (mit Bezug auf Nicolaus Cusanus und Giambattista Vico).

²¹ Auf diesem Tatbestand beruht die psychologisch-diagnostische Effektivität aller projektiven Tests (von denen einer den bezeichnenden Namen „Welt-Test“ trägt).

Bewertung, nachdem wir erst einmal festgestellt haben, was überhaupt der Fall ist. Unser evolutionärer, geschichtlicher, kultureller, biographischer Standort läßt diese Aufteilung nicht zu; wir kommen von ihm aus nie zu einem Ort überlegener Indifferenz, von dem her wir wahrnehmen könnten, was „an sich“ ohne unser Zutun (und auch Wegtun!) gegeben sei. „Philosophisch als These zugespitzt besagt dies: Die Einheit des Gegenstandsbewußtseins und des Selbstbewußtseins, die nach Kant als Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung vorauszusetzen ist: diese Einheit liegt auch der Möglichkeit sprachlicher Welterschließung zugrunde. So werden nicht einfach vorhandenen Gegenständen vorhandene Eigenschaften bzw. Relationen als Prädikate zugesprochen, sondern in der Entdeckung von etwas als etwas spricht sich das ‚In-der-Welt-Sein‘ von Menschen als Welt- und Selbstverständnis aus.“²²

Unter theologischem Gesichtspunkt kann allerdings im Zusammenhang dieses Kapitels schließlich eine terminologische Konsequenz und Verlegenheit nicht übersehen werden: Insofern Gott für die Gläubigen eine reale Bezugsgröße ist – sie beten zu ihm, sie hoffen auf sein heilstiftendes Handeln, sie rechnen mit seiner wie immer gedachten Gegenwart usw. –, ist Gott (definitionsgemäß) ein Element ihrer „Welt“. Gleichzeitig sehen sich die Gläubigen aufgrund ihres Selbstverständnisses aber genötigt, die Transzendenz Gottes zu betonen, nach der er dieser Welt radikal entzogen und entgegengesetzt wird. Es steht dann aber kein Begriff mehr für den „Raum“ zur Verfügung, in dem sich der Mensch auf Gott bezieht und ihn erreicht; und andererseits stünde dann Gott außerhalb des Ganzen, in dem sich der Mensch erkennend und handelnd bewegt. Es scheint deshalb nur konsequent, einen Gott, auf den sich der Mensch ernsthaft richtet, auch als ein Element seiner Welt anzusehen. Dieses (nicht nur sprachliche) Problem wird bei der späteren Erörterung der Fiktionalität religiöser Texte unter veränderten Gesichtspunkten wieder begegnen.

2.2 Strukturen der Welt

Ist unsere Welt, wie zuvor gesehen, schon ein Ergebnis von Vereinfachungen, so wird die folgende Zusammenstellung einiger grundlegender Strukturen noch einmal – und jetzt in einem unvergleichlich größeren Ausmaß –

²² *Karl-Otto Apel*, Sprache als Thema und Medium der transzendentalen Reflexion, in: Ders., Transformation der Philosophie II, Frankfurt a. M. 1973, 311–329, hier 323. Zur Thematisierung dieses Sachverhalts innerhalb der Theologie vgl. den Literaturüberblick von *Walter Niefindt*, Religion und Wirklichkeit, in: VF 23 (1978) H. 1, 42–69.

vereinfachen müssen. Es kann hier nicht darum gehen, das Universum unserer Orientierungsfelder und Handlungsbereiche in ein alles umgreifendes System einzubringen. Ein solches Unterfangen wäre von vornherein zum Scheitern verurteilt. Aber andererseits müssen doch einige fundamentale Aspekte sichtbar sein, unter denen Welt grundsätzlich verschieden aufgebaut sein kann. Wäre dies nämlich nicht möglich, so könnte man zwar hie und da jeweils Auffälligkeiten sammeln, käme aber über ein derart beliebiges und punktuell registrieren von Besonderheiten nicht hinaus.

Unter dem hier gegebenen Interesse, verschiedene Wirklichkeitskonstitutionen – darunter vor allem religiöse – aufeinander zu beziehen und miteinander zu verhandeln, dürfte die Wahrnehmung folgender Dimensionen hilfreich sein²³:

- Raumstrukturen
- Zeitstrukturen
- Sozialstrukturen
- Strukturen der Wertung
- Modalstrukturen
- Kausalstrukturen.

(1) Raumstrukturen

Der Raum, in dem wir uns mit anderen Personen und Dingen befinden, ist nicht nur neutraler Behälter. Durch die Festlegung bestimmter Orientierungspunkte, durch die Gliederung in Bereiche gewinnt er Zeichencharakter und wird mitteilungs-fähig. „Jedes einzelne ‚wirkliche‘ Ding bezeugt eben diese seine Wirklichkeit vor allem darin, daß es einen Teil des Raumes einnimmt und alles andere von ihm ausschließt. Die Individualität des Dinges beruht letzten Endes darauf, daß es in diesem Sinne räumliches ‚Individuum‘ ist – daß es eine eigene ‚Sphäre‘ besitzt, in der es ist, und in der es sich gegenüber allem anderen Sein behauptet.“²⁴ Die Struktur des Wahrnehmungsraumes ist nie die des abstrakten Gefüges geometrischer Dimensionen (aber selbst diese sind Symptom für eine bestimmte Einstellung dessen, der sie entwirft, und für seinen Zugriff auf die Welt).

Haben wir „oben“ und „unten“, „nah“ und „fern“ und „vier“ Himmelsrichtungen, dann haben wir bereits unserem Blick und unseren Bewegungen

²³ Vgl. mit Blick auf die „Welt“ eines bestimmten Textes *Alex Stock*, *Strukturelle Analyse – am Beispiel von 1. Samuel 1,1–2,21*: *KatBL* 101 (1976) 523–534, hier 529.

²⁴ Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen III* (s. o. Anm. 17), 166. Vgl. *Schütz / Lockmann*, *Strukturen der Lebenswelt* (s. o. Anm. 19), 54–58: Räumliche Aufschichtung der alltäglichen Lebenswelt; 58–61: Die Wirkzone.

entsprechend nach „da“ und „dort“, nach „rechts“ und „links“, nach „hinten“ und „vorn“ eigene Linien und Grenzen in die Welt eingetragen. Sie hat unsere Maße. Daß dabei auch Wertungen ins Spiel kommen – manche Richtungen und Gebiete können „besser“ sein als andere –, soll hier noch nicht besonders beachtet werden; sonst würden wir bereits zwei der oben ausgewählten Strukturen übereinander legen. Es mag genügen zu sehen, wie der Raum der Dinge und Ereignisse unterschiedlich aufgebaut sein kann.

Eine Welt, die einen *Mittelpunkt* kennt (etwa den Omphalos der Griechen in Delphi, den Tempelturm Esagil in Babylon, das „Land der Mitte“ der Chinesen), ist anders auf den Menschen bezogen als eine, die nicht über eine so anthropozentrische Orientierung verfügt. Wo die kosmische und die kulturelle Geographie sich decken, ist die Frage nach dem „Ort“ des Menschen und seiner Geschichte vom Ursprung her beantwortet. „Mittelalterliche Landkarten gruppieren die Länder der Erde um Jerusalem, in dessen Grabeskirche der Erdnabel im Bild eines Bechers gezeigt wird.“²⁵ Was sich an derart zentraler Stelle ereignet hat, ist den Äonen eingeschrieben.

Wie total anders kann aber ein Universum auch erfahren werden: „Die ganze sichtbare Welt ist nur ein unmerklicher Zug in der weiten Höhlung des Alls. Keinerlei Begreifen kommt ihr nahe. Wir können unsere Vorstellungen von ihr aufblähen über die jetzt denkbaren Räume hinaus, was wir zeugen, sind, verglichen mit der Wirklichkeit der Dinge, Winzigkeiten. Es ist eine unendliche Kugel, deren Mittelpunkt überall und deren Oberfläche nirgends ist.“²⁶ In dieser Perspektive Pascals ist der Mensch mit seiner Erde in den „versprengten Winkel der Welt“ verirrt. Seine Maße reichen nicht mehr aus, sich hier zurechtzufinden. Und dennoch ist auch diese Artikulation der räumlichen Verlorenheit Aneignung der Realität und Selbstdefinition in ihr. Das gilt auch noch für die leidvolle Orientierungslosigkeit, von der schmerzhaft betroffen Reinhold Schneider schreibt: „ich bin nicht imstande diese Singularität im All zu leben: es zieht mich zum Untergange mit der Kreatur“²⁷; die Welt hat ihre bergende Ordnung verloren, sie ist nicht mehr Behausung: „Was mich selber angeht, so erachte ich mich als

²⁵ Georg Fohrer in: ThWNT VII, 316, Anm. 125 (Artikel „Siôn“).

²⁶ Blaise Pascal, Über die Religion und über einige andere Gegenstände (Pensées), übertragen und herausgegeben von Ewald Wasmuth, Heidelberg 1954, 41 f. (Nr. 72). Zur Verwendung derselben „Sprengmetaphorik“ bei Nicolaus Cusanus (mit wechselndem Bezug auf Gott und auf die Welt!) vgl. Hans Blumenberg, Aspekte der Epochenwelle: Cusaner und Nolaner, Frankfurt a. M. 1976, 43 (= Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt a. M. 1966, 453 f.).

²⁷ Reinhold Schneider, Winter in Wien. Aus meinen Notizbüchern 1957/58, Freiburg 1973 (1958), 133.

Flugsamen, der durch die Zweige getrieben wird, ohne Stand und Grund.“²⁸ Aber auch dieser Verlust an Halt und Stabilität wird noch mitgeteilt als begriffene Wirklichkeit im erfahrenen Raum. Die Aussagbarkeit setzt noch ein Minimum an Strukturen voraus und seien sie auch wie bei Pascals metaphorischer Rede von der unendlichen Kugel, deren Mittelpunkt überall und deren Oberfläche nirgends ist, nur noch durch das sprachliche Material aus geometrischen Verhältnissen verbal in Aussicht gestellt und gleichzeitig dem menschlichen Denken wieder vernichtet.

Die Beispiele unterschiedlicher Raumstrukturen der als „wirklich“ begriffenen Welt lassen sich fortsetzen – etwa mit einem Blick auf die Abgrenzung zweier wesentlich gesonderter Bereiche des Kosmos in antiker Vorstellung: „Und zwar ist der eine Teil von ihm unveränderlich, der andere ist in Veränderung. Und zwar wird ihr unveränderlicher Teil von der das All umschließenden Seele bis zum Monde abgegrenzt, der veränderliche vom Monde bis zur Erde.“²⁹ Die sublunare Dimension ist instabil, zufällig und unvollkommen, jenseits der Mondsphäre dagegen erstreckt sich die ewig gültige Ordnung. Zeugnisse für diese dichotomische Vorstellung, die einerseits von alltäglichen Wahrnehmungen gestützt ist und andererseits religiösen Anschauungen entgegenkommt, finden sich noch lange nach dieser vorsokratischen Äußerung.

Schließlich ist zu sehen, wie ganz im Gegensatz zum Vorhergehenden der Raum der Welt für den strukturiert sein muß, der auf alle spekulativen Konstruktionen und auf alle Auslegungen des eigenen existentiellen Gemüts in kosmischen Ausmaßen verzichten will; dem nur das Realität sein soll, was politisch, ökonomisch und technisch verfügbar ist. Hier nimmt die Welt die Maße an, die der „Gestalt des gesellschaftlichen Lebensprozesses“ entsprechen.³⁰ Darüber Hinausreichendes muß nicht geleugnet werden, aber ernsthaft „wirklich“ ist nur das, was „bewußter planmäßiger Kontrolle“ unterstellt werden kann.³¹ In einer solchermaßen ganz anthropozentrisch begriffenen Realität müßte dann letztlich uneingeschränkt gelten, daß der Mensch „sein Dasein sich selbst verdankt“; daß er seine Lebenswelt als „meine eigene Schöpfung“ ansprechen kann.³² Der Raum, den das Erkenntnisinteresse beansprucht, und der Raum, der der handelnden *Selbstbestim-*

²⁸ Ebd. 280.

²⁹ Hermann Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker. Griech. u. dt., hg. von Walther Kranz, Bd. 1, Berlin 1992 (Nachdr. von ⁶1951), Philolaos B 21.

³⁰ Karl Marx, Das Kapital, in: Ökonomische Schriften I, hg. von Hans-Joachim Lieber und Benedikt Kautsky, Darmstadt ³1975, 57.

³¹ Ebd.

³² Ders., Ökonomisch-philosophische Manuskripte, in: Frühe Schriften I, hg. von Hans-Joachim Lieber und Peter Furth, Darmstadt ³1975, 566–665, hier 605.

mung des Menschen zur Verfügung steht, sind hier *identisch*. Er umfaßt „die Verhältnisse des praktischen Werkeltagelebens“, in dem die Menschen „tagtäglich durchsichtig vernünftige Beziehungen zueinander und zur Natur“ bekommen sollen.³³

(2) Zeitstrukturen

„Die Sonne geht auf, die Sonne geht unter und eilt zurück zum Ort, wo sie aufgeht. Der Wind weht nach Süden und dreht sich nach Norden, immerfort wechselnd weht der Wind. Er kehrt zurück, um sich wieder zu drehen. (...) Was gewesen ist, wird wieder sein; was man getan hat, wird man wieder tun. Es gibt nichts Neues unter der Sonne“ (Koh 1,5 ff.). Wie anders ist hier Zeit „gegliedert als etwa in der kalendarischen Zählung „ab urbe condita“ und „nach Christi Geburt“. Im einen Fall gibt es Vor- und Nachgeschichte – die zum bedeutungsvollen Zentrum hinlaufende und ihm folgende Zeit –, im anderen dagegen die Gleichgültigkeit der zyklischen Dauer gegenüber allen individuellen Ereignissen.

Beide Muster schließen einander nicht aus. Die im jahreszeitlichen Kreislauf immer wiederkehrenden Feste können gerade auf einmalige Vergangenheit gerichtet sein. Wir messen unsere Zeit in der ständig fortschreitenden Zählung der Jahre, aber auch nach der Bewegung der sich gleichförmig drehenden Zeiger der Uhr. Trotz solcher Überlagerung der chronologischen Schemata können bestimmte Strukturen beim Verständnis der Welt dominieren.

So ist dem biblischen Denken etwa wesentlich das Bewußtsein von geschichtlicher Her- und Zukunft eigen, während das außerbiblische Weltverständnis vorherrschend von den Zyklen der Jahreszeiten und Weltalter, von der Kontinuität des immer Gleichbleibenden und Wiederkehrenden eingenommen ist.³⁴

Wenn die Bibel auch der Welt Anfang und Ende setzt, will sie diese nicht mehr in einer eigenen Dauerstruktur von der chronologischen Ordnung menschlich-geschichtlicher Ereignisfolgen grundsätzlich abheben. Sie schließt vielmehr Urzeit und Endzeit als Extreme an die erfahrbaren Geschehnisabläufe an. Der jüdische Kalender (den angeblich Rabbi Hillel II.

³³ Ders., *Das Kapital* (s. o. Anm. 30), 57.

³⁴ Zu Recht wird allerdings vor vereinfachten Entgegensetzungen biblischer und außerbiblicher Geschichtsvorstellungen gewarnt. Vgl. *Hubert Cancik*, *Mythische und historische Wahrheit*, Stuttgart 1970, 71 ff. (u. ö.); *Niklas Luhmann*, *Religiöse Dogmatik und gesellschaftliche Evolution*, in: Karl-Wilhelm Dahm / Niklas Luhmann / Dieter Stoodt, *Religion – System und Sozialisation*, Darmstadt 1972, 15–132, vor allem 82–87 (mit Literaturangaben).

in der Mitte des 4. Jahrhunderts n. Chr. berechnete) beginnt seine Jahreszählung mit der Erschaffung der Welt (3761 v. Chr.).

Durch Anfang und Ende hat die Welt eine strukturelle Entsprechung zur menschlichen Lebenszeit. Diese Gleichartigkeit entfällt, sobald sich der Kosmos in unbegreiflichen zeitlichen Dimensionen erstreckt, bei denen Anfang Ende – sollte es sie überhaupt geben – nicht mehr gesichtet werden können.

Aber auch die geschichtlich überschaubaren Zeiträume können uns ganz unterschiedlich im Bewußtsein stehen – je nach der Eindringlichkeit, mit der uns gliedernde Ereignisse gegenwärtig sind. Im Extrem könnte die Geschichte auf die unmittelbaren Handlungsbeziehungen zusammenschrumpfen. Nichts wäre dann bedeutungsvoll, was nicht in der Nähe eigener Betroffenheit steht. Darüber hinausreichende Vergangenheit wäre dann der unstrukturierte Raum all dessen, was vorbei ist. Ganz dem entgegengesetzt ist eine Welt, die erinnernd im Bewußtsein wachhält, wie sie selbst zustande kam. Der resignativen Wirklichkeitsinterpretation Kohelets, bei der naturale Strukturen über geschichtliche triumphieren, tritt die andere gegenüber: „Es war im fünfzehnten Jahr der Regierung des Kaisers Tiberius, Pontius Pilatus war Statthalter von Judäa, Herodes Tetrarch von Galiläa.“ (Lk 3,1). Wo man in einer derart punktuell konkretisierten Vergangenheit die Zukunft grundgelegt sieht, wird auch diese als konkrete erwartbar.

Nur beiläufig erinnert sei hier auch an die Besonderheiten zeitlicher Strukturen im Weltverständnis östlicher Religionen. Die Wiedergeburten in dem sich drehenden Rad des Sansara machen den zyklischen Zeitlauf zu einer Ordnung des unheilvollen Zustandes, aber auch der möglichen Befreiung. Wo man mit der ständigen Wiederkehr rechnen kann, darf man auf dem Weg zum Heil gelassener sein als bei der dringlichen Situation einer einmaligen Existenz. Im einen Fall kann der Tod gesehen werden als relativ ungewichtiger Durchgang von einer Phase zur nächsten (die wiederum nicht die letzte sein muß); im andern Fall dagegen ist er der Zeitpunkt für die gesammelte Endgültigkeit des Lebens. Welche der Perspektiven auch immer das Bewußtsein bestimmen mag, sie prägt entscheidend das Selbst- und Weltverständnis.

(3) Sozialstrukturen

Wenn Soziologen mit ihrem analytischen Instrumentarium gesellschaftliche Verhältnisse untersuchen, entdecken sie ein differenzierteres und komplexeres Geflecht von Beziehungen, als es in dem Bewußtsein derer, die darin leben, selbst gegenwärtig ist. Bei den folgenden Beispielen werden solche

Muster, mit denen Menschen recht global ihre Situation und ihr Verhalten auslegen, bevorzugt, weil an ihrer gröberen Gestalt augenfälliger wird, wie wir uns in einem zubereiteten Feld bewegen. Das Interesse kann nicht sein, zu ergründen, „was die Welt im Innersten zusammenhält“; viel eher ist das Augenmerk darauf gerichtet, wahrzunehmen, „wie alles sich zum Ganzen webt“ – unter den Schemata unseres Zugriffs. Wenn wir diese erkennen, können wir sie verhandeln.

Eine soziale Struktur einfachster Art haben wir etwa in dem bei Arbeitern vorherrschenden Gesellschaftsbild, in dem es „die da oben“ und „wir hier unten“ gibt. Wird dieses Verhältnis statisch und unabweisbar gesehen, dann liegt ein für allemal fest: „Durch die Gesellschaft geht ein Schnitt, eine Schlucht ohne Brücke. Auf der einen Seite befinden sich viele Menschen, auf der anderen nur wenige. Die Vielen versuchen manchmal – auch heute wieder –, die Schlucht zu überwinden. Aber die Teilung, die Dichotomie, läßt sich nicht rückgängig machen.“³⁵ So resignativ muß die Polarisierung nicht immer erfahren werden, aber sie prägt grundlegend die verschiedenen Typen des soziologisch ermittelten Arbeiterbewußtseins.³⁶ Für die religiösen Verhältnisse ergibt sich daraus die Konsequenz: „In den Vorstellungen der Arbeiter gehören die Kirche und deren Vertreter zu ‚denen da oben‘, die ihre Probleme nicht kennen und nicht verstehen können.“³⁷

Dichotomisch kann die Welt aber auch aus gläubiger Motivation gesehen werden: „Wenn jemand zu euch kommt und diese Lehre nicht bringt, so nehmt ihn nicht ins Haus auf und grüßt ihn nicht; denn wer ihn grüßt, nimmt an seinen schlechten Werken teil“ (2 Joh 10 f.). Dann stehen die „Kinder Gottes“ den „Kindern des Teufels“ gegenüber (1 Joh 3,10), die „Kinder des Lichts“ denen der „Finsternis“ (Eph 5,8); es bleibt kein Raum zwischen der einen und der anderen Gemeinschaft. Da diese „radikale Sicht, die nur Schwarz und Weiß kennt,“³⁸ sich nicht nur auf moralische und religiöse Innerlichkeit bezieht, sondern artikulierte Bekenntnispositionen im Blick hat, werden dem sozialen Lebensraum sichtbare (und für die Betroffenen spürbare) Strukturen aufgeprägt.³⁹

³⁵ Heinrich Popitz u. a., Das Gesellschaftsbild des Arbeiters. Soziologische Untersuchungen in der Hüttenindustrie, Tübingen ²1972, 201.

³⁶ Vgl. ebd. 237: „alle Arbeiter, mit denen wir gesprochen haben und die überhaupt ein Gesellschaftsbild in dem von uns definierten Sinne entwickeln, sehen die Gesellschaft als – unabwendbare oder abwendbare, unüberbrückbare oder ‚partnerschaftlich‘ zu vermittelnde – *Dichotomie*.“

³⁷ Ursula Boos-Nünning, Soziale Schicht und Religiosität, in: Yorick Spiegel (Hg.), Kirche und Klassenbindung, Frankfurt a. M. 1974, 100–115, hier 114.

³⁸ Rudolf Schnackenburg, Die Johannesbriefe, Freiburg ⁵1975, 317.

³⁹ Vgl. in diesem Zusammenhang auch Heinz Robert Schlette, Freund-Feind-Denken im Christentum und die anonyme Christlichkeit, in: Elmar Klinger (Hg.), Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche, Freiburg 1976, 65–85.

Andererseits können dabei aber auch bestehende Grenzen in ihrer Gültigkeit aufgehoben werden, selbst wenn sie damit sozial noch nicht vernichtet sind; dann gibt es etwa „nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau“ (Gal 3,28). „Die christliche Gemeinde wurde zu Recht als ein Fremdkörper in der antiken religiösen Welt verstanden. Wir können heute wohl kaum noch ermessen, wie explosiv ein Verhalten wirken mußte. daß die Struktur- und Ordnungsproblematik in den Zusammenhang der geschichtlichen Wirklichkeit stellte. Der tiefgreifende Unterschied zwischen der frühen Christenheit und der antiken Welt besteht in dieser Hinsicht darin, daß der Bezugspunkt menschlichen Verhaltens nicht mehr absolute Normen sind, die zur ‚Verwirklichung‘ verpflichten, nicht mehr heilige Strukturen, die alle menschliche Wirklichkeit ordnen.“⁴⁰ Aus der geschichtlichen Erfahrung des einmaligen Lebens und Sterbens Jesu, seines besonderen Anspruchs und seiner Ablehnung entnahm die christliche Gemeinde die Vollmacht, neu nach den Erfordernissen der gegebenen Situationen zu fragen. Doch wäre es falsch, wenn man die charismatische Dynamik gegen den Aufbau normativer Strukturen ausspielen und in der späteren Entwicklung nur einen Abfall von der ursprünglichen Freiheit und Überlegenheit sehen wollte. Hier bestehen innere Zusammenhänge.

Wegen ihrer besonderen Bildkraft und gesellschaftlichen Auswirkungen sei noch an zwei weitere Muster vorwissenschaftlicher Interpretation sozialer Realität erinnert. Das erste überträgt biologische Strukturen des Organismus auf menschliche Beziehungen: Die Gemeinschaft stellt ein Ganzes dar wie ein Leib, aufgebaut aus vielen Gliedern.⁴¹ Die Notwendigkeit der physischen Ordnung wird hier argumentativ und appellativ verwertet, um den keineswegs gleichermaßen notwendigen menschlichen Verhältnissen eine normative Eindeutigkeit zu geben. Die soziale Wirklichkeit wird naturalisiert, damit so ein allumfassender verpflichtender Kosmos erscheint, den nur ganz Verwegene zu stören wagen. Der Nachteil dieser biomorphen⁴² Interpretation menschlicher Gemeinschaft besteht darin, daß sie

⁴⁰ Arnd Hollweg, *Theologie und Empirie. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Theologie und Sozialwissenschaften in den USA und Deutschland*, Stuttgart 1971, 370 (im Zusammenhang eines Kapitels über „Das Verhältnis von Wirklichkeit und Struktur in der Ekklesiologie“, 366–379. Hier wird jedoch die „Wirklichkeit Gottes“ in ein geschichtlich wie theologisch fragwürdiges Verhältnis der Indifferenz gegenüber den „Strukturen der Welt“ gebracht).

⁴¹ Am bekanntesten ist (außer den entsprechenden biblischen Texten) die Fabel des Menenius Agrippa; vgl. *Johannes Horst* in: ThWNT IV, 560 f. (Artikel „mélos“)

⁴² Zur Unterscheidung anthropomorpher, biomorpher, soziomorpher und technomorpher Deutungsmodelle vgl. *Ernst Topitsch*, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik*, Wien 1958, 12 ff. und passim.

unter entgegengesetzten Interessen verwendet werden kann – bestehende Herrschaft stabilisierend und bestreitend –, gleichzeitig aber diese Interessenabhängigkeit mit der Stimmigkeit des Bildes verdeckt.⁴³

Neben der biomorphen Deutung der Gesellschaft steht mit vergleichbarer Absicht und Wirkung die *soziomorphe Deutung des Kosmos*. Wenn die Ordnung der Gestirne entsprechend der Verfassung eines menschlichen Gemeinwesens gesehen wird, erlaubt dies nicht nur, von den „Gesetzen“ des Himmels zu sprechen und auch dort herrscherliche von abhängigen Positionen zu unterscheiden, sondern ermöglicht auch, daß man im Rückschluß soziale Strukturen von denen des Himmels her legitimiert. Deshalb ist es mehr als ein bloßer Streit um Metaphern, wenn sich im Mittelalter Papst und Kaiser nicht einigen konnten, wem es zukomme, „Sonne“ oder „Mond“ zu sein. Wer den Kosmos oder die Natur nach monarchischen, aristokratischen, egalitären, anarchisch-aggressiven o. ä. Verhältnissen begreift, hat es leichter, sich mit entsprechenden irdischen Zuständen zurechtzufinden.

Aber anderes liegt uns heute nahe: auf alles umfassende Einheitsstrukturen, auf die Eindrucks-kraft uniformierender Bilder zu verzichten. Dann tritt uns die Pluralität kleinerer sozialer Gebilde vor Augen, die jeweils ihre eigene Gestalt haben und uns jeweils eigene Rollen nahelegen: am Arbeitsplatz, in der Familie, in der Öffentlichkeit politischer Beteiligung usw. Diese Welt ist nicht mehr nach einem dominierenden Globalmuster zu begreifen; der Aufbau der Orientierung ist dem einzelnen dementsprechend erschwert.

(4) Strukturen der Wertung

Wertungen bringen in mehrfacher Hinsicht Beziehungen in unsere Welt. einmal bauen sie untereinander schon sprachliche Ordnungen auf: „Gut“ steht gegen „schlecht“ oder „böse“, „schön“ gegen „häßlich“, „nützlich“ gegen „schädlich“ usw. In linguistischen Kategorien gesagt, sind dies *antonyme* Verhältnisse⁴⁴, das heißt, was „nicht schön“ ist, muß damit noch nicht „häßlich“ sein; beide Wertbegriffe sind vielmehr Extreme einer Maßlinie, auf der es auch einen Zwischenbereich gibt: das, was nicht gerade schlechthin schön, aber auch noch nicht häßlich ist. Das, was wir um uns her antreffen, wird unter derartigen Wertgesichtspunkten nicht dichotomisch aufgeteilt, sondern in ein Kontinuum eingebracht.

⁴³ Vgl., die ideologiekritische Behandlung dieses Bildes bei *Paul Barié*, Menenius Agrippa erzählt eine politische Fabel. Ein Beispiel für Ideologiekritik im altsprachlichen Unterricht: *Der altsprachliche Unterricht* 13 (1970) 50–77.

⁴⁴ Zur lexikalischen Antonymie vgl. *Funk-Kolleg Sprache II*, Frankfurt a. M. 1973, 67 ff.; *Manfred Titzmann*, *Strukturelle Textanalyse*, München 1977, 124.

Anders wäre es, wenn wir alles kontradiktorisch nach „gut“ / „nicht gut“ usw. begriffen in linguistischer Terminologie: wenn wir es komplenym aufteilten.⁴⁵ Unsere Welt träte uns dann in rigorem Dualismus gegenüber. „So gibt es z.B. Moralsysteme, die die Antonyme ‚gut‘ und ‚böse‘ als solche komplementäre Terme behandeln, so daß, wer nicht gut ist, böse ist und umgekehrt.“⁴⁶

Derartig polarisierende Wertungen liegen etwa der im vorhergehenden Abschnitt angesprochenen sozialen Strukturierung in „Kinder des Lichts“ und „Kinder der Finsternis“ zugrunde. In anderem Zusammenhang heißt es: „Wer nicht für mich ist, der ist gegen mich; wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut“ (Lk 11,23; Mt 12,30). Mit diesem Urteil wird die Gesamtheit der Menschen erfaßt; niemand kann sich in ein ausgespartes Reservat zurückziehen. Hier ist die Entscheidungssituation auf die einfachste Form dual komplementärer Verhältnisse gebracht, wie wir sie auch bei der Gerichtsankündigung finden, die nur die Schafe auf der rechten Seite und die Böcke auf der linken kennt (Mt 25,31–46).

Aber die Gelegenheit, bei der für Jesus diese Wertung gilt, ist ihm offensichtlich nicht schlechthin maßgebend; kann er doch an anderer Stelle auch sagen: „Wer nicht gegen uns ist, der ist für uns“ (Mk 9,40; vgl. Lk 9,50). Zwar ist auch diese Aussage polarisierend angelegt, aber sie zieht die Grenzen anders, weniger aggressiv als einnehmend. Durch die wechselnden Frontbildungen werden besondere Verkündigungssituationen rhetorisch definiert, um dadurch das jeweils geforderte Verhalten zu erreichen; eine systematische Strukturierung der gesamten Menschheit liegt fern. In ihrer nachfolgenden Wirkungsgeschichte allerdings können derartige Sätze, die in ihrem knappen Anspruch und in ihrer Gültigkeit zunächst pragmatisch begrenzt sind, schließlich dazu benutzt werden, die ganze Welt auszulegen.

Neben die antonyme und die komplenyme Wertstruktur tritt die hierarchische. Aus philosophischer Tradition bekannt ist die Einteilung des Guten in das bonum utile (dessen Wert im bloßen Nutzen für andere Ziele besteht), das bonum delectabile (das dem Menschen Genuß und Wohlgefallen bereitet) und das bonum honestum (in dem der Mensch seine eigentliche sittliche Vollendung findet). In der symbolkräftigen Dreistufigkeit wird die gesamte Wirklichkeit des Guten umgriffen. Eine weiterführende Steigerung dieser Klimax ist ausgeschlossen. Die Ordnung ist in einer begrenzten und damit überschaubaren Gliederung angelegt. Sie ist in ihrer formalen Schlichtheit und zugleich ästhetischen wie religiösen Nachdrücklichkeit plausibel. Entsprechend erwies sie sich als literarisch wirksam. Bei Walther von der Vogelweide hören wir, daß unserem Streben „driu dinc“ vorgege-

⁴⁵ Vgl. Funk-Kolleg Sprache II (s. o. Anm. 44), 66 f.

⁴⁶ Titzmann, Strukturele Textanalyse (s. o. Anm. 44), 124, hier unter dem Terminus „Komplementarität“.

ben seien: varnde guot, êre und gotes hulde (vergänglicher Besitz, höfisches Ansehen und Wohlwollen Gottes).⁴⁷ Allerdings sieht er dabei Grund zur Klage: die Welt verdirbt die schöne Harmonie; die drei Elemente liegen miteinander im Widerstreit. Diese Unordnung macht ihn rat- und hilflos („deheinen rât kunde ich gegeben“), denn ein anderes System der Werte steht ihm nicht zur Verfügung. Die *gradualistische Weltinterpretation*⁴⁸ bewährt sich hier nicht angesichts der gesellschaftlichen Nötigungen. Die Rivalität der Werte führt in die Ausweglosigkeit. Aber diese kann nur erkannt und mitgeteilt werden auf dem Hintergrund der eigentlich erwarteten Struktur.

Selbst die forsch aggressive Lebensmaxime „Erst kommt das Fressen, dann kommt die Moral“⁴⁹ richtet die Welt noch so ein, daß man sagen kann, worauf man sich bezieht und was dabei den Vorzug verdient. Und auch an anderer Stelle⁵⁰ geht der anarchischen Aufforderung: „Vor allem aber achtet scharf / Daß man hier alles dürfen darf“, die sarkastische Hierarchie voran: „Erstens, vergeßt nicht, kommt das Fressen / Zweitens kommt der Liebesakt / Drittens das Boxen nicht vergessen / Viertens Saufen, laut Kontrakt.“ Auch noch die Perversion benötigt ein Minimum an Orientierung. Anders gibt es keinen Handlungsraum.

Wenn Wertordnungen derart von der Welt unablässig sind, ergeben sich Interferenzen mit den übrigen Strukturen: Zeiten, Orte und soziale Positionen oder Verhältnisse können durch sie ein besonderes Profil der Würde oder Minderwertigkeit erlangen. Was wir überhaupt der Wahrnehmung für wert halten – sei es entlegen oder nah – ist immer etwas, was uns neben anderem in einem höheren oder geringeren Rang erscheint.

(5) Modalstrukturen

Eine Modalität ist im weitesten Sinn die Art und Weise, in der uns etwas – und sei es auch nur gedanklich – gegeben ist. Im folgenden sind es die Duale *wirklich / unwirklich*, *möglich / unmöglich*, *notwendig / nicht notwendig (kontingent)* und *wahrscheinlich / unwahrscheinlich*. In sie können wir nämlich grundsätzlich alles einbringen, von dem wir überhaupt etwas aussagen. Sie regulieren die Gesamtheit unserer Erwartungen und damit den Aufbau und die Stabilisierung unserer Welt.

Wo Modalitäten in die Welt eingetragen werden, besteht bereits ein besonders reflexes Bewußtsein. Die Dinge sind nicht einfach da, sondern werden

⁴⁷ In dem Gedicht „Ich saz ûf eime steine.“

⁴⁸ Vgl. Hans Fromm, Gradualismus, in: RDL² I, 603 f.

⁴⁹ Bertolt Brecht, Dreigroschenoper, in: Gesammelte Werke II, Frankfurt a. M. 1967, hier 457.

⁵⁰ Ders., Aufstieg und Fall der Stadt Mahagonny, ebd. 532.

in ihrem Dasein unterschiedlich hingenommen; was ausgesagt wird, wird nicht mit gleicher Selbstverständlichkeit ausgesagt: Das nicht gerade Notwendige hätte auch nicht sein können und bleibt geprägt von dieser verwunderlichen Möglichkeit; das Unwahrscheinliche wird die Überraschung nicht los, mit der wir es angetroffen haben. Besonders bemerkenswert ist es, wenn wir Mögliches denken, das wir nicht realisiert vorfinden; das vielleicht unter den gegebenen Umständen nie realisiert werden kann. Bezeichnenderweise wurde das nur logisch Mögliche in der abendländischen Philosophie überhaupt erst dort bedacht, wo man an einen Gott glaubte, der eine kontingente Welt erschuf, die auch hätte anders sein können. Einen solchen Abstand zu dem, was ist, war griechischer Philosophie noch nicht eröffnet; „die Vorstellung einer möglichen anderen Welt oder gar die unendlich vieler möglicher anderer Welten, so wie wir sie bei Leibniz finden, ist dem antiken Denker unvollziehbar, da die wirkliche Welt die allein sinnvolle ist.“⁵¹ Die extrem entgegengesetzte Position nimmt Nietzsche ein, der alle Modalitäten in die Subjektivität menschlicher Wirklichkeitsauslegung zurückholt: „Die Notwendigkeit ist kein Tatbestand, sondern eine Interpretation.“⁵²

Während die ersten drei der genannten Modalitätspaare komplementär sind, d. h. was nicht wirklich ist, ist unwirklich und umgekehrt usw., ist die Paarung „wahrscheinlich / unwahrscheinlich“ keine derart kontradiktorische Beziehung; denn was nicht unwahrscheinlich ist, ist deshalb noch nicht wahrscheinlich. Die beiden Terme haben einen Zwischenbereich, der einen kontinuierlichen Übergang ermöglicht: etwas kann mehr oder weniger wahrscheinlich / unwahrscheinlich sein (dagegen nie mehr oder weniger notwendig). Wo es um die Wahrscheinlichkeit geht, werden die Zuordnungen demnach nicht so eindeutig ausfallen wie bei den übrigen Alternativen. Der Anteil subjektiv variierender Einschätzungen wird größer sein. Dementsprechend ist es für die Homogenität und Stabilität unserer Welt nicht so schwerwiegend, wenn in dieser Hinsicht unterschiedliche Annahmen gegeneinander stehen. Differenzen bei der Abgrenzung des Wirklichen, Möglichen und Notwendigen greifen tiefer in das Gefüge ein. Hier liegen deshalb auch die Einbruchstellen für die großen Enttäuschungen; hier setzt die Ablösung einer alten Welt durch eine neue an; der nichtchristlichen durch die christliche, der vorneuzeitlichen durch die neuzeitliche, der der älteren Generationen durch die der Jugendlichen, der „normalen“ durch eine psychotische usw.

Beeindruckend wird uns diese Bedeutung der Modalitäten für den Bestand

⁵¹ Vgl. hierzu *Henry Deku*, *Possible Logicum*, in: PhJ 64 (1956) 1–21, hier 14.

⁵² *Nietzsche*, *Nachlaß* (s. o. Anm. 18), 540.

unserer Welt von einer aus den „Erzählungen der Chassidim“ vorgestellt (wer nach „narrativer Theologie“ sucht, nehme immer wieder an diesen Geschichten Maß):

„Einer der Aufklärer, ein sehr gelehrter Mann, der vom Berditschewer gehört hatte, suchte ihn auf, um auch mit ihm, wie er's gewohnt war, zu disputieren und seine rückständigen Beweisgründe für die Wahrheit seines Glaubens zuschanden zu machen. Als er die Stube des Zaddiks betrat, sah er ihn mit einem Buch in der Hand in begeistertem Nachdenken auf und nieder gehen. Des Ankömm- lings achtete er nicht. Schließlich blieb er stehen, sah ihn flüchtig an und sagte: ‚Vielleicht ist es aber wahr. Der Gelehrte nahm vergebens all sein Selbstgefühl zusammen – ihm schlotterten die Knie, so furchtbar war der Zaddik anzusehen, so furchtbar sein schlichter Spruch zu hören. Rabbi Levi Jizchak aber wandte sich ihm nun völlig zu und sprach ihn gelassen an: ‚Mein Sohn, die Gro- ßen der Thora, mit denen du gestritten hast, haben ihre Worte an dich verschwendet, du hast, als du gingst, drüber gelacht. Sie haben dir Gott und sein Reich nicht auf den Tisch legen können, und auch ich kann es nicht. Aber, mein Sohn, bedenke, vielleicht ist es wahr.‘ Der Aufklärer bot seine innerste Kraft zur Entgegnung auf; aber dieses furchtbare ‚Vielleicht‘, das ihm da Mal um Mal ent- gegenklang, brach seinen Widerstand.“⁵³

Sobald sich andere Möglichkeiten unserem Bewußtsein aufdrängen, wird das Spektrum dessen, womit wir rechnen, verändert; wenn es dabei gar um fundamentale Interpretationen unserer Welt geht, kann schon das „Vielleicht“ erschütternd wirken. Unsere chassidische Geschichte hat ihre Schärfe gerade darin, daß sie die Fragen nach Wahrscheinlichkeit und Wirklichkeit, gar Notwen- digkeit ganz beiseite läßt. Wenn es auszumachen gilt, was denn nun wirklich der Fall ist, ist die Möglichkeit die schwächste der Modalitäten; hier aber kommt gerade ihr die Kraft zu, das Leben grundlegend neu zu orientieren.

Nicht so ist es allerdings bei der anderen Situation, die uns in Pascals „Wette“⁵⁴ vorgestellt wird:

„Gott ist oder er ist nicht. Wofür werden wir uns entscheiden? Die Vernunft kann hier nichts bestimmen: ein unendliches Chaos trennt uns. Am äußersten Rande dieser unendlichen Entfernung spielt man ein Spiel, wo Kreuz oder Schrift fallen werden. Worauf wollen Sie setzen? Aus Gründen der Vernunft können Sie weder dies noch jenes tun, aus Gründen der Vernunft können sie weder dies noch jenes abtun.“

Auch hier ist wie zuvor das Bekenntnis zu Gott möglicherweise wahr; aber

⁵³ *Martin Buber*, *Die Erzählungen der Chassidim*, Zürich 1949, 363 f.

⁵⁴ Fragment 233 der „Pensées“ (s. o. Anm. 26), 120–126.

dies reicht dem, der rational auf Sicherheit hin kalkuliert, nicht aus, um sein Leben danach zu richten. Die bloße Möglichkeit erscheint als gefährdendes Risiko: „Gewiß, ich muß setzen, aber vielleicht setze ich zuviel.“ Demgegenüber sieht sich Pascal genötigt, „die Wahrscheinlichkeit für Gewinn und Verlust“ zu ermitteln. Das buchhalterische Kalkül kann nicht mehr die unmittelbare Betroffenheit bewirken; hier wird zunächst berechnet. Allerdings geschieht dies in einem weiterreichenden Horizont von Modalitäten:

Was wirklich ist, entzieht sich letztlich der Einsicht des Menschen, aber unausweichlich steht er vor der Notwendigkeit: „Man muß auf eines setzen, darin ist man nicht frei, Sie sind mit im Boot.“ Und diese Wahl enthält bei gleicher Wahrscheinlichkeit der Annahmen beruhigende wie beängstigende Möglichkeiten: Man kann auf den Glauben setzen – „Wenn Sie gewinnen, gewinnen Sie alles, wenn Sie verlieren, verlieren Sie nichts“ – oder auf den Unglauben, der vielleicht den „unendlichen Gewinn“ preisgibt. In dieser Situation gebietet schließlich „die Vernunft“, die besten Chancen zu wahren und den Einsatz so zu wagen, daß am wenigsten auf dem Spiel steht. Weder die Welt der chassidischen Erzählung noch die der „Wette“ Pascals ist gehalten von der biblischen Zuversicht. In dieser haben Fragen, ob etwa das Kommen des Messias oder die Auferstehung Jesu möglich sei und mit welcher Wahrscheinlichkeit man sich auf diese Ereignisse verlassen könne, keinen Platz. Derartige Erwägungen erübrigen sich angesichts der geglaubten Wirklichkeit. Andererseits erfahren wir aber auch in den biblischen Texten von Menschen, die ihre Welt modal unterschiedlich verstanden, die beispielsweise wie die Jünger von Emmaus nicht damit rechneten, daß jemand der gekreuzigt wurde und schon einige Zeit begraben ist, zu neuem Leben aufersteht. Ihnen legt Jesus gerade dies als Notwendigkeit aus: „Begrift ihr nicht? (...) Mußte nicht der Messias all das erleiden und so in seine Herrlichkeit eintreten?“ (Lk 24, 25 f.). Hier wird an der Oberfläche sichtbar, wie sich die Welt geschichtlich umkonstituiert. Die Felder, die das Wahrscheinliche vom Unwahrscheinlichen, das Mögliche vom Unmöglichen abheben, verändern ihre Grenzen.

Nicht immer muß gleich das Ganze unserer Lebenswelt so fundamental in Umbruch geraten; oft beziehen sich die Divergenzen nur auf einzelne Elemente oder weniger belangvolle Perspektiven. Welche Stelle des Orientierungssystems betroffen ist – eine zentrale oder eine marginale –, ist meist erst an dem Ausmaß der Irritation oder an der Intensität der Zustimmung ablesbar. Wenn etwa manche unter uns die biblische Erzählung von der Geburt Jesu und der Jungfräulichkeit seiner Mutter als Mitteilung historischer und physischer Tatbestände verstehen, vielleicht sogar abweichende Auffassungen aggressiv abwehren, während andere gerade ein solches Verständnis als befremdlich belächeln oder als unzeitgemäß übergehen, ist

dies keine Situation, die allein mit exegetischem (oder gar dogmatischem) Zugriff auf die Sache bereinigt werden könnte. Es muß hier nämlich nicht einfach ein unaufgeklärtes Bewußtsein einem informierten gegenüberstehen. Beide Seiten könnten über dieselben wissenschaftlichen Kenntnisse verfügen und dennoch zu unterschiedlichen Annahmen kommen. Wissenschaftliche Untersuchungen sind nur begrenzt daran beteiligt, wenn wir ausmachen, was für uns wirklich, möglich, wahrscheinlich und notwendig ist.

(6) Kausalstrukturen

Wer für das, was sich ereignet, nach „Ursachen“ sucht, fragt eigentlich im anthropomorphen Muster: Wer hat das getan? Wem hat man es zuzuschreiben, daß dies zustande kam? Gewiß können dabei die erwarteten Faktoren *auch* unpersönlich oder gar leblos sein: Bazillen oder Stürme. Aber sie werden sprachlich als *Akteure* in die Welt eingesetzt.

In einem naturwissenschaftlich begriffenen Funktionszusammenhang wäre es unangemessen, den einen Tatbestand als Ursache (= Ursprungs-Sache), den anderen als Wirkung anzusehen. Hier gibt es nur Wechselbeziehungen.⁵⁵ Wenn man gewöhnlich sagt: Der Orkan riß die Häuser um, ließe sich grundsätzlich auch sagen (obwohl dies freilich für unsere Maßverhältnisse unvernünftig wäre): Die Häuser minderten die Kraft des Orkans. Die veränderte Perspektive tauscht die Rollen aus; bei wem vorher die Ursache lag, der trägt nun die Wirkung. Grammatisch besagt dies einen Wechsel in der Subjekt- und Objektposition. Wir ordnen Akteure in bestimmter Weise einander zu. Durch unsere Blickrichtungen sind wir am dramaturgischen Aufbau unserer Welt beteiligt. Nietzsche zieht daraus die Konsequenz, daß alles Kausaldenken begründet sei „in unserer Unfähigkeit, ein Geschehen anders interpretieren zu können als ein Geschehen aus Absichten“⁵⁶.

Dies gilt in gesteigertem Maß, wenn wir an religiöse oder anders weltbildhafte Interpretationen denken, die über die dinghaft vorliegenden Sachverhalte und ihre wechselseitigen Beziehungen hinausweisen; die das bruchstückhafte Netzwerk unserer Abhängigkeitserfahrungen zu einem umgreifenden Ganzen verknoten wollen. Der Glaube an einen allmächtigen Schöpfergott führt die Wirklichkeit auf den ordnenden Plan eines einzigen Baumeisters zurück. Die Welt ist in ihrem Grunde technomorph. Hier

⁵⁵ Über die entsprechende „Abstoßung von Handlungsanalogien“ aus dem wissenschaftlichen Denken vgl. *Topitsch*, *Metaphysik* (s. o. Anm. 42), 266 f, 278 f. u. ö.

⁵⁶ *Nietzsche*, *Nachlaß* (s. o. Anm. 18), 501 (ähnlich 540, 767 u. ö.).

erhält „der Glaube an das Subjekt“⁵⁷ seinen intensivsten und umfassendsten Ausdruck. Große Bedeutung hat dementsprechend in der Geschichte der Theologie von den Kirchenvätern her die Aussage des Weisheitsbuchs (11,20): „Du hast alles nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet.“⁵⁸ Was ist, ist von jemandem so gewollt. Dann gibt es keinen Zufall; kein Spatz fällt vom Dach „ohne den Willen eures Vaters“, und alle Haare des Kopfes sind gezählt (Mt 10,29 f.; Lk 12,6 f.).

Mit besonderer Nachdrücklichkeit herrscht dieses theozentrische Kausaldenken in islamischer Theologie, „die besagt, daß es in der Welt keinen Mechanismus und keine Naturgesetze gibt, da Gott unausgesetzt, von Zeitalter zu Zeitalter, in die jeweilige Situation eingreift und daraus eine neue schafft“⁵⁹. In einer derartig strukturierten Wirklichkeit sind alle Ereignisse auf ein einheitliches und letztlich unüberbietbar einfaches Erklärungsschema bezogen. Der rechtgläubige Muslim „betrachtet daher alles unter einem einzigen Blickwinkel. So stark ist in seinem Geist das Bewußtsein der im Universum allgegenwärtigen göttlichen Kraft verankert, daß es ihm unmöglich erscheint, irgend etwas der unmittelbaren Domäne des Religiösen zu entziehen; eine Unterscheidung zwischen dem Sakralen und dem Profanen ist ihm gar nicht möglich; alles ist ihm gewissermaßen heilig.“⁶⁰

Anders verhält es sich dagegen, wenn etwa die mittelalterliche Theologie die Lehre von den *causae secundae* entfaltet. Sie sieht damit Akteure in ihrer Welt, die zwar aus der Ermächtigung Gottes (als der *causa prima*) wirksam werden, aber in verliehener Eigengesetzlichkeit. Damit ist die Bühne bereitet für ein Zusammenspiel „natürlicher“ Kräfte, das sich später auch betrachten läßt „etsi deus non daretur“. Die Ermächtigung der vielen Faktoren in den Grenzen ihrer Wirkungsbereiche kann zur „absoluten Transzendenz eines untätigen Gottes“⁶¹ führen. Konsequenzen für das

⁵⁷ Ebd. 501.

⁵⁸ Vgl. *Augustinus*, Über den Wortlaut der Genesis 1, übers. v. Carl Johann Perl, Paderborn 1961, 117 (= De Gen 4, 3): „Ob hinter dem, was wir als Maß im Meßbaren, als Zahl im Zählbaren, als Gewicht im Wägbaren erkennen, nicht Gott ist? Ja, hinter dem, was als Maß jedem Ding die Gestalt im vorhinein vorsieht und als Zahl jeder Sache die Schönheit gewährt und als Gewicht jedes Ding zu Ruhe und Standfestigkeit bestimmt, steht er von Beginn an wahrhaftig und einzigartig; das ist er, der alles begrenzt, alles formt und alles ordnet.“

⁵⁹ *Rudi Paret*, Mohammed und der Koran. Geschichte und Verkündigung des arabischen Propheten, Stuttgart 1976, 78.

⁶⁰ *Pierre Rondot*, Der Islam und die Mohammedaner von heute. Die islamische Gemeinschaft: gestern – heute – morgen, Stuttgart 1963 (orig.: *L’Islam et les Musulmans d’Aujourd’hui*, Paris 1958), 60.

⁶¹ *Joseph Thomas Engert* in: LThK² III, 196 (Artikel „Deismus“).

alltägliche Verhalten liegen auf der Hand. Wer die Wirkweisen von Viren kennt, wird bei entsprechender Erkrankung dem Bittgebet wenig Einfluß einräumen. Ähnliches gilt für den Bereich politischen Handelns: Wenn die mythischen Erwartungen, daß Gott unmittelbar agierend in die Geschichte eingreift, entfallen, werden für Erfolg und Scheitern andere Erklärungen plausibel als zuvor. „Wir sind eben jetzt in Gottes Hand“, versucht Brechts schwedischer Feldprediger zu trösten, als sich „die Katholischen“ dem Lager nähern. „Ich glaub nicht, daß wir schon so verloren sind“, setzt ihm Mutter Courage in sarkastischer Kürze entgegen.⁶² In dieser Sicht ist die Berufung auf den Akteur Gott nur noch Ausdruck dafür, daß das eigentliche Spiel zu Ende gekommen und das Geschick der Menschen entschieden ist.

Machen wir noch einen großen Sprung zu einem letzten – entlegenen – Beispiel dafür, wie tiefgreifend Kausalbeziehungen in die religiöse Auslegung der Welt eingetragen sind. Während im christlichen (jüdischen, islamischen) Denken die unterschiedlichen Ausgangsbedingungen, unter denen die einzelnen Menschen ihren Lebenslauf beginnen – die jeweiligen geschichtlichen, sozialen und genetischen Voraussetzungen –, nur auf die freie Verfügung Gottes bezogen werden können und damit für uns nie eine hinreichende Erklärung finden, verfügen Hinduismus und Buddhismus über eine rational zugängliche Kausalinterpretation. „Unser jetziges Dasein ist das Ergebnis unserer in den Vorexistenzen getanen Taten. Der Körper ist ‚alte Tat‘ (...). Unsere zukünftigen Daseinsformen werden von den Handlungen unserer gegenwärtigen Existenzform bestimmt; wir legen heute den Grund für unser zukünftiges ‚Schicksal‘.“⁶³ Der Mensch ist frei; er ist Ursache und Wirkung zugleich. Das Problem der Prädestination, das die christliche Theologie belastet, ist hier nicht denkbar. Die Spielregeln dieser Welt sind im unveränderlichen Gesetz aller Dinge, dem Karma, festgelegt. Jeder ist unter gleichen Bedingungen angetreten; damit ist völlig unzweifelhaft, daß jeder „die selbst eingebrockte Suppe auszulöffeln“ hat.⁶⁴ Es kann weder die Schuldverfallenheit von Generationen unter einer „Ersünde“ noch eine Erlösungsgeschichte geben. Die Kausalstruktur dieser Welt steht dagegen.

⁶² Bertolt Brecht, Mutter Courage und ihre Kinder, in: Gesammelte Werke IV, Frankfurt a. M. 1967, hier 1378.

⁶³ Hans Wolfgang Schumann, Buddhismus Ein Leitfadens durch seine Lehren und Schulen, Darmstadt 1973, 36.

⁶⁴ Ebd.

2.3 „Vertextete“ Welt – „Welten“ der Texte

Im vorausgehenden wurde „Welt“ immer als die Gesamtheit unseres Orientierungsraumes angesprochen und dennoch nie als Ganzes vorgestellt. Eine gewisse bescheidene Systematik kam im Nebeneinander der verschiedenen Strukturen zum Vorschein; aber eine differenziertere Ordnung wurde mit der mehr oder minder zufälligen Auswahl der weitgestreuten Beispiele nicht erstellt. Auch mit feiner geknoteten Netzen könnte nie alles, was uns begegnet und womit wir rechnen, auf einmal eingeholt werden. Wir verfügen nicht über den großen Zugriff, um alles, was wir uns im Laufe der Geschichte – der Tradition, in der wir stehen, und der individuellen Lebensspanne – kulturell angeeignet haben, uns als Universum vor Augen zu stellen.

Grenzen der Sprachlichkeit: Grenzen der Welt

Wer daran geht, seine Welt zu begreifen, muß sie abschreiten; er wird sich einmal nach rechts wenden, einmal nach links; er wird an der einen Stelle länger verweilen, an der anderen kürzer. Er kann von dem, was er wahrnimmt und tut, erzählen; er kann beschreiben. Und auch schweigend nimmt er den Stein als „Stein“, die Blume als „Blume“, rot als „rot“; was er noch nicht identifizieren kann, ist „ein Ding“, „irgend etwas“, vielleicht etwas „Unheimliches“. Die Welt ist ihm ein Text. Gegenstände und Vorgänge sind Zeichen; ihre Umgebung ist Kontext. Der Waschmittelkarton bedeutet anderes, ob er in der Ecke des Supermarkts steht oder im Museum. Was eine Sache jeweils für uns ist, wird ihr von uns zugeschrieben. „Alle Aspekte einer Kultur können als Inhalte der Kommunikation untersucht werden.“⁶⁵ Dabei ist in diesem Zusammenhang aber die Opposition zu „Kultur“ nicht „Natur“; denn diese haben wir auch bereits in sprachlicher Aneignung. Deshalb läßt sich der Satz auch umkehren: Alles, was Inhalt unserer Kommunikation werden kann, ist Element der Kultur. Allein der Tod, sagt Umberto Eco⁶⁶, wenn er kommt und erst dann, ist ein Ereignis, das nicht mehr dieser Kultur-Zeichen-Welt angehört: „(ein toter Semiotiker teilt keine semiotischen Theorien mehr mit). Aber *bis einen Augenblick vor seinem Eintreten* wird der Tod meistens als kulturelle Einheit gebraucht.“ Erst das, was in keiner Weise mehr durch unsere Texte definiert ist, steht jenseits unserer Welt.

⁶⁵ Umberto Eco, Einführung in die Semiotik, München 1972 (orig.: La struttura assente, Milano 1968), 33.

⁶⁶ Ebd. 74.

Wer sich demnach bei der Verhandlung einer Sache auf „die Wirklichkeit beruft, bezieht sich dabei immer auf sozial schon aufbereitete Tatsachen. Wir bauen auf, indem wir formulieren: „Wirklichkeit stellt sich immer schon und immer nur als eine Art Text dar, der dadurch als solcher konstituiert wird, daß er bestimmten Regeln der inneren Konsistenz gehorcht.“⁶⁷ Die Frage, ob eine Aussage „wahr“ ist, wird so zu der Frage, in welchem Zusammenhang sie für uns „stimmig“ ist. Was wir sagen, hat sich gegenüber schon Gesagtem zu bewähren. (Dies heißt freilich nicht, daß es nicht überraschend neue, fruchtbar ent-täuschende, gegenüber den vorausgehenden Erwartungen revolutionierende Erfahrungen geben könne.)

Religiöse Vergewisserung im Wort Gottes

In dem Maße, in dem wir die Welt in verbindlichen Texten verfaßt haben, wird sie uns zur stabilen Ordnung. „Heilige Schriften“ haben in eminenter Weise die Aufgabe, end-gültige Auslegung zu sichern; zu sagen, was letztlich als unsere Wirklichkeit gilt. Sie tun dies nur partiell, wenn sie sich auf einzelne Segmente menschlichen Lebens – etwa auf rituelle Vollzüge im sakralen Bereich – beschränken; dem entgegengesetzt tendieren sie zumeist auf die Interpretation des gesamten Universums. So wurde im jüdischen Verständnis *die Tora* „ein Spiegelbild der ewigen Ordnung des Kosmos“⁶⁸. Bei diesem Kongruenzverhältnis gibt es nichts außerhalb der Schrift, was nicht auch in ihr zu finden wäre. Sie enthält das Ganze; man muß es nur mit der erforderlichen Gelehrsamkeit entnehmen können. Die durch Moses vermittelte Weisung Gottes ist „im Grunde mit der Weltordnung identisch“⁶⁹. Damit wird sie der geschichtlichen Bedingtheit und Begrenztheit entzogen. Sie kann begriffen werden als ein unendlich fruchtbares Feld,

⁶⁷ Blumenberg, Wirklichkeitsbegriff (s. o. Anm. 16), 21. Vgl. auch Jürgen Habermas, Konstitution der Erfahrungswelt und sprachliche Leistung, in: Ders. / Niklas Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder soziale Technologie. Was leistet die Systemforschung?, Frankfurt a. M. 1971, 201–221; Walter Weymann-Weyhe, Sprache – Gesellschaft – Institution. Sprachkritische Vorklärungen zur Problematik von Institutionen in der gegenwärtigen Gesellschaft, Düsseldorf 1978, vor allem 13–103: Erkenntnistheoretische Konsequenzen der Sprachkritik.

⁶⁸ Helmer Ringgren, Israelitische Religion, Stuttgart 1963, 278 (hier mit Bezug auf Philo von Alexandrien).

⁶⁹ Ebd. 318. Vgl. die Äußerung *Basiliius' d. Gr.* (nach Hans Urs von Balthasar, Die großen Ordensregeln, Einsiedeln 1974, 60): „Denn wenn nach dem Apostel alles Sünde ist, was nicht aus dem Glauben stammt, (...) dann ist alles, was nicht in der gottinspirierten Schritt ist, weil es nicht zum Glauben gehört, auch Sünde“ (= PI 31, 867).

„das aufgegraben und umgegraben werden will: ‚Wende sie um und um, denn alles ist in ihr‘“⁷⁰.

Die eine Wirklichkeit scheint dann doppelt vorzukommen: zum einen als harte Realität der Dinge und Ereignisse um uns her – zum anderen in der textuellen Gestalt, die man leichter beiseite legen und vernachlässigen kann; zum einen in der unendlichen Fülle und Vielgestaltigkeit dessen, was uns immer wieder anders begegnet – zum anderen in der begrenzten und unveränderlichen sprachlichen Fassung, die sich zwischen zwei Buchdeckel bringen läßt; zum einen mit wechselnden Aktualitäten – zum anderen in einer Überzeitlichkeit, die leicht in Antiquiertheit umschlagen kann. Die Gefahr, daß die gegenseitige Spiegelung der Bezugfelder menschlichen Handelns einerseits und der normativ gesetzten „Heiligen Schrift“ andererseits mißlingt und bloßes Postulat bleibt, ist dabei offensichtlich groß. Fallen sie aber auseinander, haben wir es mit zwei konkurrierenden Textkorpora zu tun: einem profanen, der uns nötigt und dem wir nicht ausweichen können, und einem sakralen, der sich nicht mehr im Handlungszusammenhang behaupten kann. Um diese Möglichkeit zu bannen, urteilt Rabbi Pinchas⁷¹ in aller Schärfe: „Wer sagt, die Worte der Lehre seien eine Sache für sich und die Worte der Welt seien eine Sache für sich, wird ein Gottesleugner genannt.“ Nur wenn wir in der Lehre und in der Welt jeweils dasselbe hören oder lesen, ist für diesen Frommen die Identität des Autors und die Einheit seines Heilswillens unbestritten.

Eine andere Erzählung der Chassidim führt uns vor, was es im Alltag heißen kann, die Realität in der Vertextung Gottes zu nehmen:

„Zu Rabbi Chanoch kam einst ein Chassid und klagte ihm unter vielem Weinen ein Mißgeschick, das ihn betroffen hatte. ‚Als ich in der Kleinkinderschule war‘, entgegnete der Rabbi, ‚und ein Knabe in der Lernstunde zu weinen begann, sagte der Lehrer zu ihm: ‚Sieh ins Buch! Wenn man hineinguckt, weint man nicht!‘“⁷²

Allerdings ist diese Geschichte zwiespältig, nicht eindeutig; sie liefert nicht selbst die Theorie zum Ratschlag mit. Man könnte ihn auch ganz anders verstehen als unter den zuvor erläuterten Voraussetzungen: nämlich so, daß die Welt und das Buch gerade ganz gegensätzliche Texte liefern; beide vertragen sich nicht miteinander, und man muß wählen, an wen man sich halten will. Entweder würde die Wirklichkeit dann dualistisch begriffen – mit zwei konträren Autoren: einem guten und einem bösen, einem ver-

⁷⁰ *Gerschom Scholem*, Über einige Grundbegriffe des Judentums, Frankfurt a.1970, 96.

⁷¹ *Buber*, Erzählungen der Chassidim (s. o. Anm. 53), 239.

⁷² Ebd. 842.

ständlichen und einem unbegreiflichen –, oder die Wirklichkeit, in der es Mißgeschicke gibt und Grund zum Weinen, würde als bloßer Schein abgetan. Keine dieser Lesarten wäre theologisch verantwortlich; die letzte müßte darüber hinaus noch unter den Vorwurf der Religionskritik geraten, daß sie Erfahrungen des Unheils mit falschem Trost übertüncht.

Erst wenn das, was uns als Handelnde und Leidende betrifft, in irgendeiner auch in den vorgelegten Texten gelesen werden kann, ist die fromme Aufforderung „Sieh ins Buch!“ erträglich. Aber andererseits wäre sie überflüssig, wenn sie nur zur Verdopplung dessen führte, was man unausweichlich schon erfahren hat. Es bleibt demnach die Frage, wie es sein kann, daß man in Texten dieselbe Wirklichkeit wiedererkennt, in der man auch sonst steht und sie dennoch anders wiederfindet. Wenn nämlich nicht dies beides zugleich gelingt, das heißt, wenn entweder die Welten nicht identisch sind oder sie andererseits nicht unterschiedliche Informationen liefern, erübrigt sich der Ernst der Lektüre.

Diese Schwierigkeit ergibt sich nicht nur für denjenigen Glauben, der annimmt, daß alle Details vergangener, gegenwärtiger und zukünftiger Realität bereits – wenn auch noch so versteckt – in den vorliegenden Mitteilungen Gottes aufzuspüren seien. Eine solche Auffassung liegt uns zu fern, als daß sie hier weiter erörtert werden müßte. Wie die Weisungen der Schrift und die Erfahrungen der Welt je für sich ihre Gültigkeit haben können und dennoch gemeinsam eine konsistente Wirklichkeit ergeben sollen, ist ein Problem, mit dem jeder Glaube zu tun hat, der auf einem abgeschlossenen Kanon normativer Texte aufruht. Für ihn ist immer die entscheidende Interpretation unseres Lebens bereits ausgehandelt. Auch die Zukunft ist schon eingeholt und vermag nicht mehr wesentlich anderes zu bringen. Die Bildung eines Kanons ist immer Ausdruck eines Endzeit-Bewußtseins (auch wenn jede Naherwartung fehlt). Es kann eigentlich nichts mehr darüber hinaus gelesen werden, das sich noch einmal gleichermaßen bedeutsam neben die kanonischen Texte stellen, sie vielleicht sogar ablösen dürfte. Wo ein heiliges Buch für alle Zeiten abgeschlossen wird, weiß man die grundlegende Geschichte abgeschlossen. Die maßgebenden Linien sind in die Welt eingetragen (die Bibel ist *norma normans*, sagen die Theologen; jetzt kann es für sie nur noch von dort her normierte Lehre geben). Ein Spielraum für neue Variationen menschlichen Handelns bleibt, aber was sich dabei ergibt, ist nicht mehr wert, dem Kanon beigefügt zu werden. Die fundamentalen Texte sind ausgemacht; auf dieser Ebene gibt es nichts mehr zu formulieren. Man kann freilich die Sache auch umgekehrt sehen: Wo sich zeigt, daß entscheidende Fragen unserer Handlungszusammenhänge nicht von den heiligen Schriften schon beantwortet werden, dort verlieren diese die Autorität, für das Ganze unserer Wirklichkeit einzustehen. Sie stabilisieren

höchstens noch Sonderbereiche; Religion erhält eine eigene begrenzte Zuständigkeit. Jetzt kann es geschehen, daß nicht mehr die Texte vergewissern, wie es um uns und unsere Welt steht, sondern ihrerseits der Vergewisserung bedürfen. Sie müssen sich neben anderen Erfahrungen und Überzeugungen, d. h. neben anderen Texten, behaupten.

Die Notwendigkeit aller Schriftgläubigen: der Kommentar

Der Abstand zwischen dem, was ein für allemal gelten soll, und dem, was doch immer neu und anders ansteht, kann nur überbrückt werden, wenn man erläutert, wie sich das eine zum anderen verhält. Die versprochene Wahrheit ist erst dann eingelöst, wenn sie das Verständnis dessen erreicht, der mit ihr umgehen soll. So wird das, was als abgeschlossen gilt, dennoch wieder geöffnet: „Bis die Weisen (die Schriftgelehrten) sie erforschen, heißt die Tora nicht vollständig, sondern bildet nur die Hälfte, aber durch ihre Forschungen wird die Tora zu einem vollständigen Buch. Denn die Tora wird in jeder Generation nach den Bedürfnissen eben dieser Generation erforscht (gedeutet), und Gott erleuchtet die Augen der Weisen der betreffenden Generation, (so daß sie) in seiner Tora (das ihr) Entsprechende wahrnehmen.“⁷³ Augenfällig wird dieses Verhältnis bei den alten Bibeln, in denen ein breiter Rand von Auslegungen die eigentlichen Texte säumt. „Catenen“ (Ketten) von Erläuterungen legen sich um das Zentrum. Mit ihren kleineren Buchstaben verweisen sie darauf, daß ihre Autorität nur abgeleitet ist: Sie sind nicht die gültige Schrift und sollen doch deren Geltung bewahren helfen. Der Kommentator kann nicht gegen das Gesagte antreten mit dem Sprachgestus: „Ich aber sage euch ...“ (Jesus war nicht Schriftgelehrter, sondern Autor primärer Texte). In ihrem eigenen Selbstverständnis kann die Auslegung immer nur – wie in jüdischer Gesetzeslehre „Mischna“, d. h. „Wiederholung“, zustande bringen. Sie gewinnt ihre Autorität dadurch, daß sie das Eigene als das im Grunde schon Gesagte ausgibt. In der aktualisierenden Interpretation von Kommentatoren sieht Gerschom Scholem „einen Musterfall der Spontaneität in der Rezeptivität.“⁷⁴

Diese hermeneutische Situation finden wir nicht nur im Bereich religiösen Glaubens. Eine vergleichbare Schriftgebundenheit besteht für den an das Gesetz verwiesenen *Juristen*. Von ihm wird verlangt, daß er die vorgege-

⁷³ Dieses Wort des chassidischen Rabbi Efraim aus Sedylkov zitiert *Scholem*, Grundbegriffe des Judentums (s. o. Anm. 70), 101, und fügt selbst erläuternd hinzu: „Die Wahrheit muß an einem Text entfaltet werden, in dem sie vorgegeben ist.“

⁷⁴ Ebd. 97,

bene Ordnung in seiner Auslegung so konkretisiere, daß sie ihre Gültigkeit auch angesichts der vielgestaltigen Einzelfälle behaupten kann. Das im Einzelnen nicht Voraussehbare und Vorausbestimmbare soll dennoch unter das bekannte Recht subsumierbar sein. Dabei muß der Auslegung grundsätzlich innerhalb der Gesellschaft eine normierende Kraft zukommen können, andernfalls geriete sie völlig in die private Beliebigkeit. Daher nimmt der Interpret an der Autorität seiner Vorlage Anteil. „Weder der Jurist noch der Theologe sieht in der Aufgabe der Applikation eine Freiheit gegenüber dem Text.“⁷⁵

Freilich muß man dabei sehen, wie auf diese Weise gerade die religiöse Verständigung kompliziert wird, da sie noch weniger als das Recht allein den Fachleuten überlassen werden kann. Die kanonische Schrift versteht sich schon als gültige Auslegung der Welt und setzt sich damit von unseren unmittelbaren Erfahrungs- und Handlungsgelegenheiten ab. Deshalb ruft die Schrift ihrerseits nach Auslegung und erhält so den Kommentar (im weitesten Sinne: die Verarbeitung durch Verkündigung und Theologie). Nichts hindert, auch diese dritte Ebene noch zu besprechen. Der Buchmarkt und der Religionsunterricht unserer Zeit bieten eine Fülle von Beispielen dafür, daß christlicher Glaube auf dieser obersten Reflexionsebene (d. h. nicht unbedingt auf höchstem Niveau) verhandelt wird. Dann bekommt man möglicherweise Texte (des Publizisten, des Religionslehrers, des Mitschülers) über Texte (der Theologen) über Texte (der Bibel) über die erfahrbare Welt zu hören.⁷⁶ Bei diesem langen Weg kann auch noch der letzte Rest von Betroffenheit verlorengehen. Wenn dann gar auf den verschiedenen Ebenen nicht Einstimmigkeit herrscht, sondern eine Meinungsvielfalt begegnet, wird auf diese Weise kaum ein konsistenter Text, d. h. Wirklichkeit, vernommen. Es liegt dann näher die Situation so aufzunehmen, wie sie Kafka angesichts der Bemühungen, das Wort „Odradek“ zu begreifen, gegeben sieht: „Die einen sagen ... Andere wieder meinen ... Die Unsicherheit beider Deutungen aber läßt wohl mit Recht darauf schließen, daß keine zutrifft, zumal man auch mit keiner von ihnen einen Sinn des Wortes finden kann.“⁷⁷

Es ist keineswegs nur eine assoziative literarische Pointe, im Zusammenhang religionsdidaktischer Überlegungen auf Kafka zu verweisen. Ihm

⁷⁵ Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1975, 315. Hier sind insgesamt die Ausführungen zur hermeneutischen Situation juristischer und theologischer Auslegung 307 ff., 489 ff. beachtenswert.

⁷⁶ Zur Auslegungsbedürftigkeit situationsfrei gewordener religiöser Themen vgl. aus soziologischer Sicht *Luhmann*, *Religiöse Dogmatik* (s. o. Anm. 34), 25 ff.

⁷⁷ *Franz Kafka*, *Erzählungen*. Gesammelte Werke IV, hg. von Max Brod, Frankfurt a. M. 1976, 129 (Die Sorge des Hausvaters).

stand das Bemühen, die Wirklichkeit über die Schrift zu erschließen, deutlich vor Augen. Dementsprechend stellte er die Undurchschaubarkeit der Welt auch als Undeutbarkeit der für erheblich erachteten Texte dar (oder als deren unendliche Deutbarkeit – was auf dasselbe hinausläuft). Im „Prozeß“ sagt „der Geistliche“ bei einer bezeichnenden Interpretationsanstrengung des Beschuldigten K.: „Mißverstehe mich nicht, ich zeige dir nur die Meinungen, die darüber bestehen. Du mußt nicht zuviel auf Meinungen achten. Die Schrift ist unveränderlich, und die Meinungen sind oft nur ein Ausdruck der Verzweiflung darüber.“⁷⁸ Der kommentierende Zugriff kann in die Verstrickung führen, wenn sich durch ihn viele gegensätzliche Lesarten eröffnen statt einer einzigen. „Die einfache Geschichte war unförmlich geworden, er wollte sie von sich abschütteln“⁷⁹: Es ist nicht abwegig, angesichts dieser fiktiven Situation im Roman Kafkas auch an die heutigen Bedingungen religiöser Verständigung zu denken.

Es bleibt jedenfalls als Aufgabe, entweder die textuell komplizierte Situation des schriftbezogenen Glaubens zu bewältigen oder sie zu vereinfachen; schlechthin zu beseitigen ist sie nicht.

Die Welt in Perikopen

Wir können nur aufmerksam sein, wenn wir unseren Blick und unser Gehör einschränken. Wer alles auf einmal zu Gesicht bekommen wollte, würde nichts wahrnehmen. Dies gilt auch für den Umgang mit Texten. In Büchern helfen uns etwa Kapiteleinteilungen und Abschnitte, Grenzen zu setzen, wo dennoch Zusammenhang besteht. In der gottesdienstlichen Praxis nennt man die Lesestücke der Episteln und Evangelien „Perikopen“ – das griechische Wort heißt ebenso „Abschnitt“ wie auch „Verstümmelung“. Die Perikope ist nicht mehr das Ganze; sie läßt nicht mehr erkennen, was vorausgeht und was folgt; aber sie setzt unserem Aufnahmevermögen ein Maß, das zugemutet werden kann.

Wer sich über die Welt unterhalten will, wie sie sich uns außerliterarisch gibt, ist ebenfalls genötigt, in dieser Weise „Perikopen“ zu bilden. Wir müssen „stückeln“, wenn wir nicht ins Uferlose geraten wollen. Wir können nicht in einem Zug das Ganze in Strukturen fassen. So hat dann schließlich die Familie ihre Welt und die Schule (darin der Schüler die seine und der Lehrer), das Fußballspiel und das Kaufhaus, der Wochenmarkt und der Gottesdienst. Es gibt keine zwingenden Vorgaben, wo wir die Grenzen setzen; ob wir den Horizont weit ziehen wollen oder eng. Wir können eine

⁷⁸ Der Prozeß. Gesammelte Werke II, hg. von Max Brod, Frankfurt a. M. 1976, 185.

⁷⁹ Ebd. 188.

weiträumige Welt in kleinere Teilwelten auflösen und aus diesen wiederum übergeordnete Strukturen zusammenfügen. Wir haben dabei dasselbe Verhältnis, wie wenn wir von „Geschichte“ sprechen: Ein Lebensjahr hat seine Geschichte in einer individuellen Biographie; diese ist ein Element in der Geschichte einer Familie; die Geschichte eines europäischen Volkes ist Teil der Geschichte des Abendlandes; all dies kann schließlich auch gesehen werden im Horizont einer Weltgeschichte, gar einer Heilsgeschichte zwischen Gott und Menschheit. Es ist nicht nur lässiger Sprachgebrauch, wenn hier jeweils trotz der verschiedenen Ebenen und Dimensionen jeweils von „Geschichte“ die Rede ist – und dort immer wieder von „Welt“. Nicht, daß etwa das Ganze sich in den Teilen spiegelte; dies wäre eine zu harmonische organische Betrachtungsweise. Aber es bestehen bei allen Unterschieden zwischen den einzelnen „Geschichten“ und „Welten“ gemeinsame Strukturen und wechselseitige Abhängigkeiten. Eine Weltgeschichte etwa kann überhaupt erst gedacht werden im Erfahrungszusammenhang der begrenzteren Geschichten. Wer vom „vollen Wir“⁸⁰ redet, muß zuvor das „Wir“ im begrenzteren Umfang erlebt haben – dort, wo sich noch die „Wir“-Gruppe und die „Die“-Gruppe voneinander absetzen.

Bedeutung kann etwas für uns nur dann haben, wenn es sich anderem unter bestimmten Merkmalen zuordnen und in Opposition setzen läßt (das Wort „Vater“ ist verständlich als „Elternteil“ und „nicht Mutter“). Entsprechend können wir über „Welt“ nur bedeutungsvoll reden, wenn wir „Welten“ haben, die im Vergleich Gemeinsames und Gegensätzliches aufweisen. Eine einzige Welt könnte gerade nie in ihrer Einzigartigkeit begriffen werden; sie stünde außerhalb jeder semantischen Beziehung.

Diese Aufteilung unserer Realität in handlichere Perikopen bringt es darüber hinaus mit sich, daß sie in den „gestückelten“ Ausmaßen neben literarische Texte treten kann, die von vornherein in bescheideneren Dimensionen verfaßt sind. Die Begrenzung bewirkt nicht die gegenseitige Isolation, sondern dem entgegengesetzt gerade die Möglichkeit, nach Anschlüssen und Übergängen zu suchen.

2.4 Die soziale Grundlage

Im Zentrum der deutschen Aufklärung steht die programmatische Forderung Kants, sich „seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit“ zu entledigen

⁸⁰ *Wilhelm Schapp*, In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding, Wiesbaden ²1976, 190 ff.: Wir und ich – Das Wir in der weltlichen Weltgeschichte – Das Wir in der religiösen Weltgeschichte, hier 199.

und „sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen“⁸¹; zu dieser Tat der Befreiung ist nichts anderes vonnöten als „Entschliebung“ und „Mut“. Die Forderung geht an den Einzelnen, aber dieser verfällt, wenn er die Leitung anderer aufgibt, nicht der Willkür individueller Beziehungslosigkeit, denn ihm ist die allen gemeinsame Vernunft verfügbar. Die zum Einverständnis führende Kommunikation über das, was wir wissen können, tun sollen und hoffen dürfen, ist metaphysisch gewährleistet (auch wenn sie selbstverständlich geschichtlich scheitern kann). Das Allgemeingültige liegt dem menschlichen Handeln grundsätzlich voraus. Der einzelne kann es wesentlich und willentlich in seiner Subjektivität realisieren.

In dieser Sicht stellt sich noch nicht die Frage nach den äußeren Voraussetzungen dafür, daß etwas überhaupt als gültig gegeben sein kann. Die Neuzeit hat jedoch weniger die Erfahrung einer universal verbindenden Vernunft als die eines Bewußtseinspluralismus nahegelegt. Die Aneignung der Wirklichkeit, von der in den vorhergehenden Kapiteln die Rede war, geschieht nach wie vor standortbedingt unterschiedlich. Wir sehen, daß der sprachliche Aufbau unserer Welt auf gesellschaftlich variablen Sozialisationsprozessen aufrucht und dementsprechend zu divergierenden Ergebnissen führen kann.

Stabilisation in der „Wir“-Erfahrung

Unser Lebensraum kann nicht als dauerhaft und enttäuschungsfest erlebt werden, wenn wir in ihm nicht über einen gemeinsamen „Hintergrund von Selbstverständlichkeiten“⁸² verfügen. Wir müssen erfahren können, daß auch andere die Dinge so nehmen wie wir, wenn wir nicht ständig irritiert und verängstigt sein wollen. Deshalb gewinnen wir unsere Schemata der Wirklichkeitserkenntnis im Zusammenhang unserer sozialen Beziehungen. Selbst das, von dem wir zunächst meinen, daß es uns unmittelbar und spontan einsichtig sei, erschließt sich uns in der zur Verfügung gestellten Sprache.

Je größer die Einhelligkeit ist, in der wir unsere Welt auslegen, je weniger wir durch Dissonanzen verunsichert werden, desto mehr sind wir geneigt, von der „Natur“ und dem „Wesen“ der Dinge zu sprechen; dann können wir von unserer gesellschaftlichen Abhängigkeit und Befangenheit absehen und aus einer scheinbaren Unmittelbarkeit reden. Was wir wahrnehmen

⁸¹ *Immanuel Kant*, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, Werke in zehn Bänden IX, hg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1975, 53–61, hier 53.

⁸² *Thomas Luckmann*, Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft, Freiburg 1963, 35. Vgl. *Schütz / Luckmann*, Strukturen der Lebenswelt (s. o. Anm. 19), etwa 27–35: Das fraglos Gegebene und das Problematische.

und tun, leuchtet uns „aus sich selbst heraus“ ein, wenn es nirgends ernsthaft in Frage gestellt wird.

Dementsprechend suchen wir – mehr oder minder bewußt – die wechselseitige Bestätigung auf, sobald uns aus irgendeinem Grund unsere Annahmen gefährdet erscheinen. Die „Erfahrung zweiter Hand“⁸³ gewährt Sicherheit, denn ihr mangelt es nicht an sozialer Resonanz. Umgekehrt können divergierende Informationen, die eine derartige Stabilisierung verhindern, „kognitiven Streß“⁸⁴ verursachen, indem sie den Einzelnen bei der Verarbeitung seiner Wahrnehmungen überfordern. Je komplexer die Welt ist, in der wir uns bewegen, desto mehr bedürfen wir eines Bestandes an „Routinewissen“⁸⁵, das wir nicht selbst als Einzelne verantworten müssen; auf das wir uns unreflektiert einlassen können, weil wir damit in unserer Umgebung nichts aufs Spiel setzen. „Die subjektive Wirklichkeit ist also immer an besondere Plausibilitätsstrukturen gebunden, das heißt: an die gesellschaftliche Grundlage und die gesellschaftlichen Prozesse, die für ihren Bestand erforderlich sind.“⁸⁶

In Situationen, in denen die eigene Welt intensiv gefährdet erscheint, kann es deshalb als dringlich empfunden werden, die „Wir“-Gruppe von den „Die“-Gruppen scharf abzugrenzen,⁸⁷ damit man über ein prägnantes Selbst- und Fremdbild verfügt; denn nur wenn die soziale Welt gefestigt ist, braucht man nicht um die benötigte Zustimmung zu bangen. Dies bringt freilich die andere Gefahr mit sich, daß man sich seine Welt gar zu sehr

⁸³ Gehlen, Die Seele im technischen Zeitalter (s. o. Anm. 5), 49. Allerdings ist hier die kulturkritische Abhebung von dem „Wissen erster Hand“, „der selbst erarbeiteten und verantworteten Erfahrung“ mit Vorbehalt zu nehmen, weil sie die immer notwendige soziale Vermittlung vernachlässigt.

⁸⁴ Vgl. die Publikationen von Festinger zur kognitiven Dissonanz (s. o. Anm. 3). Vgl. auch den Überblick über „Balance-Theorien“ bei Dieter Baacke, Kommunikation und Kompetenz. Grundlegung einer Didaktik der Kommunikation und ihrer Medien, München ²1975, 116–137; Gerhard Schmidtchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft. Forschungsbericht über die Umfragen zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Freiburg ²1973, 88–92: Kognitiver Streß und kognitive Reorganisation.

⁸⁵ Vgl. Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hg.), Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit 1, Symbolischer Interaktionismus und Ethnomethodologie, Reinbek 1973, 11–53: Zur Einführung (Joachim Matthes / Fritz Schütze), hier 22 ff.

⁸⁶ Peter L. Berger / Thomas Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, Frankfurt a. M. 1969 (orig.: The Social Construction of Reality, New York 1966), 165. Vgl. auch Franz-Xaver Kaufmann, Sicherheit als soziologisches und sozialpsychologisches Problem, Stuttgart 1970.

⁸⁷ Vgl. Peter R. Hofstätter, Gruppendynamik, Hamburg 1971 (Neuaufgabe), vor allem 118 ff.

konstruktiv vereinfacht. Eine solch fragwürdige Selbstvergewisserung liegt z.B. im Zusammenhang theologischer Argumentation dort vor, wo man, ohne dies zu problematisieren, auf die wunderbare Größe der Kirche als einen äußerlich feststellbaren Grund ihrer Glaubwürdigkeit verweist. Es muß aber schon sehr viel Realität verdrängt werden, damit man unbefangen und ohne ständige Einschränkungen im Anschluß an das Erste Vatikanum sagen kann: „Unter diesen in der Welt sicher erkennbaren Tatsachen, die Gott unmittelbar zur Ursache haben (*facta divina*), ragt wie ein unter den Heiden erhobenes Panier Gottes die katholische Kirche hervor.“⁸⁸ Hier wird die Welt in einer Weise vertextet, daß unübersehbar und eindringlich andere Texte Widerstand leisten. Dadurch wird jedoch der Gruppenzusammenhalt höchstens noch prekärer; denn wenn die Selbstdarstellung zu offensichtlich und vordergründig „im Zeichen der Festigung der eigenen Weltauslegung“⁸⁹ steht, kann sie sich nicht mehr hinreichend mit der übrigen Realität vermitteln. Zumindest wird sie dort kaum noch glaubwürdig aufgenommen werden, wo sie nicht von vornherein schon unangefochten plausibel ist. Zur Bekräftigung des sozialen Zusammenhalts wäre sie nur dann tauglich, wenn sie vorausliegende Erfahrungen integrierte. Jedoch nur ein kleiner Teil der gesamten Gemeinschaft Kirche dürfte sich in dieser triumphalistischen Aussage selbst verstehen können. (Diese Annahme ließe sich empirisch prüfen.)

Auch noch die Fehlleistung verdeutlicht, wie wichtig es für die Orientierung ist, daß man über ein kommunikables Bild der eigenen Verständigungsgruppe verfügt. Wenn wir schon nicht in der Lage sind, uns je privat ein Rechtfertigungssystem aufzubauen, so müssen wir wenigstens einen sozialen Raum haben, in dem wir die Anerkennung, die wir erfahren, wiederum unsererseits anerkennen können. Finden wir nicht zu einer solchen Balance wechselseitiger Zustimmung, fehlt für den Aufbau einer konsistenten Welt die erforderliche Überzeugungsbasis. Wir sind dann ständig genötigt auszuprobieren, mit welcher Verarbeitung der Wirklichkeit wir – mit wem – wie lange – zurechtkommen. Ein so labiles Verhältnis ist zu strapaziös und zwingt – in letzter Konsequenz – zu sozialpathologischem Verhalten: „entweder durch Anlehnung an die Erwartung der anderen auf Kosten der

⁸⁸ *Adolf Kolping*, *Fundamentaltheologie* 1, Münster 1968, 32 – mit den Konsequenzen 83 ff.

⁸⁹ Bezogen auf die Theologie und ihre Bemühungen um Legitimation und Abwehr bei *Günther Bormann / Sigrid Bormann-Heischkeil*, *Theorie und Praxis kirchlicher Organisation. Ein Beitrag zum Problem der Rückständigkeit sozialer Gruppen*, Opladen 1971, 172 (= *Günther Bormann*, *Kommunikationsprobleme in der Kirche*, in: *Joachim Matthes*, *Kirche und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie II*, Reinbek 1969, 169–206, hier 179).

individuellen Bedürfnisstrukturen oder durch Rückzug auf die eigenen Bedürfnispositionen unter Mißachtung der Erwartungen der anderen“⁹⁰.

Wir benötigen demnach Dauerformen der Bestätigung unserer Welt – oder soziologisch gesagt: die Entlastung des Individuums durch Institutionen (wie auch immer darüber hinaus das Verhältnis von Person und Institution noch kontrovers interpretiert werden mag).⁹¹ Was für uns wahr, gut, verpflichtend und schön ist, mit welchen Wahrscheinlichkeiten wir rechnen und auf welche Gegebenheiten wir uns einstellen – insgesamt: wie wir uns Strukturen der Wirklichkeit aneignen, ist ein Ergebnis sozialer Verständigung. Vor den Fakten muß (im Zirkel wechselseitiger Abhängigkeit) das Bewußtsein stehen, in dem sie überhaupt erst plausibel⁹² werden können.

Dabei spielen für uns Autoritäten eine gewichtige Rolle. Es können einzelne sein oder Gruppen, denen diese Anerkennung zukommt. Teilweise bezieht sie sich auf die Feststellung von Sachverhalten, teilweise auf Forderungen (dementsprechend kann man terminologisch „epistemische Autoritäten“ von „deontischen“ unterscheiden).⁹³ Das ganze Ausmaß, in dem wir uns auf die Gewähr anderer verlassen, ist uns nie bis ins einzelne bewußt. Wir beziehen uns nicht allein auf ausdrückliche fachliche Kompetenzen und Lehrinstanzen; meist sind es weniger ausgewiesene Meinungsträger, denen wir uns anschließen, etwa bestimmte Presseorgane.

Die Anerkennung beruht oft auf einem bezeichnenden gesellschaftlichen Wechselverhältnis: Die Autoritäten erhalten ihre Stellung durch den Zuspruch von Gruppen, denen dafür im Austausch die passable Wirklichkeits-

⁹⁰ Lothar Krappmann, *Soziologische Dimensionen der Identität. Strukturelle Bedingungen für die Teilnahme an Interaktionsprozessen*, Stuttgart 1975, 157. „Der erste Ausweg ist der Tendenz nach eher als neurotisch anzusehen, der zweite eher als psychotisch.“

⁹¹ Vgl. den kurzen Überblick bei Franz-Xaver Kaufmann, *Theologie in soziologischer Sicht*, Freiburg 1973, 101–104: *Sozialtheorien des Verhältnisses von Personen und Institutionen*.

⁹² Zur ‚Plausibilität‘ vgl. Peter L. Berger, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie*, Frankfurt a. M. 1973 (orig.: *The Sacred Canopy*, New York 1967) 44 f.: „Welten werden sozial errichtet und sozial erhalten. Die Beständigkeit ihrer Wirklichkeit, sowohl objektiv (als allgemeine Gewißheit ihrer Faktizität) wie subjektiv (als Faktizität der individuellen Gewißheit), hängt aber von spezifischen gesellschaftlichen Prozessen ab, nämlich von Prozessen, die diese spezielle Welt ständig erneuernd erhalten. Eine Unterbrechung dieser Prozesse umgekehrt bedroht die (objektiv-subjektive) Wirklichkeit der besagten Welt. Deshalb braucht jede Welt eine gesellschaftliche ‚Basis‘ für ihre Dauerhaftigkeit als Welt, die für bestimmte Menschen wirklich ist. Diese ‚Basis‘ können wir ihre Plausibilitätsstruktur nennen.“

⁹³ Vgl. Joseph M. Bocheński, *Logik der Religion*, Köln 1968 (orig.: *The Logic of Religion*, New York 1965), 141.

definition geliefert oder bestärkt wird. Hier kristallisiert sich an bestimmten Punkten unseres sozialen Feldes die allgemeine Abhängigkeit unserer Welt von wechselseitiger Bestätigung.

Eine derart sozial stabilisierte Realität erscheint allerdings aus der Distanz als ein Ergebnis der „Entfremdung“, d. h. eines Prozesses, „durch den das Bewußtsein die dialektische Beziehung zwischen dem Individuum und seiner Welt ‚verliert‘. Es vergißt, daß es diese Welt ständig mit hervorbringt“.⁹⁴ Damit erhält das, an dessen Aufbau man selbst beteiligt ist, das man dementsprechend auch zu verantworten und eventuell zu korrigieren hätte, den Anschein unanfechtbarer Gültigkeit, der sich „der gesunde Menschenverstand“ nicht entziehen kann.

Gesellschaftliche Differenzierungen

Durch die arbeitsteilige Gliederung unserer Welt in weitgehend voneinander abgelöste Funktionsbereiche, durch die soziale Positionenvielfalt und Mobilität und durch die verschiedenen ideologie- und interessebedingten Gruppierungen ist unsere gesellschaftliche Situation schwer durchschaubar geworden. „Die Überkomplexität der Welt – ihre Formulierung als ‚gesellschaftlicher Pluralismus‘ ist bereits eine Verharmlosung – erscheint als fundamentale Erlebnisevidenz des ‚modernen Menschen.‘“⁹⁵ Dies kann den Einzelnen erheblichen Spannungen aussetzen, wenn er in verschiedenen Bezugsfeldern seines Handelns verschiedenen Wirklichkeitsorientierungen begegnet. Er kann als Techniker die Realität in ihrer Berechenbarkeit und Verfügbarkeit sehen, das Mögliche planend, wenn es die Verhältnisse nur erlauben; er kann als ästhetisch empfindsamer Mensch gleichzeitig die Wirklichkeit in Ordnungen erfahren, die sich nicht allein mathematisierbar erfassen lassen, Ordnungen, denen er als Betrachtender, Beschenkter, nicht als Verfügender, Beherrschender gegenübersteht; er kann sich als religiöser Mensch darüber hinaus bittend und dankend auf Gott beziehen; er kann als politisch verantwortlich Handelnder von Aufgaben gefangengenommen sein, die ihn zum einseitigen, eifernden Engagement nötigen, alle Beschaulichkeit, aber auch technisch-wissenschaftliche Distanz vernichtend. Jeweils wird er in anderen Gruppen zu Hause sein, die es ihm ermöglichen, seine Erfahrungen und Wertungen als wirklichkeitsbezogen anzuerkennen. Die umfassende, alles in eine Ordnung hineinbindende Einheit fehlt. Es gibt

⁹⁴ Berger, Zur Dialektik (s. o. Anm. 92), 83.

⁹⁵ Kaufmann, Theologie in soziologischer Sicht (s. o. Anm. 91), 75. Vgl. hierzu die detaillierte Studie von Heinrich Ludwig, Die Kirche im Prozeß der gesellschaftlichen Differenzierung. Perspektiven für eine neue sozial-ethische Dimension, München / Mainz 1976.

keine Instanzen, die genug Autorität wären, uns für die vielfältigen Möglichkeiten und Aufgaben unseres Lebens kompetente Orientierung zu verschaffen „Eines der wichtigsten strukturellen Merkmale der modernen Gesellschaft ist die ausgeprägte Segmentierung der institutionellen Bereiche im Gesellschaftsgefüge.“⁹⁶

Für die Kirche ist dies in einer besonderen Weise folgenreich: Ihrem überkommenen Anspruch nach ist sie nicht darauf eingestellt, sich auf ein begrenztes Funktionsfeld einschränken zu lassen; die Abhebung einer profanen Welt von einer religiösen, sakralen o.ä. liegt ihr fern. Sie sieht ihren Auftrag darin, das gesamte Leben so zu ordnen, daß es dem Willen Gottes entspricht. Demgemäß hat sie sich in ihrer Geschichte auch immer wieder um wirtschaftliche, politische und kulturelle Fragen gekümmert. „Die Werte, die von den Kirchen institutionalisiert wurden, sind ursprünglich totale Lebenswerte gewesen, nämlich Sinnzusammenhänge, die mit allen Gesellschaftsinstitutionen verschränkt waren und folglich die Gesamtbio-graphie des einzelnen umspannten.“⁹⁷

Je überschaubarer und einfacher die in der Gesellschaft zur Verfügung stehenden Antworten waren, desto weniger konnte sich eine spezifische Kompetenz ausbilden, die in der Lage gewesen wäre, sich dem kirchlichen Anspruch entgegenzustellen. Sobald jedoch die gesellschaftlichen Differenzierungen zur Verselbständigung einzelner Lebenszusammenhänge führte, hatte dies im Gegenzug eine Spezifizierung der kirchlichen Funktionen zur Folge. Die Anlässe, zu denen sie gefragt waren, wurden seltener; die Erwartungen wurden in einem gesonderten Sinne „religiös“ – ausgerichtet auf die Markierung von Lebenssituationen wie Geburt, Übergang zum Erwachsenenalter, Eheschluß, Tod; auf die Organisation kultischer Feiern, auf die tröstende Begleitung in Krankheit und Alter u. ä. Umgekehrt wurden Gesundheitswesen, Wirtschaft, staatliche Sicherheit usw. zu Handlungsbereichen, die ihren jeweiligen Zusammenhalt in der Erfüllung ihrer eigenen Erfordernisse finden; sie bedürfen nicht einer besonderen sinnstiftenden und normierenden Beteiligung der Kirche. Deren Ablösung in bestimmten Funktionsstellen der Gesellschaft ist das entscheidende Moment der sogenannten „Säkularisation“ (nicht etwa nur eine allgemeine Einbuße der Kirche an Glaubwürdigkeit, eine geringere Anteilnahme der Öffentlichkeit an ihrem Leben, eine vage „Verweltlichung“ der Welt). Säkularisation ist die „Umbesetzung vakant gewordener Positionen von Antworten“⁹⁸. Die

⁹⁶ Luckmann, Das Problem der Religion (s. o. Anm. 82), 56.

⁹⁷ Ebd. 30

⁹⁸ Hans Blumenberg, Säkularisierung und Selbstbehauptung, Frankfurt a. M. 1974 (erweiterte und überarbeitete Neuauflage von „Die Legitimität der Neuzeit“, 1. und 2. Teil), 77.

Texte der Kirche erwiesen sich in vielen Bereichen nicht mehr als effizient um die gesetzten Zwecke zu erreichen. Es mußte außerhalb ihres Einflusses von anderen anderes gesagt werden, um anders handeln zu können. Es gibt keinen zentralen Ort mehr, von dem her sich die gesamte Lebenswelt strukturieren ließe.⁹⁹

Dies führt zu einer bedenklichen Konsequenz: „Betrachtet man die neuzeitliche Entwicklung des religiösen Glaubens, so festigt sich der Eindruck, daß er als Dogmatik fortexistiert, aber die Funktion eines Code für gesamtgesellschaftliche Prozesse weitgehend verloren hat. Dogmatische Kontroversen interessieren nur noch die Beteiligten und ein sehr begrenztes Publikum.“¹⁰⁰ Damit wird noch einmal die gefährliche Tendenz hervorgehoben, die schon dort zur Sprache kam, wo der Zwang zum Kommentar religiöser Texte erörtert wurde: Theologische Reflexionen können in die Situation geraten, daß sie ihre Glaubenssätze nur noch „als Manövriermasse ihrer eigenen Gedankenbewegungen verwenden“.¹⁰¹

Aber die funktionale Segmentierung unserer Gesellschaft ist nicht die einzige Erscheinung, die die Leistungsfähigkeit kirchlicher Texte einschränkt. Hinzu kommt noch ihre Beeinträchtigung durch die Pluralität konkurrierender religiöser, konfessioneller, ideologischer, weltanschaulicher – oder wie immer benannter – Deutungsansprüche. Die Kirche muß sich demnach nicht nur mit einem speziellen Zuständigkeitsbereich abfinden, sondern sie ist darin noch einmal der stabilen Anerkennung beraubt. Die religiöse Situation kann nach dem Modell des Marktes betrachtet werden, der von Angebot und Nachfrage, aber auch von Kaufanreiz, Werbung, künstlicher Verknappung usw. bestimmt ist. So kann man sagen, „daß – ökonomisch gesehen – Religion in unserer Gesellschaft ein typisches Konsumgut ist. Die Verhaltensformen der Konsumenten bestimmen seinen Absatzprozeß. Es sollte nicht verwundern, wenn diese religiöse Ökonomie weitere Ähnlichkeiten mit der weltlichen Wirtschaft hat, innerhalb derer sie existiert.“¹⁰² Bereits das Kind kann erfahren, daß

⁹⁹ Hier kann unberücksichtigt bleiben, daß auch im Mittelalter durch die Spannungen zwischen Kaiser und Papst und durch die Ausbildung eines besonderen Klerikerstandes eine völlige Deckung von Kirche und Gesellschaft verhindert wurde.

¹⁰⁰ *Luhmann*, Religiöse Dogmatik (s. o. Anm. 34), 69.

¹⁰¹ Ebd. 27.

¹⁰² *Peter L. Berger*; Ein Marktmodell zur Analyse ökumenischer Prozesse, in: Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie 1965, 235–249, hier 244; *ders.*, Zur Dialektik (s. o. Anm. 92), 128 ff. Vgl. *Luckmann*, Das Problem der Religion (s. o. Anm. 82), 60: „Die ‚Verbraucherorientierung‘ ist ein allgemeines Merkmal des einzelnen in der modernen Gesellschaft. Sie ist im wirtschaftlichen Bereich am offensichtlichsten, durchdringt aber auch die Politik und bezeichnet ganz allgemein die Einstellung des einzelnen gegenüber der Gesamtkultur.“

Erwachsene, die möglicherweise für es bedeutsame Bezugspersonen sind, in ihren religiösen Anschauungen und Wertungen voneinander abweichen.¹⁰³ Für Jugendliche und Erwachsene gilt dies in erhöhtem Maß. „Für den mehr oder minder emanzipierten einzelnen spielt die so heterogene Weltanschauung die Rolle eines ihm zu Angebot stehenden weltanschaulichen ‚Assortiments‘.“¹⁰⁴

Dadurch kann die Öffentlichkeit nicht mehr für die Gültigkeit eines religiösen Bekenntnisses eintreten. Vom Einzelnen wird eine höhere Kompetenz zur Aneignung und Verantwortung der sinnvermittelnden Texte verlangt. „Religiöser Sinn, der im persönlichen Bereich integrativ funktioniert, wirkt im öffentlichen trennend, desintegrativ, jedenfalls störend.“¹⁰⁵ Die Wirklichkeitsauslegung ist auf Universalität ausgerichtet und wird doch sozial nicht in dem erforderlichen Umfang bestätigt. Soweit Momente des religiösen Bekenntnisses in gesellschaftliche Funktionen eingebracht werden (z. B. in den Amts- und Zeugeneid, in die politische Rede zur Bekundung erhabener Ziele und gewissenhaften Handelns), haben sie deklamatorischen Charakter ohne allgemein verbindlichen Gehalt. Ihre Brauchbarkeit beruht auf ihrer Unbestimmtheit und ihrem Mangel an Konsequenzen. (Eine nichtreligiöse Eidesformel hat rechtlich dieselben Folgen wie eine, die sich auf Gott bezieht.) „Religion manifestiert sich als öffentliche Rhetorik und private Tugend. Insoweit sie also gemeinschaftlich ist, fehlt ihr ‚Wirklichkeit‘, und insoweit sie ‚wirklich‘ ist, fehlt ihr Gemeinschaftlichkeit.“¹⁰⁶ Dies verstärkt einerseits die Bedeutung der Primärgruppen, doch sind andererseits diese für den Heranwachsenden auch nicht harmonisch aufeinander abgestimmt. Familie, Schulklasse, Jugendgruppe usw. können in ihren prägenden Einflüssen kräftig voneinander abweichen. Damit kommt der Familie als der frühesten, im allgemeinen kontinuierlichsten und inhaltlich umfassendsten Sozialisationsgemeinschaft eine zentrale Stellung zu.¹⁰⁷ Dennoch ist auch ihre Leistungsfähigkeit deutlich begrenzt. Sie kann weder

¹⁰³ Vgl. *Hans-Jürgen Fraas*, Religiöse Erziehung und Sozialisation im Kindesalter, Göttingen ³1978, 235: Weltbild und Normenkonflikte.

¹⁰⁴ *Luckmann*, Das Problem der Religion (s. o. Anm. 82), 57.

¹⁰⁵ *Eilert Herms*, Die Fähigkeit zu religiöser Kommunikation und ihre systematischen Bedingungen in hochentwickelten Gesellschaften. Überlegungen zur Konkretisierung der Ekklesiologie: ZEE 21 (1977) 276–299, hier 282.

¹⁰⁶ *Berger*, Zur Dialektik (s. o. Anm. 92), 128.

¹⁰⁷ Vgl. *L. Vaskovics*, Religion und Familie – Soziologische Problemstellung und Hypothesen, in: Jakobus Wössner (Hg.), Religion im Umbruch. Soziologische Beiträge zur Situation von Religion und Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft, Stuttgart 1972, 328–352.

für die Lebensgeschichte noch für die Lebenswelt die umfassende Homogenität und Kontinuität hinreichenden Grund legen. Sie ist „als Institution notorisch zerbrechlich“; dies bringt es mit *sich*, „daß Religion, die auf einer so schwachen Plausibilitätsstruktur ruht, notwendigerweise selbst ein höchst zerbrechliches Gebilde ist“¹⁰⁸

Das Individuum kann demnach nicht mehr allein dadurch die erforderliche Festigkeit erhalten, daß es sich in das Selbst- und Weltverständnis einer Gruppe einfügt – und sei sie auch biographisch so fundamental wie die Familie. „Soll die Sozialisation noch zum Aufbau einer konsistenten Persönlichkeitsstruktur führen, muß eine wesentlich komplexere Bewußtseinsstruktur entwickelt werden, in der das Moment der subjekthaften Reflexion als stabilisierender Faktor immer bedeutungsvoller wird.“¹⁰⁹ Eine bloße Verinnerlichung sozial vorgegebener Normen kann nicht mehr ausreichen. Jeder Instanz kann das Subjekt den Vorbehalt „eigener“ Erfahrung entgegenhalten. Darin liegt auch die Unterscheidung von „Kirchlichkeit“ und „Religiosität“ begründet.¹¹⁰

Aus all dem ergibt sich die schwierige Aufgabe, die unumgängliche individuelle Zuständigkeit beim Aufbau einer eigenen Welt zu unterstützen und dennoch die Isolation in der bloßen Privatheit zu verhindern.

Zwischen Subkultur und Orientierungsverlust

Wenn es nach dem Vorhergehenden auch stimmt, daß „die Existenz sozialer Gebilde von ihrer Fähigkeit abhängig ist, zwischen sich und ihrer Umwelt eine Grenze einzurichten und zu erhalten“,¹¹¹ so läßt sich damit doch

¹⁰⁸ Berger, Zur Dialektik (s. o. Anm. 92), 129.

¹⁰⁹ Kaufmann, Theologie in soziologischer Sicht (s. o. Anm. 91), 108. Zu den Voraussetzungen einer flexiblen Interaktionsfähigkeit und ihrer Bedeutung für die Stabilität des Einzelnen in der Gesellschaft vgl. Krappmann, Soziologische Dimensionen der Identität (s. o. Anm. 90). Unter didaktischer Fragestellung s. hierzu meinen Aufsatz „Aufbau einer religiösen Verständigungsfähigkeit – die Aufgabe des Religionsunterrichts“, in: KatBl 101 (1976) 489–503, und meinen Beitrag über „Die Erschließung des Glaubens in seinem Erfahrungsbezug“ in: Wolfgang G. Esser (Hg.), Religionsdidaktik. Elemente einer integrativen Theorie der Praxis des Religionsunterrichts, Zürich 1977, 87–121.

¹¹⁰ Darauf verweist Kaufmann, ebd. 109 f. (innerhalb des Kapitels über „Kirchliche und außerkirchliche Religiosität“ (93–126). Zur religiösen Privatisierung vgl. darüber hinaus Ludwig Bertsch / Felix Schlösser (Hg.), Kirchliche und nicht-kirchliche Religiosität, Freiburg 1978; Karl Forster (Hg.), Religiös ohne Kirche? Eine Herausforderung für Glaube und Kirche, Mainz 1977; Paul Michael Zulehner, Religion nach Wahl. Grundlegung einer Auswahlchristenpastoral, Wien 1974.

¹¹¹ Kaufmann, Theologie in soziologischer Sicht (s. o. Anm. 91), 85.

nicht jedes Maß an Abschirmung rechtfertigen. Die ungefährdete und selbstsichere Gruppe muß sich nicht ständig und nachdrücklich ihrer Identität vergewissern. Das *Verhältnis von innen und außen*, von „wir“ und „die“ ist für sie unproblematisch und läßt Verschiebungen der Markierungslinien gelassen zu, wenn es die Situation nahelegt. „Die *Betonung* der Grenzen deutet auf eine defensive Haltung hin und ist ein Symptom einer wahrgenommenen Bedrohung des Systems.“¹¹² Dies bringt eine *Minderung der Kommunikationsbereitschaft* mit sich. Die Produktion und das Angebot der Texte wird kontrolliert und eingeschränkt. Im öffentlich institutionellen Bereich kann dies heißen: Man stellt einen „Index der verbotenen Bücher“ (eigentlich: der verbotenen Lektüre) auf; man schaltet den Publikationen ein hoheitliches Imprimatur vor; man erteilt und entzieht die Lehrerlaubnis u. a. m.¹¹³ Daneben erstreckt sich die Fülle der Möglichkeiten inoffizieller Reglementierungen und Zensuren bis zum Selbstschutz des Einzelnen, der verärgert die ihn irritierende Fernsehsendung ausschaltet. Unter den Bedingungen einer pluralistischen Gesellschaft entsteht auf diese Weise die *Subkultur*¹¹⁴ eines spezifischen sozialen Milieus. Unter früheren Verhältnissen konnte man den „deutschen Katholizismus“ als eine derartige subkulturelle Einheit betrachten.¹¹⁵ Inzwischen lassen sich auch innerhalb der katholischen Kirche Gruppierungen unterscheiden, die vom mehrheitlich dominierenden Typus abweichen und um eine eigene Binnenstabilisierung bemüht sind.¹¹⁶

Doch je intensiver die Grenzen der gesonderten Verständigungsgemeinschaften ausgeprägt werden, desto weiter geraten die Bereiche des öffentlichen und des privaten Lebens auseinander.¹¹⁷ Der Einzelne mag sich in der homogenen Gruppenwelt geborgen fühlen und seelische Stabilität erfahren,

¹¹² Ebd.

¹¹³ In diesem Zusammenhang könnten auch rechtliche Vorschriften zu Eheschluß und Kindererziehung als Kommunikationslenkungen berücksichtigt werden.

¹¹⁴ „*Subkultur*“ wird definiert als „Teil einer konkreten Gesellschaft, der sich in seinen Institutionen, Bräuchen, Werkzeugen Normen, Wertordnungssystemen, Präferenzen, Bedürfnissen usw. in einem wesentlichen Ausmaß von den herrschenden Institutionen etc. der jeweiligen Gesamtgesellschaft unterscheidet“ (Rolf Schwendter, *Theorie der Subkultur*, Köln 1971, 11).

¹¹⁵ Vgl. Kaufmann, *Theologie in soziologischer Sicht* (s. o. Anm. 31), 87 f., im Zusammenhang der Ausführungen über „Die Funktion des Naturrechtsdenkens für die Stabilisierung des Katholizismus“.

¹¹⁶ Vgl. Ferdinand W. Menne über „Christliche Großkirchen und religiöse Gruppen“ in: Joachim Lell / Ferdinand W. Menne (Hg.), *Religiöse Gruppen*, Düsseldorf / Göttingen 1976, 11–78.

¹¹⁷ Vgl. auch hier Ludwig, *Die Kirche im Prozeß der gesellschaftlichen Differenzierung* (s. o. Anm. 95), vor allem 98–118: Säkularisierung, Emigration und gesellschaftliche Differenzierung.

eine Integration mit den übrigen Lebenszusammenhängen mißlingt aber um so kräftiger.¹¹⁸ Die von der Kirche für die Gesellschaft promulgierten Werte „können sich nicht als partielle Sinnzusammenhänge behaupten, sozusagen als Halbtags- und Sonntagswerte. Das Schrumpfen der Kirchlichkeit ist nicht primär als Rückzug vor feindlichen Ideologien und Wertsystemen anzusehen, wie man annehmen könnte, wenn man Ideengeschichte ohne soziologische Perspektiven betreibt. Das Schrumpfen der Kirchlichkeit ist in der wachsenden Bedeutungslosigkeit der kirchlichen Werte für die sinnvolle Integrierung des Alltagslebens der typisch modernen Person verankert“.¹¹⁹ In dem Maße, in dem sich die persönliche Identitätssuche und Wirklichkeitsvergewisserung in Schonräume zurückzieht, entfällt sie für einen weiterreichenden sozialen Zusammenhalt. Sie verzichtet darauf, zwischen den Funktionserfordernissen der öffentlichen Bereiche und dem persönlichen Sinnbedürfnis – versöhnend oder kritisch – zu vermitteln. Damit kommt sie allen technokratischen Absichten bei der Organisation von Herrschaft, Produktion, Verteilung und Konsum entgegen. (In seiner resignativen Einstellung verweist der Rückzug in die Subkultur auf sein Gegenteil, die „volksdemokratische Lösung“, bei der die Privatheit von Lebenssinn ersetzt werden soll durch eine gesamtgesellschaftliche Definition der Wirklichkeit.)¹²⁰

Das kommunikationswidrige Streben nach Stabilität verrät sich vor allem in dem Sondercharakter der Sprachspiele. Oder umgekehrt: Das Bemühen um Stabilität, das die Lernfähigkeit und den Integrationswillen in der Öffentlichkeit nicht aufgeben will, bindet sich nicht an gruppentypische Ausprägungen von Sprachpathos, -diskriminierung und -ritualisierung,¹²¹ sondern

¹¹⁸ Dafür sind z.B. die Biographien Zeugnis, die erfaßt und analysiert sind bei *Michael Schibilsky*, *Religiöse Erfahrung und Interaktion. Die Lebenswelt jugendlicher Randgruppen*, Stuttgart 1976.

¹¹⁹ *Luckmann*, *Das Problem der Religion* (s. o. Anm. 82), 30.

¹²⁰ Zu den verschiedenen Möglichkeiten, die Überwindung des Strukturproblems von privater und öffentlicher Welt anzugehen, vgl. *Herms*, *Die Fähigkeit zu religiöser Kommunikation* (s. o. Anm. 105), 284 ff.

¹²¹ Vgl. *Bernhard Badura*, *Sprachbarrieren. Zur Soziologie der Kommunikation*, Stuttgart-Bad Cannstatt ²1973, 136 ff: Gruppentypische Hypothesen, Vorurteile und Sprachritualien, 141 ff.: Gruppentypisches Interesse an Wortverwendungen, Wortbedeutungen und Urteilen. Zur besonderen Situation im religiösen Bereich vgl. *Peter Alheit*, *Desymbolisierte Religion. Religiöse Sozialisation und Sprachzerstörung*, in: Manfred Arndt (Hg.), *Religiöse Sozialisation*, Stuttgart 1975, 89–99; *Thomas F. O’Dea*, *Die fünf Dilemmas der Institutionalisierung der Religion*, in: Friedrich Fürstenberg (Hg.), *Religionssoziologie*, Neuwied ²1964, 231–237 (aus: *Social Compass* 1960, H. 1, 61–67), hier 233 f.: Das symbolische Dilemma: Objektivierung gegen Entfremdung.

versucht, den Bedeutungszusammenhang zwischen Symbolwelt und alltäglicher Handlungswelt aufrechtzuerhalten.¹²²

Einen Beleg dafür, wie dieser Austausch verlorengehen kann, erbrachten religionssoziologische Umfragen bei Katholiken.¹²³ Untersucht wurde das Bedürfnis, mit dem die einzelnen ihr persönliches Wertesystem mit dem der Kirche kongruent haben wollten. Das Ergebnis wurde dann in Beziehung gesetzt zu den unterschiedlichen Bindungen an die Kirche. Es zeigt sich dabei, daß mit der Häufigkeit des Kirchenbesuchs dieses Bedürfnis abnahm; daß also mit einer stärkeren Teilnahme am kirchlichen Leben die Toleranz gegenüber gesellschaftlich unergiebigem Kirchlichkeit zunahm, „d. h. der kognitiv-affektive Zusammenhang ist hier, so paradox das zunächst klingen mag, schwächer als außerhalb des Kreises der Kirchgänger“¹²⁴. Die symbolischen Vollzüge der Kirche führen also in dem gegebenen statistischen Ausmaß ein Eigenleben und vermitteln keine Orientierung für das übrige Handeln. Sie sind dann nicht in der Lage, zur Integration der Welt beizutragen, bestätigen vielmehr deren Desintegration. „Je ausgeprägter die rituelle Sicherung, desto geringer wird die kognitiv-affektive Konsistenz. Für den Praktizierenden muß die Kirche in einem gesellschaftlichen Sinn nicht instrumental sein.“¹²⁵

Derjenige, der sich nicht mit der bloßen Einfügung in getrennte Funktionsbereiche zufriedengeben will, steht unter den Bedingungen des Pluralismus in einer widersprüchlichen Situation: eine umfassend anerkannte sinngebende Deutung seiner Wirklichkeit liegt nicht vor; wenn er sie sucht, ist er auf die Teilnahme an gesonderten Gruppen angewiesen; diese können ihm auch begrenzt die Erfahrung von Stabilität vermitteln, bringen ihm aber zugleich auch zu Bewußtsein, daß er in verschiedenen, miteinander unversöhnten Welten lebt. „Es ist das Dilemma einer pluralistischen Gesellschaft: Die Bedingungen, die dem Subjekt ermöglicht haben, sich ein subjektiv verpflichtendes und relevantes Sinnsystem zu konstruieren bzw. anzueignen (nämlich die mit der Pluralität gegebene Wahlfreiheit des Sinnsystems), ist genau die Bedingung, die verhindert, daß dieses Sinnsystem die vom Subjekt erhofften Leistungen erbringen kann (Interaktion mit Subjekten, die ein anderes Sinnsystem wählen konnten).“¹²⁶

¹²² Vgl. hierzu unter dem Gesichtspunkt individueller Befähigung: *Manfred Arndt*, Ich-Konstitution und religiöse Symbolwelt, in: Ders. (Hg.), *Religiöse Sozialisation* (s. o. Anm. 121), 71–88.

¹²³ *Schmidtchen*, *Zwischen Kirche und Gesellschaft* (s. o. Anm. 84), 68 ff: Die Konsistenzansprüche sind verschieden.

¹²⁴ Ebd. 73.

¹²⁵ Ebd.

¹²⁶ *Schibilsky*, *Religiöse Erfahrung* (s. o. Anm. 118), 112.

Dies ist für den Anspruch des religiösen Systems gefährlich. Soweit die Teilnahme weitgehend in Gewohnheit ritualisiert ist, wird die Diskrepanz weniger störend empfunden; wer dagegen ausdrücklich durch Bedürfnis und Verpflichtung motiviert ist, wird leicht in das für religiöse Subkulturen bezeichnende dichotomische Weltbild gedrängt. Der rechten Ordnung des begrenzten Kreises steht dann die schlechte Öffentlichkeit gegenüber, auf die man sich höchstens missionierend oder in apologetischer Selbstbestärkung bezieht.

Es bleibt allerdings auch noch die Möglichkeit, daß sich eine religiöse Gruppe als besondere Lerngemeinschaft in der umgreifenden Öffentlichkeit versteht; daß sie sich angesichts der Komplexität der Welt um ihre eigene Bewährung oder eventuell Korrektur bemüht. Ihr Ziel ist dann nicht primär die Behauptung der bisher vorgelegten normativen Texte als vielmehr die Befähigung zu ihrer verantwortlichen Verhandlung. Dies setzt die Bereitschaft und die institutionellen Bedingungen zur „Dauerreflexion“¹²⁷ voraus. (Ohne eine soziale Einbettung bliebe diese freilich subjektiv beliebig und öffentlich ohnmächtig.¹²⁸)

Kontinuität und Diskontinuität der Generationen

Eine besondere soziale Konstellation, die auf die Gefährdung unserer Orientierung aufmerksam macht, ist dann gegeben, wenn unübliches Verhalten in eingespielten Verhältnissen aufkommt. Dies irritiert das bisherige Wirklichkeitsbewußtsein und regt zu dessen strategischer Verteidigung oder zur diskursiven Aushandlung neuer Geltungen an. Die schlichteste Form derartiger Störungen ist die *Frage* an solchen Stellen, wo man zuvor nicht zu fragen gewohnt war; die kräftigste Äußerung ist die *Revolte*; dazwischen liegt ein reichhaltiges Spektrum.

Karl Mannheim nennt zwei Typen eines „neuartigen Zugangs“ zur Wirklichkeit: erstens den durch sozialen Wandel und zweitens den durch Generationswechsel bedingten. „Der letztere ist potentiell viel radikaler, weil in neuen Trägern sich der Einstellungswandel vollzieht und historisch Ange-

¹²⁷ Vgl. *Helmut Schelsky*, Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar?, in: ZEE 1 (1957) 153–174 (auch in: Ders., Auf der Suche nach Wirklichkeit, Düsseldorf 1965, 250–275, und in: Joachim Matthes, Religion und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie I, Reinbek 1967, 164–189). Vgl. auch *Karl Ernst Nipkow*, Grundfragen der Religionspädagogik II, Das pädagogische Handeln der Kirche, Gütersloh 1975, 38–41: Die Lernfähigkeit der Kirche als Problem, 181–197: Lernbedingungen kritischer theologischer Jugend- und Erwachsenenbildung.

¹²⁸ Vgl. die Anmerkungen zur „Dauerreflexion“ bei *Willi Oelmüller*, Was ist heute Aufklärung?, Düsseldorf 1972, 74 f.

eignetes für diese nicht mehr von derselben Relevanz ist.“¹²⁹ Damit ist das Generationsproblem weit mehr als nur ein Problem disziplinärer oder psychologischer Ordnung; es geht auch um mehr als um eine kommunikative Entfremdung zweier Gruppen: In Frage steht für jede von ihnen die eigene Wirklichkeit und damit auch die eigene Identität. „Die Elterngeneration erfährt durch die Weitergabe ihrer problemdefinierenden und problemlösenden Alltagswissensbestände auf die Kindergeneration (...) eine zusätzliche Bekräftigung und Absicherung ihres Stils der Welt- und Handlungsorientierung, da dieser nun auch von andern geteilt und bestätigt wird.“¹³⁰ Fällt aber diese Erfahrung in der Abfolge der Generationen aus, ist Unsicherheit die Folge die freilich auch hier verdrängt, uminterpretiert und aggressiv abgewehrt werden kann. Gegenüber sonstigen wechselseitigen Irritationen besteht aber ein wesentlicher Unterschied: Hier ist die zeitliche Kontinuität gefährdet, damit der Bestand der jeweiligen Welt für die Zukunft. Die Generationenabfolge läßt sich nicht nach dem Muster eines hin und her pendelnden Machtverhältnisses begreifen; der Vorgang ist irreversibel.

Zur Jugend gehört in den verschiedenen geschichtlichen Situationen und sozialen Verhältnissen immer eine „imaginative Vorwegnahme des Daseins als eines Ganzen“¹³¹. Diese Lebensperspektive kann in unterschiedlicher Spannung zur vorhergehenden Generation stehen. Bei zwei Umfragen wurden 1957 und 1969 Jugendliche gleichermaßen gefragt: „Wird Ihre Generation anders sein als die Ihrer Eltern?“ 1957 antworteten nur 16 % „stark anders“, 1969 dagegen 92 % (und entsprechend nahmen 1957 76 % an „nicht viel anders“, gegenüber 5 % 1969).¹³² Gehen hier die Unterschiede auf die zeitliche Distanz der Befragten und die damit gegebenen Mentalitätsänderungen zurück, so wirken sich in einer Emnid-Umfrage von 1973 Bildungsgefälle und soziale Schichtung aus: Vor der Alternative „Möchten Sie so leben, wie Ihre Eltern leben, oder stellen Sie sich Ihr Leben anders vor?“ entschieden sich 31 % der Volksschüler für die Antwort „leben wie die Eltern“, dagegen nur 21 % der Abiturienten und Hochschü-

¹²⁹ *Karl Mannheim*, Das Problem der Generationen, in: Ludwig von Friedeburg (Hg.), *Jugend in der modernen Gesellschaft*, Köln ⁸1976, 23–48 (= erster Teil des gleichnamigen Aufsatzes in: *Kölner Vierteljahresheft für Soziologie* 7 (1928/29) 157–185, 329–330), hier 38

¹³⁰ *Joachim Matthes / Fritz Schütze*, in: *Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen* (s. o. Anm. 85), 13.

¹³¹ *Friedrich Tenbruck*, *Jugend und Gesellschaft*, Freiburg 1962, 86.

¹³² Nach *Yves Congar*, Soll das Christentum übermittelt und übernommen oder frei und neu interpretiert und gelebt werden?, in: *Concilium* 11 (1975) 421–426, hier 423.

1er; 57 % der Volksschüler wollten „anders“ leben, bei Abiturienten und Hochschülern waren es 67 %.¹³³ Es gibt demnach offensichtlich schon bei recht wenig differenziertem Hinblick nicht „das“ Generationsproblem; das Verhältnis von Jugendlichen und Erwachsenen ist den unterschiedlichen und sich wandelnden Interpretationen der Betroffenen unterworfen; es ist selbst ein Stück der Wirklichkeit, die in Interaktionen ausgehandelt wird. Dies zeigt sich heute auch daran, daß die Jugend sich bei ihren Aktivitäten zumeist nicht auf ihr „Jugend“-Sein bezieht, sondern diesen Begriff ausschaltet und damit vorgeprägte Definitionen ihres Status abwehrt.¹³⁴

Wegen der durchschnittlich längeren Ausbildungszeiten gibt es in unserer Gesellschaft mehr „Jugendliche“ als früher, so daß gelegentlich von einer „Generationsüberfüllung“¹³⁵ gesprochen wurde. Damit ist diese Gruppe auch länger und intensiver den in der Gesellschaft einander widerstreitenden und um ihre Geltung ringenden Lebensorientierungen ausgesetzt. Ein Raum ungestörter Traditionsübernahme kann ihr nicht mehr gewährt werden, weil jeder Anspruch des Ethos und der Religion von den begleitenden Dissonanzen der Öffentlichkeit beeinträchtigt wird. Andererseits verfügt sie noch nicht über eine eigenständige Stabilität und Macht, daß sie der vorausgehenden Generation gleichgewichtig gegenüber treten könnte. Dadurch wird für sie „das Thema der Selbstverwirklichung“¹³⁶ in besonderer Weise akut. Durch das Nebeneinander verschiedener Sozialisationsagenten mit ihren jeweiligen Orientierungsangeboten ist jeder einzelne potentiell unzuverlässig. Die Jugend ist – wenigstens ihrem Erleben nach – der „Sozialisation in eigener Regie“¹³⁷ überlassen. Sie erfährt die überkommenen Erinnerungen, Erwartungen und Verpflichtungen derart zur Verfügung gestellt, daß sie sich durch Auswahl, Modifikation und Negation ihre eigene Welt interpretativ aufbauen kann.

Man kann die Ablösung der Generationen entwicklungspsychologisch als

¹³³ Erwin K. Scheuch, Die Jugend gibt es nicht. Zur Differenziertheit der Jugend in der heutigen Industriegesellschaft, in: Hartmut von Hentig u. a., Jugend in der Gesellschaft, München 1975, 54–78, hier 67.

¹³⁴ Vgl. Sigurd Höllinger, Das Verhältnis der Jugend zur Religion am Anfang der siebziger Jahre, in: Wössner (Hg.), Religion im Umbruch (s. o. Anm. 107), 353–366, hier 358 ff.

¹³⁵ William McCready, Die Kluft zwischen den Generationen und die Zukunft der Kirche, in: Concilium 11 (1975) 366–371, hier 367.

¹³⁶ Vgl. Luckmann, Das Problem der Religion (s. o. Anm. 82), 68: „Das Thema der Selbstverwirklichung, dessen Geschichte weit zurückreicht, aber erst in der Romantik ‚modern‘ akzentuiert wird, entwickelt sich in der modernen Gesellschaft zum weltanschaulichen Gemeingut.“

¹³⁷ Tenbruck, Jugend und Gesellschaft (s. o. Anm. 131), 98.

immer wiederkehrendes altersphasenbedingtes Problem ansehen; dann wird man gelassen mit dem Ablauf der Zeit und ihrer ausgleichenden Wirkung rechnen. Man kann aber andererseits dabei auch vorrangig die sich verändernden gesellschaftlichen Bedingungen im Blick haben, unter denen eine Restitution der alten Wirklichkeit weniger wahrscheinlich ist. Dies verdeutlichen die gegensätzlichen Interpretationen eines Umfrageergebnisses, nach dem „insbesondere junge Menschen in großem Umfang am kirchlichen Leben teilnehmen, ohne daß diese Teilnahme in dem Maße spirituell durch Glaubensüberzeugungen gedeckt ist wie bei den älteren Kirchgängern, bei denen wir eine bessere Kongruenz von Überzeugung und Handeln feststellen“.¹³⁸ Franz-Xaver Kaufmann sah darin den Zerfall der religiösen Sozialisationsfähigkeit der Kirche angezeigt.¹³⁹ Dem wurden Beobachtungen der Arbeitspsychologie entgegengehalten: „Die Menschen beginnen mit einer partiellen, einer unvollständigen Motivausrüstung. Sie werden in ein Handlungsgefüge einbezogen und rechtfertigen das, was sie tun, erst später durch Aufbau von Motivation, insbesondere bei einem System unvollständiger Verstärkung, das heißt, wenn sie nicht jedes Mal erklärt bekommen, warum sie dies und jenes machen.“¹⁴⁰ Fraglich bleibt jedoch, ob der Motivationsaufbau, der beim Handeln in einem beruflichen Arbeitssystem stattfindet, heute noch auf die Teilnahme an kirchlichen Vollzügen übertragen werden kann. Wenn nach einer Münchner Statistik von 1974 nur noch 13 % der Katholiken zum Gottesdienst gingen, 47,99 % der rein katholischen Ehepaare auf katholische Trauung verzichteten, 42,01 % der Kinder katholischer Eltern nicht mehr getauft wurden (dabei ist allerdings einzuräumen, daß die „Nachtaufen“ seit 1970 um über 30 % stiegen), von 1970 bis 1974 die Kirchenaus-tritte um fast 15 % zunahmen und damit zum erstenmal die Zahl der Taufen übertrafen,¹⁴¹ dann ist auch über diese Großstadt hinaus eine gesellschaftliche Situation angezeigt, bei der die Beteiligung an kirchlichem Leben die Basis der öffentlichen Anerkennung verloren hat. Es ist nicht absehbar, ob der statistisch erhobene Ritualismus der kirchlich noch praktizierenden Jugend unter diesen Bedingungen je in ein bewußt motiviertes Verhalten übergehen kann und damit die eine der zwei konkurrierenden Thesen bestätigen wird. Nicht auszu-

¹³⁸ *Gerhard Schmidtchen*, Überblick auf das Symposium über Kirche und Gesellschaft, in: Karl Forster (Hg.), *Befragte Katholiken – Zur Zukunft von Glaube und Kirche*, Freiburg 1973, 258–276, hier 271.

¹³⁹ Ebd. 273 f. (referiert).

¹⁴⁰ Ebd. 276. Vgl. *Ludwig Bertsch*, Die „Ritualisten“ als Frage an die Riten und Symbole der Kirche, ebd. 83–97.

¹⁴¹ *HerKorr* 29 (1975) 428–430: Entkirchlichung in der Großstadt: Münchner Statistik 1974 (G. B.).

schließen ist, daß ein Großteil der Jugendlichen mit zunehmendem Alter gegenüber kirchlichem Leben größeren Abstand suchen wird.

Auf jeden Fall kann sich die Kirche nicht den Bedingungen, unter denen in der übrigen Gesellschaft die Glaubwürdigkeit überkommener Wirklichkeitsdefinitionen und Lebensorientierungen an die nächste Generation vermittelt wird, entziehen. Dazu gehört vor allem, daß sie für ihren Glaubensbestand keinen Wahrheitsanspruch erheben kann, ohne ihn gleichzeitig dem Experiment auszusetzen, wie er sich überhaupt neben den übrigen für unser Handeln erheblichen Texten bewährt. Ein Totalanspruch kann in dieser Situation nur bei denjenigen Jugendlichen mit Resonanz rechnen, die zur subkulturellen Abschirmung von der Öffentlichkeit bereit sind. In einem Feld sich wechselseitig anfechtender Bedürfnisse, Erwartungen und Erwägungen dagegen findet er keinen Raum. Der Glaube steht vor der Schwierigkeit, in einer Umgebung, in der er wahrlich nicht mehr selbstverständlich anerkannt wird, darzutun, wo und wie er für das Leben Nutzen bringt.

In dieser Lage ist es verhängnisvoll, wenn festgestellt werden muß: „Den Jugendlichen war in den sechziger Jahren bereits in hohem Maße eine Diskrepanz zwischen den kirchlich vertretenen Wertsystemen und anderen, in unserer Gesellschaft implizit oder explizit angebotenen Werten bewußt. Die Wirkung kirchlicher Symbolik erwies sich den in der industriellen Gesellschaft angebotenen meist als unterlegen.“¹⁴² Dabei wäre es ein Irrtum anzunehmen, man käme mit der Taktik weiter, daß man einige kontroverse ethische Themen, etwa die kirchliche Sexual- und Ehemoral dem Diskurs und der eventuell eigenwilligen Übereinkunft aussetzte, zentrale Glaubensgehalte aber nach wie vor allein von biblischer oder lehramtlicher Begründungsbasis her zu vermitteln versuchte; damit würde man nämlich gerade unterstreichen, daß man in bestimmten Bereichen der Wirklichkeitsinterpretation nicht bereit ist, die Gültigkeit des Überlieferten im Hinblick auf seinen Erfahrungs- und Handlungsbezug prüfend zu reflektieren. Es reicht deshalb für eine verständigungswillige und lernbereite Kirche nicht aus, festzustellen, daß ein beträchtlicher Teil der Gläubigen von dem tradierten Glaubensbestand nur eine Auswahl übernimmt, und zugleich dieses Verhalten nur als Verkümmerserscheinung im kirchlichen Leben und als Aufforderung zu einer wirksameren pastoralen Vermittlungspraxis zu begreifen.¹⁴³ Bei einem solchen Verständnis würde jeder nachfolgenden

¹⁴² Höllinger, Verhältnis der Jugend zur Religion (s. o. Anm. 134), 356 f.

¹⁴³ So begreift letztlich Zulehner, Religion nach Wahl (s. o. Anm. 110), „Auswahlchristenpastoral“. Vgl. auch die pastorale Grundeinstellung bei Roman Bleistein, Die Jugend von heute und der Glaube von morgen, Würzburg ²1970, wo bei aller Aufgeschlossenheit das Ziel des Glaubensgesprächs dennoch immer nur eine alters- und situationsspezifische Einführung ist. „Partielle Identifikation“ mag man dann „in Kauf nehmen“ (35), doch bleibt diese Großzügigkeit im Grunde rein taktisch.

Generation von vornherein gesagt, daß die Identität christlichen Lebens bereits ausgemacht sei und nur noch äußerliche Modifikationen zulasse. Die Auswahl und die mehr als verbale Transformation des Glaubens könnten hier nur als ein Ausdruck der Unreife und der minderen Einsicht eingeschätzt werden. Religiöses Lernen hieße dann letztlich immer: übernehmen, was die Kundigen schon gesagt haben; und nicht etwa auch: entdecken, was man davon noch selbst als glaubwürdig annehmen kann. Das „Wesentliche“ des Glaubens, das Minimum, das in allen legitimen „Kurzformeln“ enthalten sein müßte, wäre bereits ein für allemal fixiert. Die Vermittlung der Wahrheit stünde so beherrschend im Vordergrund, daß sich ihre Ermittlung zu erübrigen schiene.

Es wird im folgenden zu untersuchen sein, ob man nicht einen größeren Verhandlungsspielraum gewinnen kann, um gelassener, eigenständiger und verantwortlicher nach der Gültigkeit der unterschiedlichen Texte unserer Welt zu fragen. Freilich steht dem mahnend das Urteil entgegen: „Heute jedoch wird die Kirche als ganze in Frage gestellt, und man akzeptiert lediglich noch dies und das, wobei man gern sein eigener Theologe ist. Dies wird vor allem dann bedenklich, wenn dahinter ein Eklektizismus steckt, der sich nur das zu eigen macht, was man intellektuell oder subjektiv verkraftet oder was die geistigen, ideologischen und gesellschaftlichen Anpassungsmechanismen noch dulden.“¹⁴⁴ Daß die Bereitschaft, über Glaubenszeugnisse zu verhandeln, auch fragwürdige Einstellungen unterstützen kann, ist nicht zu leugnen. Es wäre aber kurzschlüssig, wollte man dem so verurteilten Verhalten in jeder Hinsicht die Berechtigung absprechen.¹⁴⁵

¹⁴⁴ *Leo Karrer*, *Der Glaube in Kurzformeln. Zur theologischen und sprachtheoretischen Problematik und zur religionspädagogischen Verwendung der Kurzformeln des Glaubens*, Mainz 1978, 15.

¹⁴⁵ Vgl. *Hans-Dieter Bastian*, *Theologie der Frage. Ideen zur Grundlegung einer theologischen Didaktik und zur Kommunikation der Kirche in der Gegenwart*, München²1976, 137–145.

3. Literarische Freiheit und Wahrheitsanspruch

Zwischen der vorausgehenden Wahrnehmung sozialer Verhältnisse mit ihren Kommunikationsbedingungen und -erfordernissen einerseits und der Frage nach der Leistungsfähigkeit literarischer Werke andererseits scheint eine gewaltige Kluft zu bestehen: dort der Ernst unausweichlicher Wirklichkeit, hier die Unverbindlichkeit der Phantasie; dort die Probe auf Zuverlässigkeit und Bewährung, hier die Freiheit spielerischer Kreativität; dort der vielfache Anspruch auf Wahrheit, hier der erklärte Schein; dort die irreversiblen Abläufe, hier die ständigen Möglichkeiten neuer Entwürfe. Im Zusammenhang von Religion und Glaube, wo es um die grundlegende Deutung der Welt und die folgenreichsten Entscheidungen des Lebens gehen soll, scheint eine Literatur, die sich die Freiheit der Fiktion gönnt, auf den ersten Blick wenig belangvoll, mehr ornamentale Umrahmung der eigentlichen Sache als deren herausfordernde Vergegenwärtigung.

Aber unter zweierlei Hinsicht sind religiöse Texte, insbesondere die der Bibel, in die Lesebedingungen der übrigen Literatur hineingeraten und müssen sich dort behaupten: Erstens verfügt unsere Gesellschaft, wie schon gesehen, nicht mehr über einen gemeinsamen normativen Glaubensbestand; was dem einen „Wort Gottes“ und damit unter den übrigen Worten seiner Welt qualitativ unvergleichlich ausgezeichnet ist, ist für den anderen höchstens noch ein kulturell beachtliches Zeugnis, das sich der sonstigen fiktionalen Literatur beigesellt hat. Damit müssen derartige Texte, wenn man ihren Anspruch noch in eine öffentlich relevante Verständigung einbringen und nicht nur dogmatisch behaupten will, in einer literarischen Umgebung verhandelt werden, in der sie unter anderen gesellschaftlichen Voraussetzungen als denen der Neuzeit nicht standen. Die aufklärerischen Bemühungen, das Individuum aus der Bevormundung durch Staat und Kirche zu befreien, verlangten den offenen Markt der Publikationen, nicht nur für den philosophischen, theologischen und politischen Disput, sondern für die literarische Rezeption überhaupt. „Die sogenannte ‚Aufklärung‘ ist literatursoziologisch eine explodierende Lektüre – und die konkurrierenden Inventare Bibel ./ Morale Wochenschriften oder Bibel ./ Romane sind eine Herausforderung für die Kirche bis auf den heutigen Tag.“¹

¹ *Walter Magaß*, *Der symbolproduktive Glaube: Linguistica Biblica* 38 (1976) 1–48, hier 40.

Zweitens nötigte aber die Anerkennung der fundamentalen Glaubenszeugnisse in ihrem Wahrheitsanspruch auch gerade selbst dazu, mit unterschiedlichen literarischen Genera und wechselndem Wirklichkeitsbezug zu rechnen, wenn sie sich nicht gegen überzeugende historische und naturwissenschaftliche Texte stellen wollte. Die biblischen Erzählungen von der Erschaffung der Welt etwa mußten auch als Produktionen menschlicher Vorstellungskraft, die sich nicht an Fakten gebunden sieht, anerkannt werden. Damit wurde die Verständigung des Glaubens über sich selbst in einer neuen Weise auf Literaturtheorie verwiesen. Die Leistung literarischer Mitteilungen wurde zu einem fundamentaltheologischen (nicht nur bibelhermeneutischen) Thema. Die Frage nach der Glaubwürdigkeit des Glaubens schließt die nach dem Verhältnis von Literatur und Wirklichkeit mit ein.

3.1 Verselbständigte Texte

Im ersten umgangssprachlichen Zugriff lassen sich noch leicht Grenzen ziehen: fiktiv ist das, was „erdichtet, angenommen, nur gedacht“² ist. Damit entfällt grundsätzlich die Möglichkeit, das Gesagte an einem vorausliegenden Sachverhalt zu prüfen; es ist ein Produkt der schöpferischen Erfindungsgabe. Die Frage nach der Wahrheit hat hier anscheinend keinen Ansatzpunkt, da doch von vornherein eingeräumt wird, daß der für „Sachtexte“ notwendige Wirklichkeitsbezug fehlt; dokumentarische Bezeugung unserer Welt fällt aus.

Die Literatur, die diese deutliche Grenze verwischt, verliert dann anscheinend die Funktion, etwas Erhellendes über unsere Wirklichkeit zu sagen. Doch bald zeigen sich Schwierigkeiten, wenn man die Gruppe fiktionaler Texte von den nicht-fiktionalen derart eindeutig abgrenzen will.

Wechselnde Anschlüsse

Was dem einen Realität ist, muß es nicht auch für den anderen sein. Ein allgemeingültiges Kriterium für die normativ vorausgesetzte „Wirklichkeit“ ist nicht absehbar. Davon war bisher schon ausführlich die Rede.

Nun könnte man einwenden, daß die gesellschaftliche Pluralität für die Merkmalsbestimmung der Fiktionalität irrelevant sei. Jeder Hörer und

² Der Große Duden 1, Rechtschreibung, Mannheim ¹⁷1973. Im folgenden wird unterschieden zwischen „fiktional“ und „fiktiv“; der erste Terminus bezieht sich auf die Eigenschaft der Texte, der zweite auf die „Seinsweise“ der in diesen Texten dargestellten Wirklichkeit. Rumpelstilzchen ist eine *fiktive* Gestalt; das Märchen, in dem es vorkommt, ist ein *fiktionaler* Text.

jeder Leser³ möge nach seinem Maß messen, dann müsse es doch immer noch – wenn auch positionell unterschiedlich abgegrenzt – einerseits die Texte geben, die auf Sachverhalte zutreffen (oder nicht – also jedenfalls im Sinne der Logik einen Wahrheitswert besitzen), und andererseits diejenigen, die man für erfunden hält. Immerhin hat man aber damit schon eingeräumt, daß man nicht davon absehen kann, *in wessen Welt die Texte als Lektüre eingebracht werden*. Solange sie als bloße Objekte der Textanalyse für sich verselbständigt stehen, kann ihnen Fiktionalität weder zu- noch abgesprochen werden. Weitere Verlegenheiten legen sich nahe: Was soll einen *nicht-fiktionalen Text* (etwa einen Polizeibericht), der ganz schlicht *falsch* ist, in seinem sprachlichen Bestand von einem *fiktionalen* unterscheiden? Beide entsprechen doch nicht der Wirklichkeit. Und wäre andererseits eine *erdachte Geschichte* noch fiktional, wenn sich – der Zufall wollte es – herausstellen sollte, daß sich das *erdachte Ereignis tatsächlich irgendwo so begeben* hätte? War ihr Inhalt dann überhaupt je fiktiv oder nicht letztlich doch Abbild von Realität? Ist sie vielleicht bei der Entdeckung des außertextuellen Sachverhalts in eine andere Textsorte übergewechselt? Aber wer veranlaßt und registriert dabei die Grenzüberschreitung? Mancher Autor baut vor: „Ähnlichkeiten mit realen Ereignissen und Personen sind nicht beabsichtigt und rein zufällig. Doch eine solche Erklärung reicht nicht allein schon hin, die Unverbindlichkeit und den Freiheitsraum zu sichern, könnte sie doch gerade eine Irreführung oder eine Absicherung gegen Verleumdungsklagen sein. Dann entspräche dieser Satz seinerseits nicht der Wirklichkeit. Wäre er aber damit fiktional? Offensichtlich will er etwas behaupten und schließt sich taktisch an die reale Welt mit ihren Handlungszusammenhängen an. Die Gelöstheit der „bloß erfundenen“ Geschichten fehlt ihm; er muß befürchten, in seinem „eigentlichen“ Charakter bloßgestellt zu werden. Wieder reicht demnach die Frage nach dem Verhältnis von Text und Wirklichkeit nicht aus, um Fiktionalität angemessen zu bestimmen.

Schließlich muß eine solche wechselseitige Zuordnung auch schon deshalb unzulänglich bleiben, weil sich das vordergründig nahegelegte Verhältnis von Text und Wirklichkeit letztlich immer als eine Beziehung zweier Texte herausstellt. Wie wir schon sahen, machen wir uns unsere Welt in sprachlicher Gestalt zu eigen, und jede derartige Vertextung läßt die Frage zu, wieweit sie gültig und zuverlässig sei. Diese Verhandlung aber muß wieder

³ Wenn im folgenden fast ausschließlich vom „Leser“ die Rede ist, sollte dies als vereinfachter Sprachgebrauch gesehen werden, nicht als ein ausschließlicher Bezug auf schriftliche Kommunikation. Hier sind nur die angesprochenen Verhältnisse intensiver wahrnehmbar und weniger flüchtig.

auf Texte zurückgreifen. Was wir auch immer heranziehen, um an ihm unser Urteil auszurichten, wir haben es mit sprachlich erstellter Realität zu tun. „Wirklichkeit ist mithin eine Instanz im Rahmen kommunikativer Handlungsspiele, keine außerhalb von Sprache liegende absolute Instanz.“⁴ Die entscheidende Frage ist nur, welche Texte sich mit welchen anderen zusammennehmen lassen, weil sie sich wechselseitig bestätigen oder ergänzen können; weil sie einer gemeinsamen Welt zugehören.

Die literarische Selbstbehauptung

Texte – ob größeren oder geringeren Umfangs – können in sich so stimmig sein, daß sie uns selbst genügen; sie benötigen keine Sachverhalte außer sich, damit sie von ihnen her ihre Geltung bekommen. Sie sind zwar voller Verweise, aber alles, worauf sie sich beziehen, hat in ihnen selbst seinen Platz. Personen, Dinge, Orte, Zeiten werden mit Eigennamen benannt oder durch Kennzeichnungen identifizierbar; sie werden dem Leser (oder Hörer) so gegenwärtig, daß er keinen Anlaß sieht, sie noch einmal außerhalb der Texte zu suchen (zumal er gewohnt ist, bei bestimmten literarischen Signalen damit zu rechnen, daß er sie dort nicht finden dürfte). „Hier“, „dieser“, „mein“, „damals“ usw. stiften *anaphorische* (im Rückbezug auf schon Gesagtes) oder *kataphorische* (im Vorausgriff auf die später einzulösende Bedeutung) Beziehungen, so daß der Text – der Etymologie des Wortes entsprechend – zu einem dichten „Gewebe“ wird.⁵

Man findet sich in der erzählten oder beschriebenen Welt zurecht; man lernt, was hier stimmt und was falsch ist, was stört und was nützt, welche Wege in die Irre führen und welche zum Ziel; man sieht aber auch die unausgeleuchteten Stellen, die Unsicherheiten und Gefährdungen, vor denen sich derjenige, der dort lebt und handelt, hüten muß.

In diesem Fall nach der Wahrheit des Textes zu fragen, erübrigt sich – nicht nur e negativo, wenn die äußeren Tatbestände fehlen, die die Kriterien für wahr und falsch abgeben könnten, sondern auch weil diese Welt durch ihre literarisch produzierte Konsistenz für sich selbst entsteht.

Man kann aus historischem Interesse fragen, ob etwa Golo Manns „Wal-

⁴ Siegfried J. Schmidt, Ist „Fiktionalität“ eine linguistische oder eine texttheoretische Kategorie?, in: Elisabeth Gülich / Wolfgang Raible (Hg.), Textsorten, Frankfurt a. M. 1972, 59–71, hier 63. In diesem Zusammenhang ist auch besonders aufschlußreich Hans Blumenberg, Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans in: Hans Robert Jauß (Hg.), Nachahmung und Illusion, München 1969, 9–27.

⁵ Vgl. Heinrich F. Plett, Textwissenschaft und Textanalyse, Heidelberg 1975, 60–70: Textsyntaktische Kohärenz.

lenstein“ ein Werk wissenschaftlicher Geschichtsschreibung oder freier erzählerischer Komposition ist. Dann wird man andere Texte, die man schon als dokumentarische Zeugnisse oder Ergebnisse der Forschung qualifiziert hat, daneben stellen und nach Entsprechungen und Divergenzen suchen. Aber nichts nötigt, einen solchen Lesezusammenhang zu arrangieren (auch wenn er in diesem Fall durch bestimmte Kenntnisse der Leser – zum Beispiel von der beruflichen Position des Autors – nahegelegt wird). Man kann dem Werk eine „*Binnenwahrheit*“⁶ zusprechen; denn mit fortschreitender Lektüre wird zunehmend erkennbar, was hier wirklich, möglich, wahrscheinlich und notwendig ist. Wer sich gründlich eingelesen hat, kann Aussagen über die erzählten Sachverhalte als wahr oder falsch bewerten, ohne über den Rand des Buches hinauszuschauen. Es läßt sich verifizieren oder falsifizieren, ob Wallenstein an einem bestimmten Tag in einer bestimmten Weise gehandelt hat, gehandelt haben kann, vielleicht sogar handeln mußte, wenn nur der Autor die dazu nötigen Orientierungsdaten gab.⁷

Daß darüber hinaus auch ein Wallenstein in unserer „wirklichen“ Geschichte auffindbar ist, kann so außer Interesse geraten. Das in seiner Stimmigkeit geschlossene Werk kann gelesen werden wie eine bloße Fiktion. Bei dieser Lektüreeinstellung legt sich die „Kohärenztheorie der Wahrheit“⁸ nahe. „Üblicherweise wird diese, wie jede andere Wahrheitstheorie auch, für Aussagen formuliert. Sie besagt dann, daß eine Aussage nur im Zusammenhang mit bestimmten anderen Aussagen, eventuell erst in einem System von Aussagen ‚wahr‘ zu nennen ist, und zwar genau dann, wenn sie mit diesen Aussagen übereinstimmt, sei es, daß sie mit ihnen verträglich ist, sei es, daß sie aus ihnen folgt.“⁹ Zwar wird später zu zeigen sein, daß literarische Bedeutung immer vom Leser mitaufgebaut wird und damit ihre „Wahrheit“ nie ausschließlich aus der Kohärenz der vorgegebenen Sätze stammen kann; die Stimmigkeit eines Textes ist hier von den jeweiligen Erwartungen derer, die ihn lesen, abhängig; sie tragen teilweise

⁶ *Gottfried Gabriel*, Fiktion und Wahrheit. Eine semantische Theorie der Literatur, Stuttgart-Bad Cannstatt 1975, 81.

⁷ Zu einem Lektüreinteresse, das den Unterschied zwischen Faktizitätsanspruch und Fiktionalität belanglos werden läßt, vgl. *Hans Glinz*, Textanalyse und Verstehenstheorie 1, Frankfurt a. M. 1973, 136; 106–146: Im Text angebotene Informationen und außersprachliche Realität; das Wahrheitsproblem.

⁸ Vgl. zu den verschiedenen Wahrheitstheorien *L. Bruno Puntel*, Wahrheit, in: HPhG III, 1649–1668; ausführlicher *ders.*, Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie, Darmstadt 1978.

⁹ *Gabriel*, Fiktion (s. o. Anm. 6), 77 f.

ihre Welt mit in die Lektüre ein.¹⁰ Dennoch wird auf diese Weise literarische Eigenständigkeit erreicht – wenn auch letztlich erst im Bewußtsein der Leser. Nietzsche kann die Ablösung von allen Wahrheitsansprüchen, die sich an äußerer Realität ausrichten wollen, sogar als ethischen Vorzug werten: „Kunst behandelt also den *Schein als Schein*, will also gerade *nicht* täuschen, ist *wahr*.“¹¹

Wo sich der Blick derart auf die innere Konsistenz eines Textes richtet, ist die Existenz dessen, was er mitteilt, in fragloser Selbstverständlichkeit gegeben. Der Fisch, der Jona verschlang, ist dann eben „anders wirklich“ als ein im Atlantik gesichteter Wal, die Himmelfahrt Elias auf feurigem Wagen anders als eine wissenschaftlich-technisch geplante und ausgeführte Weltraumfahrt des 20. Jahrhunderts; aber „in ihrer Art“ sind sie Realität, die geistig vergegenwärtigt werden kann. Die Besonderheit, in der sie uns gegeben sind, läßt sich phänomenologisch genauer bestimmen.

Im Unterschied zu dem, was uns in empirischer Wahrnehmung begegnet, zeigt die literarisch vermittelte Wirklichkeit „eine Art wesenhafter Armut“¹². Die Dinge unserer Handlungswelt sind unvergleichlich vielfältiger und beziehungsreicher; „es gibt immer und in jedem Augenblick mehr, als wir sehen können; um den Reichtum meiner augenblicklichen Wahrnehmung auszuschöpfen, wäre eine unendliche Zeit erforderlich.“¹³ Zwar kann man auch bei der wiederholten Lektüre die Erfahrung machen, daß einem noch ständig Neues aufgeht, aber das auch bei einem umfangreichen Roman begrenzte textuelle Substrat der Vorstellungen zwingt immer in die Beschränkung. Doch trotz dieser „Kargheit“¹⁴ in der die fiktiven Sachverhalte nie die Bedingungen empirischer Realität erfüllen und in gleicher Weise als existent begriffen werden können, sind die strukturalen und eventuell auch affektiven Entsprechungen zu sehen: „Wir nehmen teil, wir entrüsten uns; manche weinen sogar. In Wirklichkeit sind wir bei der Lek-

¹⁰ Vgl. ebd. 78 den Verweis auf die „allgemeine Kenntnis der ‚conditio humana‘, die erforderlich ist, um im Hinblick auf einen literarischen Zusammenhang „sagen zu können, daß eine Person soundso handeln mußte“; s. auch *Plett*, Textwissenschaft (s. o. Anm. 5), 67, mit der Forderung „umfassende(r) Weltkenntnisse“ für die Analyse von Textkohärenz.

¹¹ *Friedrich Nietzsche*, Aus Entwürfen aus dem Sommer 1873, in: *Gesammelte Werke VI*, Musarionausgabe, München 1922, 98.

¹² *Jean-Paul Sartre*, *Das Imaginäre. Phänomenologische Psychologie der Einbildungskraft*, Hamburg 1971 (orig.: *L'Imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris 1940), 51 (hier noch ohne ausdrücklichen Bezug zur literarischen Vermittlung des Vorstellungsobjekts).

¹³ Ebd.

¹⁴ Ebd. 123.

türe wie im Theater in einer Welt anwesend, und wir messen dieser Welt ebensoviel Existenz wie der des Theaters bei; das heißt eine vollständige Existenz im Irrealen.“¹⁵ Dabei muß solche Teilnahme nicht eine der Illusion sein (auch wenn diese bei intensiver emotionaler Betroffenheit im Einzelfall entstehen kann);¹⁶ sie kann sich ihrer Besonderheit gegenüber den Wahrnehmungs- und Handlungsbeziehungen des Alltags bewußt bleiben und sich dennoch so darauf einlassen, daß eine eigene Art von Gegenständlichkeit entsteht. „Um das Phänomen der Lektüre korrekt zu beschreiben, muß man also sagen, daß der Leser *in einer Welt anwesend* ist.“¹⁷ Demnach kann das literarisch Gelungene auch nie der Irreführung geziehen werden – selbst wenn, wie in Lügengeschichten, noch so intensiv auf eine außertextuelle Wirklichkeit verwiesen wird, die aber nicht vorhanden ist. Wer sich dabei über eine Täuschung beschwert, muß sich sagen lassen, daß er selbst die Ursache dafür ist, weil er sich diesem Text mit seiner besonderen Strategie, sich eine eigene Wirklichkeit aufzubauen, falsch gestellt hat.¹⁸ Der erfahrene Leser kann sich demnach literarisch-positivistisch mit allen ihm gebotenen Welten zufriedengeben, solange ihn nichts nötigt, sie wechselseitig in Konkurrenz zu stellen. Die bloße Berufung auf „Wirklichkeit“ übt aber in seinem Bewußtsein diesen Zwang gewiß noch nicht aus.

Freilich ist zu überlegen, ob man nicht terminologisch Schindluder treibt, wenn man für die Erfassung dieser literarischen Eigenständigkeit dieselben Wörter „Wahrheit“, „Welt“, „Wirklichkeit“, „Bedeutung“ u. ä. verwendet wie gegenüber der Realität, die sich uns empirisch aufdrängt und in der wir uns handelnd bewegen. Sollte man nicht besser um der semantischen Eindeutigkeit willen von „dieser einzigen Welt“ ausgehen und sich bemühen „jede inflatorische Rede von ‚Wahrheit‘ und ‚Welt‘ zu vermeiden“¹⁹? Dann wäre man zum einen nicht genötigt, eventuellen Mißverständnissen durch adjektivische Zusätze wie „fiktiv“ / „nichtfiktiv“ oder gar „real“ / „irreal“ vorzubeugen; zum anderen wäre ein schwerwiegender Verdacht vermieden: „Die Rede von verschiedenen möglichen Welten legt nämlich den Schluß nahe, daß die eine Welt so gut wie die andere ist, zumal die, in der wir leben, allemal nicht die beste aller möglichen ist. Und so entzieht sich die Rede von den möglichen Welten stillschweigend der Frage, was denn all

1

¹⁵ Ebd. 124.

¹⁶ Vgl. dagegen *Gabriel*, Fiktion (s. o. Anm. 6), 81, der die Konstitution einer „fiktiven Welt“ nur als „Phänomen der Illusion“ begreifen kann.

¹⁷ *Sartre*, Das Imaginäre (s. o. Anm. 12), 124.

¹⁸ Vgl. *Harald Weinrich*, Linguistik der Lüge, Heidelberg ⁴1970, 66–74: Viel lügen die Sänger.

¹⁹ *Gabriel*, Fiktion (s. o. Anm. 6), 81.

die möglichen mit der einzig wirklichen Welt zu tun haben.“²⁰ Demnach würde diese Terminologie dazu benutzt, uns von der Realität zu entlasten, die wir prüfen und vielleicht auch verändern könnten. Die literarischen Produktionen dienen dann in ihrer Eigenständigkeit der Verschleierung der Zustände, die uns unmittelbar angehen. Doch bei genauerem Zusehen ist dieser Verdacht verwunderlich; denn wer unserer Welt eine andere gegenübersteht, ist dabei vielleicht gerade von der Absicht geleitet, zu zeigen, daß die Verhältnisse nicht so sein müßten, wie sie sind. Utopische Entwürfe haben zumeist kritisches Potential. Auf alle Fälle aber ist weder in logischer Konsequenz noch im pragmatischen Urteil der „Schluß“ berechtigt, daß derjenige, der in seiner Terminologie mehrere „Welten“ kennt, diese wertindifferent nebeneinander stelle.

Aber dann bleibt immer noch die Frage, ob die Rede von „fiktiven Welten“ mehr ist als eine „Metapher“, die „ontologisierende Mißverständnisse“ nahelegt und deshalb von exakteren Formulierungen abgelöst werden sollte.²¹ Der Einwand übersieht jedoch Vorzüge dieser Sprechweise: Sie macht einmal darauf aufmerksam, daß die Aussagen eines Textes nicht von sich aus schon in einem eindeutigen Verhältnis zur Wirklichkeit stehen; das von ihnen dargestellte Gefüge von Sachverhalten kann für einen Leser fiktiv sein, für den anderen jedoch nicht (selbst ein und demselben Leser kann es unter veränderten Voraussetzungen unterschiedlich erscheinen). Das, was im Text literarisch aufgebaut ist, ändert sich dabei jedoch selbst nicht; es wird nur anders genommen. Darüber hinaus betont die Rede von der textinternen „Welt“, daß sie auch Handlungsraum ist (wenn auch für fiktive Gestalten), der als solcher mit dem unsrigen verglichen werden kann. Fiktive Verhältnisse können unter Umständen in reale übergeführt werden, jedenfalls lassen sie sich struktural aufeinander beziehen.²² Es wäre deshalb ein Verlust für die Beschreibung fiktionaler Literatur und

²⁰ Ebd. 80.

²¹ Ebd. 79. Vgl. ebd. 34: „Da die Rede von ‚Seinsweisen‘, ‚Welten‘ und ‚anderen Wirklichkeiten‘ in der Literaturtheorie weit verbreitet ist, müssen wir uns hier mit ihr auseinandersetzen. Es soll versucht werden, solche ontologisierenden Redeweisen als irreführend oder doch zumindest überflüssig nachzuweisen. Der Platonische Himmel oder, in einem Bilde des Logikers Quine gesprochen, der Platonische Bart soll also durch das Ockhamsche nominalistische Rasiermesser gestutzt werden.“

²² Vgl. auch *Alfred Schütz / Thomas Luckmann*, *Strukturen der Lebenswelt*, Neuwied 1975, über „geschlossene Sinngebiete“ (43), deren Eigenständigkeit und Ablösbarkeit; „daß zwar von der alltäglichen Lebenswelt her die anderen Sinnbereiche nur als Quasi-Realität erscheinen mögen, daß aber zugleich von der wissenschaftlichen Einstellung her, oder auch von der religiösen Erfahrung her, die alltägliche Lebenswelt als Quasi-Realität gesehen werden kann“ (44).

ihrer Rezeptionsbedingungen, wenn sich die Entsprechung zwischen dem, was im Text steht, und dem außerliterarischen Handlungsraum des Lesers nicht in der Terminologie deutlich widerspiegelte. In beiden Fällen liegt ein strukturiertes Ganzes vor, in dem sich handelnde Wesen bewegen können; „Welt“ wird hier demnach nicht einmal exakt, ein andermal metaphorisch gebraucht. Die weitverbreitete Redeweise von einer Vielzahl „möglicher Welten“ hat ihren analytischen Wert. Dies gilt vor allem dann, wenn sich das Interesse nicht nur auf semantische, sondern auch auf pragmatische Beziehungen richtet, d. h. danach fragt, in welchem Verhältnis der Autor und die Rezipienten zu einem Text stehen, welche Gewohnheiten oder Sanktionen dieses Verhältnis bestimmen.

Die theologische Ambivalenz

Unter theologischen Aspekten, insbesondere denen des Bibelverständnisses, kann die Eigenmacht sprachlicher Realitätskonstitution in zwiespältiger Weise wahrgenommen werden. Zunächst mag sich ein Gefühl der Erleichterung nahelegen; denn die Lektüre der Texte muß nicht ständig krampfhaft bemüht sein, eine textexterne Wirklichkeit auszumachen, auf die hin sie glaubwürdig seien. Die Lesehaltung wird dann gelassener. Wer so von Adam und Eva zu erzählen weiß wie der Jahwist, braucht kein Forum banausischer Richter zu fürchten, die von ihm Rechenschaft verlangen, ob er seine Geschichte denn nicht vielleicht nur erfunden habe.²³ Dementsprechend überlegen darf dann auch derjenige sein, der diese Texte liest und von ihnen angetan ist.

Aber die Theologie hat noch einen tieferen Grund, von der den Texten eigenen Welt zu sprechen; denn ihr erscheint dort, wo sonst ein gewichtiger Einwand möglich ist, ein Vorzug:

Sartre nennt eine doppelte Bedingung, die erfüllt sein müsse, damit Objekte einer „Welt“ zugehörten: „sie müssen streng individuiert sein: sie müssen mit einem Milieu im Gleichgewicht sein.“²⁴ Gegenüber diesen Forderungen räumt er ein, daß er ungenau bleibe, wenn er von der „Welt der irrealen Objekte“ spreche. Was wir in unseren Vorstellungen produzieren, bleibe in seinen Eigenschaften dürftig ausgebildet, blaß, gemessen an den Gegenständen unserer Wahrnehmung. Außerdem stehe es in relativ wenigen und schwachen Beziehungen zu anderen Elementen, „es hat keine Umgebung“²⁵.

²³ Vgl. dagegen *Platon*, *Politeia* X, 595a–608b.

²⁴ *Sartre*, *Das Imaginäre* (s. o. Anm. 12), 216.

²⁵ Ebd. 220.

Biblische Texte reden von Gott; je anthropomorpher sie dies tun, desto deutlicher legen sie ihm Eigenschaften zu und verschaffen ihm ein „Milieu“. Und umgekehrt: Je scheuer theologische Sprache gegenüber den Bildern menschlicher Vorstellungskraft wird, desto mehr verliert in ihr Gott an Welthaftigkeit. Fiktionale Texte sind demnach beim Reden von Gott noch am ehesten in der Lage, die Bedingungen zu erfüllen, die in dieser phänomenologischen Sicht „Wirklichkeit“ ausmachen: Sie individualisieren und schaffen Umgebung. Andererseits läßt sich gerade in den Texten, die von anthropomorph-erzählerischer Anschaulichkeit Abstand nehmen, Gott in der Weise sehen, in der phänomenologisch die „irrealen Objekte“ erscheinen: „diese Phantomobjekte sind doppeldeutig, flüchtig, gleichzeitig sie selbst und anderes als sie selbst, sie machen sich zu Trägern kontradiktorischer Qualitäten. Oft, wenn man die reflexive Analyse zu Ende führt, entdeckt man, daß sie mehrere in einem waren. Diese wesensmäßige Doppeldeutigkeit des irrealen Objekts scheint uns einer der Hauptfaktoren der Vorstellungsangst zu sein. Eine klare und deutliche Wahrnehmung ist, von einem bestimmten Gesichtspunkt aus gesehen, außerordentlich beruhigend.“²⁶ So befindet sich der jahwistische Gott, der für Adam und Eva den Garten Eden anlegt und den es nach geraumer Zeit reut, die Menschen erschaffen zu haben, weiter von Irrealität entfernt als das „dunkle Licht“ der Mystiker und das „absolute Sein“ der Philosophen.

Aber der Eigenständigkeit literarischer Welten sind theologische Grenzen gesetzt. Es läßt sich nicht übersehen, daß die biblische Verkündigung ein anderes Leser- und Hörerverhalten verlangt als irgendein beachtliches dichterisches Werk. Ihre Texte sind auf den „Gehorsam im Glauben“ (Röm 16,26) ausgerichtet. Sie wollen nicht bloß konsumierbare Geschichten erzählen.

Dementsprechend wehrte 1277 der Pariser Bischof Stephan Tempier die Behauptung ab, daß die theologischen Texte „in fabulis“ begründet seien;²⁷ denn „Fabeln“ können in seinem Sinne keinen Grund für zuverlässige Rede legen; „fabulae et falsa“ sind ihm gleichermaßen Irreführung.²⁸ Dabei hat er biblische Tradition auf seiner Seite: Auch schon die späten Schriften des Neuen Testaments gehen (in der Sprache der Vulgata) gegen die „fabulae“ an – 2 Petr 1,16 pikanterweise unter Berufung auf die Augenzeugenschaft bei der Verklärung Jesu!

²⁶ Ebd. 216.

²⁷ *Etienne Gilson*, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York 1955, 406. Wer einen derartigen Satz vertreten haben soll, ist nicht mehr auszumachen.

²⁸ Ebd. die Ablehnung, „quod fabulae et falsa sunt in lege christiana, sicut in aliis“.

Eine nur ästhetische Sensibilität und Wertschätzung genügt dem Anspruch biblischer Texte jedenfalls mit Sicherheit nicht; sie erwarten Zustimmung oder Ablehnung. Es könnte ihnen nicht ausreichen, wenn man ihnen wohl eine Welt zugestünde, dieser gegenüber aber selbst in Distanz bliebe. Sie fordern, daß man sich ihnen anschließe. Das Verhältnis von Text und Textbenutzer (Autor, Tradent, Leser / Hörer) steht zur Entscheidung. Deshalb muß die Erörterung der Leistungsfähigkeit und Gültigkeit bestimmter Literatur auf der pragmatischen Ebene ansetzen: bei dem Gebrauch, den jemand von ihr macht.

3.2 Die Wahrheit „hinter“ dem Text

Wie die Ermittlung der Wahrheit eines Textes gegenüber seinem fiktiven Gehalt zu äußerlich bleiben kann, sei im folgenden an zwei verschiedenen Interpretationsmethoden (mit unterschiedlichem Anspruchsniveau) ausgeführt: an einer Lesegewohnheit, die populär verbreitet ist – und im Religionsunterricht bis hinunter zur Grundschule eingeübt wird –, und an einem Stück theologischer Sprachtheorie.

Die Erzählung und das „eigentlich“ Gemeinte

Erzählungen, die im biblischen Zusammenhang dem Leser als „Wort Gottes“ begegnen, können ihn in beträchtliche Verlegenheit versetzen: Einerseits kann er oft nicht verleugnen, daß sie sich nicht in seine Welt historischer Ereignisabläufe und natürlicher Ursache-Wirkungs-Erwartungen einfügen lassen; andererseits liegt ihm aber vielleicht sehr daran, die Ernsthaftigkeit des Gesagten und die Wahrhaftigkeit der Mitteilungsabsicht anzuerkennen. Diese Spannung in den Lesevoraussetzungen – zwischen erfahrungsbedingter Notwendigkeit und gläubig motiviertem Bedürfnis – wird er dann vielleicht, wie es häufig geschieht, mit der Frage auszuhalten und zu bewältigen versuchen: Was will der Verfasser *eigentlich* sagen? Damit soll dem Text zum einen seine Funktion belassen werden, etwas Zutreffendes über eine Wirklichkeit mitzuteilen, die auch außersprachlich vorhanden ist – in diesem Sinn soll er „wahr“ bleiben –, und zum anderen soll dennoch die im Text unmittelbar formulierte Realität als fiktiv begriffen werden – so daß er nicht gegenüber sonstigen Wirklichkeitsmaßstäben anstößig wird.

In der Sprache eines Grundschullehrbuchs hört sich dies dann etwa folgendermaßen an: „Die Bibel enthält auch Erzählungen, in denen die Verfasser nicht in erster Linie berichten wollen, wie ein Ereignis abgelaufen ist. Sie wollen vielmehr eine Wahrheit mitteilen, die hinter dem Ereignis liegt.“

Diese Geschichten sind deswegen nicht unwahr. Man muß nur beachten, daß sie ihre Wahrheit auf eine andere Weise sagen als Berichte.“²⁹ An diesen Sätzen ist mehreres bemerkenswert: einmal, daß sie die Wahrheit der Texte an die Intention der Autoren, nicht aber an die Verständnisleistung der Leser binden (die „Verfasser ... *wollen* mitteilen“ – der Leser „*muß* nur beachten“); daß zweitens dementsprechend „die Geschichten“ selbst zu Informationssubjekten werden, die etwas sagen und dabei genau die gleiche Position einnehmen wie die Autoren; daß drittens eine nahegelegte Gedankenfolge nicht durchgehalten wird: Wenn die Texte nicht mitteilen wollen, „*wie* ein Ereignis abgelaufen ist“, erwartet der Leser – der akzentuierten Negationsrichtung entsprechend – als alternative Möglichkeiten: „... *daß / warum* (o. ä.) ein Ereignis stattgefunden hat“, doch diese Konsequenz der eingeleiteten Bedeutungskanalisation wird nicht gezogen; schließlich ist besonders kennzeichnend, daß die Wahrheit von dem unmittelbar Gesagten mit der räumlichen Metapher „hinter“ abgesetzt wird: wenn man sonst etwas hinter einer Sache aufsucht, liegt es nahe, über diese hinwegzusehen, an ihr vorbeizuschauen, sie vielleicht sogar wegzuräumen, damit das Gesuchte besser in den Blick kommen kann; welcher Weg hier dem Verstehen metaphorisch gewiesen wird, bleibt zunächst noch undeutlich.

Man kann einräumen, daß mit einer solchen Verständnislenkung, welche die Textbedeutung nach Vorder- und Hintergrund differenziert, ein besserer Zugang zur Bibel ermöglicht wird als bei einem grobschlächting „wörtlichen“ Lesen. Einem unverstellten Aufnahmevermögen geben sich die Texte oft in mehreren Bedeutungsdimensionen. Paul Ricoeur kennzeichnet dies als „semantische Virtualität“³⁰ (von ihr wird in späteren Abschnitten noch die Rede sein). Aber dieser „endlos geweiteten Beziehung des Geschriebenen zu seiner möglichen Lektüre“³¹ wird das doppelschichtige Zuordnungsmodell von erzählter Geschichte und dahinter stehender Wahrheit nicht gerecht. Man kann das Unbehagliche daran nicht übersehen: Das, was der Text eigentlich doch sagt, soll nicht seine „eigentliche“ Aussage sein; er wird auf eine „Wirklichkeit“ bezogen, die der Autor gemeint haben soll, die von dem Erzählten unterschieden wird und auf die sich die Intention des Lesers richten muß. Hier legen sich Entsprechungen zu Rätsel- und Versteckspielen nahe.

²⁹ Exodus. Religionsunterricht 4. Schuljahr, München / Düsseldorf 1974, 39 unter der Überschrift „Wahrheit kann auf verschiedene Weise mitgeteilt werden“.

³⁰ Paul Ricoeur, Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I, München 1973 (orig.: *Le conflit des interprétations*, Paris 1969), 92.

³¹ Ders., Vom Konflikt zur Konvergenz der exegetischen Methoden, in: Xavier Leon-Dufour (Hg.), Exegese im Methodenkonflikt, München 1973 (orig.: *Exégèse et herméneutique*, Paris 1971), 19–39, hier 35.

Der Leser gerät so vor zwei fundamentale Alternativen:

(1) Einmal kann er annehmen, daß die texttranszendente Wahrheit grundsätzlich nicht anders aussagbar ist als durch vordergründigere Geschichten. Dann kommt diesen allerdings eine zwiespältige Funktion zu: einerseits sollen sie über die in ihnen sprachlich realisierte Bedeutung hinausweisen und können doch andererseits nicht erkennen lassen, welche Wirklichkeit sie uns vorstellen wollen. Die Geschichten erschöpfen sich damit in der scheinbar bedeutungsvollen Relativierung ihrer selbst auf einen mysteriösen Hintergrund hin, der aber selbst nicht zur Sprache gebracht werden kann. Das, was gelesen und gehört wird, ist gleichzeitig das einzige, das sich besprechen und verhandeln läßt, und dennoch das Uneigentliche. „Man muß die Bilder stehen lassen, sie nicht begreifen wollen, sonst entgleiten sie“³², meint zutreffend der didaktische Kommentar einer derartigen Interpretationstendenz, ohne daß er freilich kritisch die implizierte Fragwürdigkeit wahrnimmt: Auf diese Weise wird nämlich die Fiktionalität mit einem geheimnisvoll wahrheitsträchtigen Gehalt aufgeladen; der Text wird sakrosankt aufgrund seines sprachlich nicht mehr verfolgbar Transzendenzbezugs. Die Irrationalität dieser Lesehaltung besteht in der Kommunikationsblockade.

Gewiß kann man nicht übersehen, daß sich religiöse Sprache immer wieder veranlaßt sieht und sich auf anderem Wege ausdrücklich bemüht, „zu beschreiben, was nicht beschrieben werden kann“³³; aber bezeichnenderweise wehrt sie sich dabei gegen konsistente Fiktionalisierung ihrer Äußerungen, d. h. dagegen, daß sich das Gesagte zu einer eigenständigen Welt fügt. Es soll gerade verhindert werden, daß der Leser in bestimmten Vorstellungen zur Ruhe kommt. Dazu dient die bevorzugte Verwendung von Negationen (un-endlich, un-begreiflich) und All-Quantoren (all-mächtig, all-gütig)³⁴, von Paradoxien („Du stilles Geschrei“³⁵) und diffusen Bedeutungen („Leben in Herrlichkeit“ ohne weitere kontextuelle Präzisierung). Hier gibt der Sprecher implizit die Anweisung, semantisch sinnvolle Elemente zum Aufbau eines „Modells“ für Unsagbares zu benützen und zugleich „die Ent-

³² Exodus. 3. Schuljahr. Lehrerkommentar. Erarbeitet von Theodor Eggers und Gabriele Miller, München 1974, 55.

³³ Wim A. *de Pater*, Erschließungssituationen und religiöse Sprache: *Linguistica Biblica* 33 (1974) 64–88, hier 75.

³⁴ Vgl. *Alex Stock*, Gott und Umgebung. Zehn Kapitel theologischer Grammatik, in: Hans Brügg (Hg.), *Semiotik und Didaktik*, Ravensburg 1977, 188–198, hier vor allem 192 ff.

³⁵ Aus einem anonymen Mystikerbriet, zitiert bei *Dorothee Sölle*, *Hinreise*, Stuttgart 1975, 108.

wicklung eines Modells nie zum Abschluß zu bringen“³⁶. Die Konstitution einer begrenzten, überschaubaren, in sich stimmigen Wirklichkeit soll verhindert werden; wer etwas zu verstehen meint, wird immer wieder weitergeschickt: Nein, dies ist auch noch nicht das, was der Text eigentlich sagen will. Das „Aussagbare“ und die „Sache“ treten auseinander.³⁷ Die Sprache bleibt grundsätzlich „evokativ“³⁸: ihre Intention ist darauf gerichtet, auf Absolutheit zu verweisen, die in keine kontingente Welt mehr einzubringen ist. – Das entspricht aber nicht der Struktur von Erzählungen, die dem entgegengesetzt in Vielfalt, Begrenzung und Abhängigkeit Ereigniszusammenhänge inszenieren.³⁹

Sie können dabei gewiß auch, indem sie sich nicht zu einem umfassenden und bruchlosen Universum harmonisieren lassen, ihre Vorläufigkeit und Unabgeschlossenheit in das Bewußtsein des Lesers rücken, aber sie leiten ihn nicht an, ihre eigentliche Bedeutung in eine sprachentzogene Sphäre zu verlagern.

(2) Der evokativen Verwendung religiöser Sprache steht eine andere gegenüber, die sich mit ihr eigentlich nicht verträgt, sie aber dennoch in der Praxis begleitet: Man versucht die „hinter“ den Texten liegende Wahrheit zu identifizieren. Das nicht immer so grob angewandte, aber mit unwesentlichen Modifikationen und Erweiterungen häufig benutzte Interpretationsmuster ist in seiner Grundform dann derart: Der Schöpfungsbericht sagt nicht, wie Gott die Welt erschaffen hat, sondern, daß er sie erschaffen hat. Die der Erzählung zugestandene Fiktionalität ist ein äußerer Modus, der abgestreift werden kann, so daß das eigentlich Zutreffende offenliegt. Demgemäß heißt es dann etwa: „Der Sprecher Gottes sagt in Form einer Legende: Gott gibt Leben. Auf das Wort meines Gottes könnt ihr euch verlassen.“⁴⁰ Was literarische Gewandung ist und was der wahrheitsfähige Aussagenbestand, ist vom Text selbst her festgelegt, nicht etwa durch die Leser konstruktiv bestimmt (denn dann hieße das interpretierende Schema etwa: Der Schöp-

³⁶ *De Pater*, Erschließungssituationen (s. o. Anm. 33), 84, und *ders.*, Theologische Sprachlogik, München 1971, 22. Vgl. hierzu auch die sprachtheologische Methode „symbolice investigare“ des Nikolaus von Kues, interpretiert bei *Hans Blumenberg*, Aspekte der Epochenschwelle: Cusaner und Nolaner, Frankfurt a. M. 1976, 41–44 (= Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt 1966, 451–454).

³⁷ Vgl. *Thomas von Aquin*, S. th. II-II, q. 1, a. 2, ad 2: „actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem.“

³⁸ Vgl. *de Pater*, Theologische Sprachlogik (s. o. Anm. 36), 24 mit der Opposition von „evokativ“ und „deskriptiv“.

³⁹ Vgl. *Hans Blumenberg*, Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos, in: Manfred Fuhrmann (Hg.), Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption, München 1971, 11–66, besonders 43 ff. über „Umwegstruktur“, „Umständlichkeit Gottes“, „Sphäre der indirektesten Wege“ u. ä.

⁴⁰ Lehrerkommentar zu Exodus 3 (s. o. Anm. 32), 78 (Hervorhebung von mir).

fungsbericht kann uns nicht [mehr] sagen, *wie* ..., sondern nur [noch] *daß* ...) wird uns bloß aufgetragen, die immer schon vorgegebene richtige Bedeutung angemessen zu begreifen.

Für Roland Barthes ist eine solche Interpretation neben der Rückführung der Bedeutung „auf die Platitüden einer falschen Buchstäblichkeit“ der zweite erhebliche Irrweg: „einerseits zu erklären, daß das Werk sich der Entzifferung anbietet (wodurch man es als symbolisch anerkennt), und andererseits die Entzifferung mittels eines selbst wörtlichen Sprechens ohne Tiefe, ohne Perspektive vorzunehmen, einer Rede, die die unendliche Metapher des Werks anhalten soll, um auf diese Weise in den Besitz der Wahrheit zu gelangen.“⁴¹

In Schwierigkeiten gerät allerdings diese Interpretation, wenn sich der Leser nicht zufriedengibt und angesichts dessen, was angeblich „in Form einer Legende“ mitgeteilt wird, weiterfragt und von dem Kommentator Auskunft verlangt, was er denn in der Form dieser Aussage „Gott gibt Leben“ eigentlich mitteilen wollte. Dann bekommt nämlich die Verständigung über Texte dasselbe geschachtelte Gefüge wie „Matroschka“, das russische Spielzeug, „Die Puppe in der Puppe“: Der Inhalt wird zur Form eines neuen Inhalts, der zur Form wird ... Außerdem kann man fragen, warum überhaupt der Umweg über eine umständlichere Form mit ihren Verständnisschwierigkeiten gewählt wird, wenn sich eine Sache auch einfacher sagen läßt. Gerechtfertigt erscheint dies dann nur, wenn man den jeweiligen Bibeltext als ein Medium begreifen kann, das man bei der Wahrheitsvermittlung aus kommunikativ-taktischen Interessen verwendet, etwa weil man anschaulich, biblisch-narrativ, undogmatisch das „Eigentliche“ leichter mitzuteilen meint (und auch noch die Möglichkeit behält, einen Überschuß an satzhaft nicht mehr fixierbarer Wahrheit anzudeuten).⁴²

Die Ausführlichkeit der Texte mit der Vielfalt ihrer fiktionalen Details wird bei einer derartigen Beziehung auf die „gemeinte“ Wahrheit nicht verwertet, denn dann geriete man in das Allegorisieren; dies aber ist als rationalistisches, gar zu lehrhaftes und literarisch meist unangemessenes Verfahren im allgemeinen verpönt. Im Grunde greift man jedoch auf dasselbe Verhältnis von Text und Bedeutung zurück wie die Allegorie, nur daß man sich vor einer Punkt-für-Punkt-Auslegung hütet. Darin besteht aber nicht das spezi-

⁴¹ Roland Barthes, *Kritik und Wahrheit*, Frankfurt a. M. 1967, (orig.: *Critique et vérité*, Paris 1966), 85.

⁴² Vgl. dagegen die sprachtheologische Forderung Luthers, metaphorische Rede als eigentliche, nicht etwas anderes bedeutende Rede zu nehmen (s. Eberhard Jüngel, *Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie*, in: Paul Ricoeur / Eberhard Jüngel, *Metapher*, Sonderheft EvTh 1974, 71–122, hier 102 f.

fische Kriterium für die Abgrenzung dieser Textsorte. „Heraclitus, ein Stoiker des 1 Jahrhunderts, behauptet, daß Homer die Methode der Allegorie benutzt, um ‚etwas zu sagen‘, aber um ‚etwas anderes als das Gesagte zu bezeichnen‘“. ⁴³ Gerade die derart differenzierte semiotische Relation liegt der hier erörterten Auslegungsgewohnheit zugrunde. Dabei ist ihre Zurückhaltung gegenüber einer konsequenten Allegorisierung letztlich nicht einmal vorteilhaft, denn diese wäre – wenn schon eine solche Mitteilungsstruktur vorausgesetzt wird – an „gemeinter“ Wirklichkeit reicher. Auf jeden Fall aber entzieht sich der Text hier in seiner fiktional realisierten Gestalt der Erörterung der Wahrheit. Wo es nur um die jeweilige „Weise“ geht, in der vorgegebener Sinn sprachlich vermittelt wird, stehen nicht „Ja“ und „Nein“ zur Diskussion, sondern „So etwa“, „Vielleicht doch besser anders“, „So heute nicht mehr“ u. a.

Die Suche nach dem „Eigentlichen“, demgegenüber die vorliegende sprachliche Realisation vordergründig bleibt, unterliegt dem Verdacht, daß sie Ausdruck der Verlegenheit ist: Der Text soll nicht abgelöst werden durch einen anderen, und doch möchte man gern einen leistungsfähigeren haben; deshalb greift man zu einer „Interpretation“, die das „Bild“ in einem genehmen Maße „übersetzt“. Die für Kommentatoren und ihre Leser bezeichnende Textverdopplung, die schon an anderer Stelle betrachtet wurde, ⁴⁴ erhält dabei einen eigenartig unausgeglichene Charakter: Auf die eine Fassung der Wahrheit, die kanonische, weiß man sich verpflichtet; sie ist unaufgebbar, aber der zu sagenden Sache gegenüber äußerlich. Die andere ist ein unverbindliches Ergebnis der Auslegung, oft nur in der flüchtigen mündlichen Rede gegenwärtig; dieser relativ beliebige Text, der in Unterricht, Predigt oder theologischer Auskunft weitgehend instabil ist und leicht von anderen Texten abgelöst werden kann, wird aber als das „Gemeinte“ (oder wenigstens als der bessere Hinweis darauf) ausgegeben. Dieses Interpretationsverfahren ist mehrfach bedenklich:

Erstens ist es gegenüber sonstiger öffentlicher und privater Verständigungspraxis zu elitär. Es bedarf einer bestimmten Schulung zur Schriftgelehrsamkeit, um den Entschlüsselungscode richtig zu beherrschen. Alltagssprachli-

⁴³ *Dan O. Via*, Die Gleichnisse Jesu, München 1970 (orig.: *The Parables*, Philadelphia 1967), 17. Vgl. auch *Wolfhart Pannenberg*, Späthorizonte des Mythos in biblischer und christlicher Überlieferung, in: Fuhrmann, *Terror und Spiel* (s. o. Anm. 39), 473–525; 481 f. über ein Verständnis des Mythos „als Ausdruck für etwas anderes (...) und insofern Allegorie“. Im Gegensatz dazu erinnert *Bernhard Casper*, *Sprache und Theologie*, Freiburg 1975, 133 ff., an *Schellings* Kennzeichnung mythischer Rede als „tautegorisch“, insofern sie ihr Gemeintes nicht jenseits des Gesagten hat. Hierzu s. auch später S. 128–131.

⁴⁴ Siehe o. S. 44 f.

che Praxis braucht keinen zusätzlichen Erläuterungstext, selbst dann nicht, wenn sie zu bildhaften Redeweisen greift, weil diese vertraute Mitteilungsmuster sind. Selbstverständlich wäre es auch bei biblischen Texten prinzipiell möglich, zu standardisierten Verständnismustern zu kommen, so daß der Kommentierungsvorgang in den allgemein verbreiteten Spracherwerb eingebettet wäre; die metasprachliche Textverdopplung könnte dann zurücktreten. Aber dazu fehlen die notwendigen gesellschaftlichen Voraussetzungen. Eine öffentlich sicher funktionierende religiöse Umgangssprache ist nicht in Sicht.

Zweitens erweckt diese Sprachpraxis kaum den Eindruck, daß die zu vermittelnde Wahrheit für unser Leben besonders dringlich sei, wenn die Deutlichkeit und die Handlungsnähe, wie sie schließlich doch herstellbar sein sollen, zunächst noch verzögert werden. Es tritt nicht unmittelbar in den Blick, was letztlich zu sehen, zu sagen und zu tun ist. Ein wesentlicher Teil der Aufmerksamkeit wird durch die Mitteilung selbst (bzw. ihre „Form“) in Anspruch genommen. Die Bibel rückt in dieser Praxis neben Literatur, die sich von den alltäglichen Verwendungszusammenhängen und deren Sprache absetzt, um den Leser gerade mit dem Werk selbst zu beschäftigen und ihn somit zu einer besonderen Textverarbeitung zu nötigen.

Drittens schließlich ist dieses Interpretationsverfahren aber gegenüber sonstiger literarischer Lesekultur zu selektiv und dirigistisch darauf ausgerichtet, die „wahre“ Mitteilung zu identifizieren. Zwischen – oder besser: über – Text und Leser steht autoritativ der Kommentator mit der ausgemachten Bedeutung. Zwar gibt er gerade vor, nicht Eigenes zu sagen, sondern allein das in der Schrift Gemeinte, aber damit scheidet er zwischen den „richtigen“ und den „falschen“ Lesarten; so „kontrastiert die Demut vor dem Text, die in der Annahme ihren Grund hat, daß alles schon dort steckt, freilich aufs seltsamste mit der Anmaßung, die Wahrheit den alten Texten aufzwingen zu wollen“.⁴⁵ Ursache dafür ist nicht ein Geltungsbedürfnis irgendwelcher Personen; vielmehr verlangt die hintergründig fixierte Wahrheit selbst nach dem besonders kompetenten Leser, der dafür einstehen kann, daß er in die Lektüre nicht seine subjektive Deutung einbringt. Die rechte Lesart ist hier eine, die sich an das gebunden weiß, was vorher schon irgendwo und irgendwie feststeht.

Hinter dieser Textverdopplung, die in solch dreifacher Hinsicht eigenartig und ungewöhnlich ist, steht als Anlaß ein dritter Text, der nicht immer ausdrücklich mit angesprochen wird, aber die entscheidende Verlegenheit gestiftet hat: die Wirklichkeit außerhalb des biblisch-religiösen Bezugs und

⁴⁵ *Gerschom Scholem*, Über einige Grundbegriffe des Judentums, Frankfurt a. M. 1970, 101 f.

außerhalb des Verdachts, nur fiktional produziert zu sein So haben wir etwa mit dem Schöpfungsbericht in der priesterschriftlichen Fassung, mit dessen Auslegung auf das eigentlich (schon damals und im richtigen Verständnis auch immer) Gemeinte hin und mit den populär-naturwissenschaftlichen Kausalerklärungen zu tun. Es dürfte schwerfallen bei dieser Konstellation der Welt der biblischen Erzählung noch die Eigenständigkeit und innere Geschlossenheit zu belassen (oder ihr neu zu verschaffen), die notwendig ist, wenn sie als bedenkenswert, gar plausibel erscheinen soll. Es muß deshalb überlegt werden, wie man fiktionale Texte zusammen mit anderen so in die Verhandlung der Wahrheit einbringen kann, daß sich ihre Aussagen nicht verflüchtigen.

Analogie einmal salopp, einmal dürftig

Das zweite Beispiel, an dem verdeutlicht werden soll, in welche Verlegenheiten man gerät, wenn man die Wahrheit religiöser Rede ausschließlich am *Korrespondenzverhältnis von Text und Wirklichkeit* erörtert und dabei den grundlegenden pragmatischen Aspekt der *Text-Leser-Beziehung* außer acht läßt, ist die Theorie von der Analogie der Sprache. Zwar wird sie vorwiegend außerhalb hermeneutischer Überlegungen zu biblischer Literatur aufgegriffen, doch verdient sie auch hier Aufmerksamkeit; denn sie trägt weithin zum Vertrauen in ein anthropomorphes und dennoch zuverlässiges religiöses Sprechen bei. Daß etwas nur „analog“ zu verstehen sei, ist schon in populär verbreitete theologische Bildungssprache eingegangen. Es ist deshalb zu prüfen, ob man damit der besseren Verständigung dient oder gerade entgegengesetzt Schwierigkeiten verschleiert. Die Antwort setzt eine Differenzierung voraus:

(1) Wenn gesagt wird, daß das Bekenntnis „Gott ist unser Vater“ in einem „analogen“ Sinn verstanden werden müsse, dann meint man damit gewöhnlich recht allgemein, daß Gott zwar nicht Vater im physischen Sinn sein könne, da er doch „ganz anders“ sei als wir und deshalb auch nicht in einer üblichen familiären Beziehung zu uns stehe; daß aber sein Verhältnis zu uns etwas vom Verhältnis eines liebenden Vaters zu seinen Kindern habe: daß er „für uns da ist“, daß er „sich um uns kümmert“, daß er „auf unsere Bitten hört“ usw.; das heißt die Prädikation Gottes als „Vater“ ist der knappe Ausdruck dafür, daß wir von ihm mit dem semantischen Inventar der familiären Fürsorge sprechen dürfen. So vertraut dies uns auch sein mag und so ansprechend dies vielleicht wirkt, wie damit etwas Bedeutungsvolles über Gott ausgesagt werden kann, ist bei genauerer Prüfung weniger ersichtlich als zuvor; denn alle derartigen Erläuterungen seiner Eigenschaften und Beziehungen verstricken ihn sprachlich nur noch mehr in die Welt

menschlicher Sozialbeziehungen. Wenn man diese Identifikation menschlicher und göttlicher Wirklichkeit vermeiden will, bleibt anscheinend nur übrig, um die ganze Rede eine qualifizierende Klammer zu setzen, die vermerkt: Alles Gesagte gilt für Gott nach seiner Art, nicht nach der unsrigen. Doch dagegen wird zu Recht eingewandt, daß dann die Gleichung zwei Unbekannte enthält und nicht mehr lösbar wird⁴⁶: Die Eigenschaft (oder Beziehung) X_1 kommt dem Menschen in seiner Art zu, wie die Eigenschaft (oder Beziehung) X_2 Gott nach seinem göttlichen Wesen eigen ist. Da dieses „göttliche Wesen“ unendlich von der menschlichen Natur abgesetzt wird und selbst sprachlich nicht gefaßt werden kann, haben wir es mit einer Pseudo-Aussage zu tun: Gott nennen wir „gütig“, weil er in einer ganz anderen Art gütig ist als der Mensch. Wir benutzen auf diese Weise wohl vertraute Wörter, es ist aber nicht absehbar, wie so Sprachlosigkeit vermieden werden soll und nicht nur oberflächlich verdeckt wird.⁴⁷

Das gleiche gilt dann selbstverständlich auch, wenn statt „analog“ etwa „symbolisch“, „bildlich“, „uneigentlich“ o. ä. steht, damit aber im selben Sinn gemeint ist, daß die so gekennzeichnete Sprache eine transzendente Wirklichkeit aussage.

(2) Von „Analogie“ ist aber nicht nur in dieser lässigen theologischen Umgangssprache die Rede. Daneben steht eine logisch streng gefaßte Theorie, nach der sich religiöse Sprache in ihren Sätzen über Gott als aussagehaltig ausweist. Die Gemeinsamkeit zwischen göttlicher und menschlicher Wirklichkeit wird dabei auf die formalen Eigenschaften von Beziehungen eingeschränkt, d. h. auf solche Eigenschaften, „die durch rein logische Funktoren definiert werden können“⁴⁸ – z. B. Reflexivität, Symmetrie, Transitivität usw.⁴⁹ Eingeräumt wird damit ausdrücklich, daß die anthropo-

⁴⁶ Vgl. *Frederick Ferré*, *Language, Logic and God*, London 1962, 67–77: *The Logic of Analogy* (vor allem 72 f.).

⁴⁷ Einen besonderen Ausweg sucht *Ian M. Crombie* (*Die Möglichkeit theologischer Aussagen*, in: Ingolf U. Dalferth (Hg.), *Sprachlogik des Glaubens*, München 1974, 96–145, hier 134): „obgleich wir an die Analogie glauben, verwenden wir die Analogie nicht, um ‚Liebe‘ in theologischem Kontext einen Sinn zu gehen. Wir postulieren die Analogie ...“ Der Sinn wird erst eschatologisch offenbar. – Der Unterschied zwischen nur postuliertem Sinn und Nonsens verschwindet aber für die Gegenwart; das „Bild“ (oder „Gleichnis“) kann seine Mitteilungsfunktion nicht ausüben.

⁴⁸ *Joseph M. Bocheński*, *Logik der Religion*, Köln 1968 (orig.: *The Logic of Religion*, New York 1965), 103.

⁴⁹ Es kann hier darauf verzichtet werden, die angesprochenen logischen Verhältnisse zu entfalten, da dem Leser, der mit dieser Terminologie nicht vertraut ist, dennoch deutlich wird, wie weit sich diese Interpretation religiöser Sprache von der Berufung auf „bildliche Redeweise“ entfernt und die in der alltäglichen Verständigungspraxis nahegelegten Bedeutungen aufgibt.

morphen Qualitäten und Relationen (z. B. „gütig“, „Vater – Kind“) auch nicht in irgendeiner Steigerung (etwa „unendlich gültiger Vater“) auf Gott als transzendentes Wesen übertragen werden können, ohne daß die Sätze zu Schein-Aussagen werden. Die anthropomorphen Elemente werden jedoch zurückgelassen, wenn man etwa sagt, daß das Verhältnis Gottes zu den Menschen wie das eines Vaters zu seinem Kind irreflexiv, asymmetrisch und intransitiv sei.⁵⁰ Damit ist die Analogie logisch eindeutig und erlaubt dennoch die Behauptung einer extremen Transzendenz Gottes, denn über die formale Struktur der Relationen hinaus wird nichts weiter ausgesagt. „Gütig sein“ besagt demnach in dieser Beschränkung ein bei Gott und den Menschen gleich gestaltetes Verhalten; göttliche und menschliche Beziehungen sind einander „isomorph“.

Damit scheint das gestellte Problem gelöst, da diese Interpretation „die Bejahung des ‚mysteriösen‘ Charakters der Terme erlaubt, die zur Beschreibung des Objekts der Religion benutzt werden, ohne daß sich damit religiöses Sprechen als Nonsens ergibt“.⁵¹

Doch diese Theorie kann zwar dem Anspruch semantischer Eindeutigkeit und logischer Widerspruchsfreiheit genügen, aber sie wird in wesentlicher Hinsicht der religiösen Sprache nicht gerecht. So erfuhr sie den Einwand, daß sie nicht einsichtig machen könne, warum eine bestimmte göttliche Relationsstruktur durch die Beziehung „Vater – Kind“ und nicht etwa auch durch die andere „Mörder – Opfer“ ausgesagt werde, da doch beide Relationen isomorph seien.⁵² Wenn die eine Benennung der anderen vorgezogen wird, wäre dies dann allein durch unterschiedliche emotionale Auswirkungen bedingt; wir nehmen die Rede nicht jeweils gleichermaßen ansprechend auf. Aber was sich uns dabei auch noch an Bedeutungen und Stimmungen nahelegte, für den ernst zu nehmenden semantischen Gehalt der religiösen Aussage müßte dies belanglos bleiben. Die Unterschiede zwischen dem Vater und dem Mörder liegen in Verhaltensqualitäten, die – so fundamental sie für unsere menschliche Welt sind – ohnehin nicht auf Gott bezogen werden dürften.⁵³ Wer für das Verständnis religiöser Sprache diese

⁵⁰ Vgl. *Bocheński*, Logik der Religion (s. o. Anm. 48), 101–103, 133–137.

⁵¹ Ebd. 136 f.

⁵² *Manfred Kaempfert*, Logik und Linguistik der Religion. Zur Diskussion mit Bocheński: *Linguistica Biblica* 7/8 (1971) 17–27, hier 24. (Um allen logischen Einwänden vorzubeugen, sei angemerkt, daß neben das Verhältnis „Vater – Kind“ genaugenommen das andere „einzelner Mörder – argloses Opfer“ gestellt werden müßte, da sonst eingewandt werden kann, daß die Relation partimsymmetrisch und mehrdeutig ist – somit gerade nicht der von Vater und Kind isomorph.)

⁵³ Ebenfalls isomorph sind die in den beiden Sätzen „A liebt B“ und „A haßt B“ gegebenen Relationen; sie müßten demnach in semantischer Sicht für das Reden von Gott äquivalent sein.

Beschränkung des Aussagegehalts auf formale, logisch definierbare Eigenschaften von Relationen als unzulänglich einschätzt, muß aber doch zunächst deutlich sehen, was der Grund dafür ist, daß die Analogie hier so restriktiv gefaßt wird: die Abwehr des Nonsens. Wenn man dem Reden von Gott – selbstverständlich auch in der erzählerischen Gestalt – mehr wahrheitsrelevante Mitteilungskraft zutrauen will, darf man sich jedenfalls nicht in gängiger theologischer Umgangssprache darauf berufen, daß alle Aussagen nur „analog“ zu verstehen seien.⁵⁴

Es zeigt sich demnach auch hier, daß die ausschließliche Beziehung der textimmanenten, sprachlich erstellten Wirklichkeit auf eine vorgegebene „Wirklichkeit an sich“ unzulänglich bleiben muß. Es führt nämlich dabei kein Weg aus dem Dilemma, daß unser Verstehen entweder zu anthropomorph oder zu dürftig wird, je nach der Wirklichkeit, der wir vorrangig gerecht werden wollen: der textuell-fiktiven oder der außertextuell-transzendenten. Ein Grund, auf dem beide in ihrer jeweiligen Konsistenz miteinander vermittelt werden könnten, ist nicht gelegt.

3.3 Lesen als Kommunikation

Der geforderte Leser

Bei der bisherigen Erörterung war der Leser bedeutungslos geblieben; der Text erschien als eine in seinem Gehalt und in seiner Relation zur Wirklichkeit fixierte Größe. Dabei mag ein bestimmter Spielraum bleiben, in dem dem einen Leser dies, dem anderen jenes aufgehen kann – einiges vielleicht sogar, das dem Autor selbst nicht bewußt war –, der Text liegt dennoch als allein maßgebender Bezugspunkt fest. Er ist die Norm, die das Lesen als richtig oder falsch qualifiziert, wie andererseits er selbst der Wirklichkeit als Norm seiner Wahrheit unterstellt werden kann. Lesen ist ein Akt sinnvoller Rezeption. Falls es etwas über die Gültigkeit des Gesagten zu verhandeln gibt, dann erst in einem nachfolgenden Schritt, wenn erst einmal ausgemacht ist, worin die Mitteilung besteht.

Wer jedoch in dieser Weise davon ausgeht, daß eine redliche Interpretation nur das feststellen dürfe, was „schwarz auf weiß vorliegt“, der übersieht, daß der Leser immer genötigt ist, Eigenes beizutragen, wenn er einen verstehbaren, nachvollziehbaren Zusammenhang zustande bringen will. Der Text hat nicht von vornherein eine fixierte Identität, die nur noch angememes-

⁵⁴ Vgl. die unscharfe Zuordnung (teilweise Entsprechung) von „analog“, „symbolisch“, „paradox“, „dialektisch“ u. a. m. bei *John Macquarrie*, *Gott-Rede. Eine Untersuchung der Sprache und Logik der Theologie*, Würzburg 1974 (orig.: *God-Talk*, New York 1967), 189–205: Analogie und Paradox.

sen begriffen werden müßte, sondern diese wird erst vom Leser mit aufgebaut.⁵⁵ Freilich geschieht dies nicht nach freiem Belieben; dem Leser sind Realisationsbedingungen vorgegeben, die sowohl seine Beteiligung herausfordern als auch seine Eigenmächtigkeit beschränken.

So sind bei einer Erzählung bestimmte Handlungsträger (Akteure) in einer Ereignisfolge aufeinander bezogen; dieses Geschehen hat seinen Platz in einer vom Erzähler vorstrukturierten Welt; durch Erzählperspektiven werden Orientierungspunkte der Wahrnehmung und Maßstäbe der Bedeutsamkeit gesetzt. Aber jede Mitteilung zielt auf Erwartungen und Vorwissen eines Adressaten. Sie kann nie selbst alles enthalten, was letztlich im Verständnis dessen, der die Botschaft aufnimmt, zustande kommt. Der Autor muß mit jemandem rechnen können, der sich an der Sinnkonstruktion beteiligt. Soweit der Text selbst Symptome dafür enthält, welchen Adressaten er selbst voraussetzt, kann man von einem „impliziten Leser“⁵⁶ sprechen. Aber der reale Leser muß diesem nicht entsprechen; er kann sich sogar ausdrücklich von ihm absetzen.

Auf jeden Fall sind wir immer aufgefordert, unseren Erfahrungshaushalt mit in die Konstitution der literarischen Wirklichkeit einzubringen. Selbst die detaillierteste Beschreibung oder Erzählung nennt nicht all das, was das sich im Leser entwickelnde, von Bildern erfüllte Verständnis enthält. Die textuellen Vorgaben provozieren Vorstellungsakte, die über die angebotenen Elemente und Strukturen hinausreichen. Dies wird uns sinnfällig deutlich, wenn wir etwa die in unserem Bewußtsein bei der Lektüre eines Romans aufgebaute Realität mit der vergleichen, die eine literarisch „getreue“ Verfilmung erstellt. Dabei wäre es auch gar zu verwunderlich, wenn sich beide Realisierungen zum Verwechseln ähnelten; wir können eigentlich nie damit rechnen. Jede literarische Bedeutung ist „das Produkt einer Interaktion von Text und Leser“.⁵⁷

Was unserem Verständnis vorgegeben ist, enthält demnach „Leerstellen“ oder „Unbestimmtheiten“, an denen Ergänzungen gefordert sind. Dabei

⁵⁵ Vgl. *Wolfgang Iser*, *Der Akt des Lesens*, München 1976. Für einen Überblick über die Vielzahl der Aspekte und theoretischen Positionen s. *Hannelore Link*, *Rezeptionsforschung*, Stuttgart 1976. (Daß sich die eigene, gegen „subjektorientierte Literaturbetrachtung“ gewendete Position der Autorin in der Darstellung auswirkt, muß man in Rechnung stellen.)

⁵⁶ Vgl. *Link*, ebd. 41: Die Erforschung der Leserinstanzen; 43: Impliziter Leser contra realer Leser.

⁵⁷ *Wolfgang Iser*, *Die Appellstruktur der Texte*, in: Rainer Warning (Hg.), *Rezeptionsästhetik*, München 1975, 228–252, hier 229; vgl. *Dietrich Krusche*, *Kommunikation im Erzähltext*. 1. Analysen. Zur Anwendung wirkästhetischer Theorie, München 1978, vor allem 13–30; s. auch *Link*, *Rezeptionsforschung* (s. o. Anm. 55). 131–141 (gerade trotz der Einwände gegen Iser).

können wir uns nicht auf einen Beitrag zur äußeren Ausstattung der Szene mit Versatzstücken beschränken. Wir schaffen unterschiedliche Dominanzen der Aufmerksamkeit; wir rücken je nach unseren eigenen Dispositionen das eine oder das andere stärker in das Licht, ohne daß es uns von der literarischen Vorlage verwehrt werden könnte. Ihre Lenkungsimpulse lassen Spielraum.

Die entscheidende Unbestimmtheit aber betrifft den ganzen zu rezipierenden Text: In welches Verhältnis zur sonstigen Realität wird der Leser ihn setzen? Auch hier kann der Text selbst durch bestimmte Signale Entscheidungen nur beeinflussen, aber nicht erzwingen. Wir sind geneigt, Erzählungen mit der Einleitungsformel „Es war einmal ...“ als Märchen zu lesen, zumeist in einer gelösteren Haltung als etwa eine Zahlungsaufforderung, die uns die Polizei an die Windschutzscheibe unseres Autos geheftet hat. Aber das Märchen könnte auch dazu benutzt werden, eine politische Situation zu dekurvieren; während sich das Strafmandat situativ bedingt in einen Witz verwandelt, wenn es dem Bankräuber ausgestellt wird, der im Haltebereich geparkt hat. Welches Verständnis richtig und welches falsch ist, kann nicht allein vom sprachlichen Bestand eines Textes her bestimmt werden, sondern ist von umgreifenden Bedingungen der Kommunikation abhängig.

Selbst wenn das Märchen als solches genommen wird, ist die weitere Lesart noch nicht ausgemacht: Man kann es vor allem als unterhaltsames Phantasieprodukt sehen, aber auch als volkswissenschaftlich aufschlußreiches Zeugnis, als Widerspiegelung psychischer Bedürfnisse, als Ausdruck sozial bedingter Bewußtseinszustände usw.

Die Vielzahl möglicher Bedeutungskonstruktionen ist selbstverständlich noch größer, wenn bei einem Text solche dirigierenden Signale wie die Märchen-Eröffnungsformel fehlen. Und andererseits können wiederum äußere Leseumstände, z. B. das Begleitwissen, daß eine Erzählung aus der Bibel stammt, unsere Erwartungen und Reaktionen kanalisieren. Keine Interpretation darf deshalb meinen, sie könne sich allein mit der Wahrnehmung der „Texte an sich“ begnügen; sie muß immer über Lesarten befinden – entweder in offener Kommunikation oder in dirigistischer Vorentscheidung (wobei der Dirigismus in dogmatischem oder wissenschaftlich-methodischem Interesse begründet sein kann).⁵⁸ „Der kompetente Leser ist einer

⁵⁸ In diesem Zusammenhang ist die Unterscheidung von Literaturwissenschaft und Literaturkritik, wie sie *Roland Barthes* vornimmt, aufschlußreich: die erste beschränkt sich darauf, das textuelle Substrat möglicher Lesarten zu analysieren, während die zweite eine Lesart normiert (Kritik und Wahrheit – s.o. Anm. 41–67); vgl. auch *Link*, Rezeptionsforschung (s. o. Anm. 55), 131–135; *Felix V. Vodička*, Die Rezeptionsgeschichte literarischer Werke, in: Warning, Rezeptionsästhetik (s. o. Anm. 57), 71–83, hier die Unterscheidung von Strukturanalyse und Interpretation bei *Johannes Andereg*, Fiktion und Kommunikation, Göttingen 1973, 133 ff.

im unverwaltbaren Pluralismus und sagt: hier sitze ich, ich kann auch noch anders.“⁵⁹

Die Beteiligung des Textempfängers ist vor allem dann verlangt, wenn es darum geht, den Handlungsbezug zu ermitteln. „Ein Pferdehändler“, so erzählt Sigmund Freud⁶⁰, „empfiehlt dem Kunden ein Reitpferd: ‚Wenn Sie dieses Pferd nehmen und sich um 4 Uhr früh aufsetzen, sind Sie um ½ 7 Uhr in Preßburg.‘ – ‚Was mach’ ich in Preßburg um ½ 7 Uhr früh?‘“ Aus der Sicht des Händlers hätte die Funktion seiner Rede deutlich werden müssen, nämlich die Schnelligkeit des Tieres zu veranschaulichen; dem Hörer dagegen rief sie anderes in das Bewußtseins (er muß ja nicht aus Beschränktheit so reagiert haben); vielleicht sagte sie ihm gerade, daß für ihn dieses Pferd mit solcher Qualität überflüssiger Luxus wäre; auf jeden Fall legt sie ihm – ganz der Intention des Händlers entgegen – nahe, daß er eine solche Anschaffung nicht nötig hat.

Wer sich auf eine Kommunikation einläßt, die nicht in jeder Hinsicht schon im voraus schematisiert und reguliert ist, wird zum Mitspieler in einem Spiel mit offenem Ausgang. „Deshalb sind die Regeln der Lektüre nicht die der Buchstäblichkeit, sondern die der Anspielung“⁶¹ – für Autor und Leser.

Einverständnis als Kitsch

Je weniger dem Leser die konstruktive Beteiligung bewußt wird, d.h. je mehr er nach konventionellen Mustern lesen kann, desto näher steht seine Lektüre dem Kitsch. Es ist nicht möglich, diese literaturkritische Kategorie objektiv – ohne Beziehung zu den jeweiligen Konsumenten und ihrer Lesehaltung – zu definieren. Primär ist nicht ein Text (Bild usw.) kitschig, sondern die Art, in der jemand liest (betrachtet usw.). Wo die vertrauten Schemata fraglos passen, werden Wissen und Gemüt nur noch stabilisiert. Zwischen Autor und Leser erscheint schlechthin Einverständnis; jeder weiß vom anderen, was er erwartet. Neuigkeiten, die irritieren, weil man nicht gleich absieht, wie man sie nehmen soll, kommen nicht vor. Die Aufgabe,

⁵⁹ *Magafß*, Der symbolproduktive Glaube (s. o. Anm. 1), 20.

⁶⁰ Der Witz und seine Beziehungen zum Unbewußten, in: *Gesammelte Werke VI*, hg. von Anna Freud u. a., London / Frankfurt a. M. 1940, 57, zitiert bei *Algirdas Julien Greimas*, Strukturele Semantik, Braunschweig 1971 (orig.: *Sémantique Structurale*, Paris 1966), 82, im Zusammenhang von Ausführungen über „Die Geschlossenheit des Textes“.

⁶¹ *Barthes*, Kritik und Wahrheit (s. o. Anm. 41), 64.

etwas zu verarbeiten, entfällt. In bequemlich zufriedener Rezeption erübrigen sich Aktivität, Spontaneität und Distanz.⁶²

Auch religiöse Verständigung ist für diese seichte Unmittelbarkeit, Eindeutigkeit und Stimmigkeit anfällig. Manche Texte, manche Rituale u. ä. werden so fragwürdig, wenn sie gar zu eingängig erscheinen und sich spannungslos in die Erwartungen fügen. Man weiß, wenn man ein Wort hört, welche anderen Worte folgen werden; man weiß, wenn man aufsteht, wann man sich wieder setzen wird; man weiß, zu welcher Zeit der Ton freudig gestimmt sein sollte, zu welcher anderen dagegen besinnlich. Die Spiele sind dann überraschungsfrei geregelt.

Freilich kann nicht jede Wiederholung von Bekanntem und Vertrautem schon derart negativ qualifiziert werden. Kitsch ist nicht identisch mit dem, was die Informationstheorie Redundanz nennt. Wohl hat die Ehefrau von ihrem Mann schon mehrfach gehört, daß er sie liebe; sie hat es nicht vergessen, und es ist ihr nach wie vor glaubwürdig; aber es verfiele in der Verflachung alltäglicher menschlicher Gemeinschaft, wenn es nicht wieder gesagt würde. Die Redundanz hat ihre Aufgabe angesichts der möglichen ernsthaften Gefährdung des Lebenszusammenhalts. Dies gilt auch für größere soziale Gebilde und weitreichendere geschichtliche Kontinuitäten. Wie die Erholung in Polarität steht zur Anstrengung, so kann das Vertraute ein Moment der spannungsvollen Wirklichkeitsbewältigung sein. Es verlangt dann zwar nicht selbst Verarbeitung, aber es ist in sie einbezogen.

Andererseits ist jedoch Literatur – und ihr vergleichbar der religiöse Kult, der nicht mehr als gesellschaftliches Instrument zum Aufbau und zur Festigung der Wirklichkeit dient – immer in der Gefahr, selbstgenügsames Surrogat zu werden. „Man figuriert (...) die Einheit“⁶³, ohne die Spannung zu der Welt auszutragen, die sich uns sonst mit ihren Widersprüchen aufdrängt. Bei derartiger Lektüre erschleicht sich der Leser (vielleicht in geheimem Einvernehmen mit dem Autor) anstrengungslos die Erfüllung seines Harmoniebedürfnisses. Die Kommunikation rechtfertigt sich nur noch damit, daß sie gut tut. Wenn sich religiöse Verständigung auf eine solche Rezeptionshaltung einließe, sie vielleicht sogar förderte, müßte sie sich den Widerspruch der Religionskritik von Feuerbach, Marx, Nietzsche und Freud gefallen lassen: Was tröstet, lügt.

⁶² Vgl die differenzierte Beschreibung der abstandslosen Genüßlichkeit bei *Ludwig Giesz*, *Phänomenologie des Kitsches*, München 21971; s. auch *Pawel Beylin*, *Der Kitsch als ästhetische und außerästhetische Erscheinung*, in: Hans Robert Jauß (Hg.) *Die nicht mehr schönen Künste. Grenzformen des Ästhetischen*, München 1968, 393–406, über Kitsch als „eine Konventionalität, die in das Stadium des Stereotypen eingetreten ist“ (398).

⁶³ *Dietmar Mieth*, *Dichtung, Glaube und Moral*, Mainz 1976, 139.

Der entfernte Autor

Die letzte Verantwortung für die Bedeutung und die Verwendung eines Textes kann demnach nicht der Autor tragen; sie fällt dem Leser zu. Die Frage, was der Verfasser gemeint und gewollt habe, verliert in dieser Sicht an Bedeutung. Sie mag sich unter bestimmten Interessen nahelegen, etwa wenn ich ihn selbst noch zum persönlichen Gespräch aufsuchen kann oder wenn mir an historischen Erkundungen gelegen ist.⁶⁴ Aber die Antwort muß um so unsicherer ausfallen, je entfernter der Autor steht und je verschiedener seine Welt von der unsrigen ist. Überlegungen wie die, ob der Evangelist Johannes das Weinwunder zu Kana für ein historisches Faktum hielt, sind für unsere eigene Orientierung müßig, da einerseits hierzu die nötigen Auskünfte fehlen und andererseits die Verständigung darüber, ob der Text für uns noch gültig sein könne, von dieser Kenntnis nicht abhängig ist. Der reale Autor (im Unterschied zu dem, der sich dem Leser im Text immer noch mitteilt) ist in diesem Fall aus der Kommunikation mit uns ausgeschaltet. Lesen ist deshalb nicht im üblichen Sinn „Gespräch“, bei dem man sich wechselseitig mit Zustimmung und Widerspruch einander annähern und sich so schließlich vergewissern kann, daß man den anderen nach seinem Sinn versteht.⁶⁵

Es liegt nicht in der Verfügung des Autors, sein Werk zu Ende zu bringen; es wird ihm aus der Hand genommen: „Er kann schreiben, was er will: das Publikum, das er sich geschaffen hat, läßt sich aus seiner Rolle nicht vertreiben. Und wenn er dem Publikum noch so deutlich Transparente mit Handlungsanweisungen vor die Augen, die glotzenden Augen hängt: es wurde nie gesehen, daß ein Publikum aus dem Theatersaal drängt und sich zu einem Demonstrationszug formiert. Nie trafen sich Leser oder Bildbetrachter an einer Barrikade.“⁶⁶ Das vom Autor eigentlich Gemeinte ist nicht unbedingt das den Adressaten letztlich Gesagte und schon gar nicht das von ihnen Getane.

Auch hier gibt es demnach eine literarische Doppelbödigkeit, aber auf einer anderen Ebene als zuvor: nicht zwischen dem Text und seiner „Wahrheit“,

⁶⁴ Der Zusammenhang von dogmatischer Bindung und historisch-kritischer Forschung ist für die Theologie offensichtlich, auch wenn noch nicht entschieden ist, ob die an diesen Zusammenhang geknüpften Erwartungen erfüllt werden können.

⁶⁵ Vgl. *Klaus Berger*; *Exegese des Neuen Testaments. Neue Wege vom Text zur Auslegung*, Heidelberg 1977, 250 f. und 261, gegen Gadammers Verständnis der Rezeption als eines dialogischen Geschehens.

⁶⁶ *Harald Weinrich*, *Drei Thesen von der Heiterkeit der Kunst*, in: *Ders., Literatur für Leser*, Stuttgart 1971, 12–22, hier 18.

nicht zwischen der „Form“ und ihrem eigentlichen Gehalt, sondern zwischen dem vom Autor eingebrachten sprachlichen Potential und der Bedeutungsrealisation durch den Leser. Der Weg vom einen zum anderen ist nicht durch den Text selbst determiniert. So wie Wörter erst in einem bestimmten Verwendungszusammenhang ihre eigentliche Bedeutung erlangen, obwohl ihnen doch auch in lexikalischer Isolation schon konventioneller semantischer Gehalt zugesprochen werden kann, so sind auch Texte vor ihrem Gebrauch durch Leser noch nicht hinreichend fixiert. Die Aussage: „Wir sind nicht Sklaven der Wörter, denn wir sind Herren der Texte“⁶⁷, kann übertragen werden: Wir sind nicht Sklaven isolierter Textvorgaben, sondern Herren im Aufbau einer kontextuellen Wirklichkeit.

Stabile und gestörte Interpretationsgemeinschaft

Im vorausgehenden wurde zumeist von „dem Leser“ im Singular gesprochen. Dies kann leicht zu einem Mißverständnis führen. Zu Recht wurde nämlich davor gewarnt, die Leseraktivität zu individualistisch zu sehen.⁶⁸ Beim Lesen reproduziert jeder in einem gewissen Umfang gesellschaftliche Schablonen. Was an Bedeutung zustande kommt, ist immer auch *fait social*. Der Spielraum der Kommunikation des Lesers mit dem vorgegebenen Text ist gesellschaftlich eingeschränkt. Wie wir für die Aneignung unserer sozialen Welt insgesamt typisierte Orientierungen gewonnen haben, die wir mit anderen teilen müssen, um sie behaupten zu können, so ist auch die Aufnahme von literarischen Texten (als ein Spezialfall gesellschaftlichen Handelns) davon abhängig, daß wir über gemeinsame Normen und Regeln verfügen. Die Muster dafür, als was etwas zu nehmen ist, gehören zum kulturellen Bestand. Wer mit einer Vielzahl individueller Lesarten rechnet, muß schon geringfügige Bedeutungsvariationen in seinem Sinn verbuchen, wenn er sich bestätigt sehen will. Im allgemeinen wissen wir ziemlich genau, wann etwas „ernst gemeint“ ist oder nicht; was wir „wörtlich“ nehmen

⁶⁷ Weinrich, *Linguistik der Lüge* (s. o. Anm. 18), 24. Er unterscheidet (16 ff.) „Bedeutung“ und „Meinung“: Die „Bedeutung“ ist weitgespannt, vage, sozial und abstrakt; die „Meinung“ dagegen ist umgrenzt, präzise, individuell und konkret.

Diese Theorie der Bedeutungskonstitution widerspricht freilich der Behauptung Ricoeurs (*Vom Konflikt zur Konvergenz* – s. o. Anm. 31 –, 196), daß man gegen die „Illusion des Empfängers“, gegen jeden „Psychologismus oder Soziologismus des ‚Lesers‘“ den „Begriff der Interpretation als eines Aktes des Textes selbst“ setzen müsse.

⁶⁸ Vgl. Wilfried Thürmer, *Anmerkungen zum Problem des Kommunikationsbegriffs beim Umgang mit Literatur*, in: *Diskussion Deutsch* 6 (1975) 559–568.

dürfen und was „in übertragenem Sinn“; wo wir es mit Verhaltensvorschriften zu tun haben oder mit unverbindlichen Äußerungen usw.

Für diese stabilisierten Erwartungen zeugen gerade die vielfachen literarischen Bemühungen „entgegenzusteuern“⁶⁹: Autoren wollen in künstlerischer Verantwortung Neues in Bewegung setzen, abgestumpfte und in Gewohnheit eingeschränkte Aufnahmevermögen sensibilisieren und erweitern – aber sie stehen dabei immer einem Publikum gegenüber, das die Impulse in die üblichen ästhetischen Kanäle ableiten kann. „Der Künstler ist der große Bewegter – ja, aber zuerst und zu- meist nur der klatschenden Hände.“⁷⁰ Auch der galligste Ton wird mit Heiterkeit aufgenommen, wenn die internalisierten Regieanweisungen des Publikums dies nahelegen.

Für religiöse Äußerungen stellt die heutige Gesellschaft aber keine derartigen weitgehend anerkannten Interpretationsgewohnheiten mehr zur Verfügung. Damit stehen hier die Lesarten deutlicher und in größerer Differenz zur Verhandlung als bei sonstiger etablierter Mitteilung. Biblische Texte etwa werden in ihrer kommunikativen Offenheit und Unbestimmtheit zu einem Sonderfall unserer textuellen Umwelt. Selbst die Kirche ist nur begrenzt noch ein Ort eindeutiger und einhelliger Bedeutungskonstitution; auch Verantwortliche werden unsicher, wenn sie sich fragen, „was man noch sagen kann“ oder „was man davon zu halten hat“. Geht man über diese Bereiche hinaus in die größere Öffentlichkeit, dann erhalten diese Texte in einem eminenten Maß die Merkmale, die unter unseren kulturellen Lesebedingungen der fiktiven Literatur zugesprochen werden: sie sind nur „teilinterpretiert“ (d.h. „nicht eindeutig auf pragmatische Handlungskontexte hin“ zu begreifen) und „polyvalent interpretierbar“.⁷¹ Wenn der Leser nach dem für ihn gültigen Verständnis sucht, ist es ihm nicht schon von anderen ausgemacht. Ihm wird immer zugemutet, ein Stück weit in eigener Verantwortung „Literaturkritiker“ zu sein, der „es offen und auf eigene Gefahr darauf abgesehen hat, dem Werk eine spezielle Bedeutung zu geben“.⁷²

Man halte zum Kontrast frühere geschlossene Lesegemeinschaft dagegen: „Keiner der patristischen und scholastischen Exegeten der alttestamentlichen Geschichte von Abrahams Opferung des Isaak hat die Frage aufgeworfen, ob dieser Patriarch nicht an der Identität und Qualität des ihm

⁶⁹ Vgl. *Weinrich*, Drei Thesen (s. o. Anm. 66), 19 ff., zu den Anstrengungen der „engagierten Literatur“ (vor allem der Bibel), bestimmten Rezeptionsneigungen zu entgegen.

⁷⁰ Ebd. 19.

⁷¹ *Schmidt*, Fiktionalität (s. o. Anm. 4), 66.

⁷² *Barthes*, Kritik und Wahrheit (s. o. Anm. 41), 67.

solches gebietenden Gottes wenigstens einen Atemzug lang hätte zweifeln müssen.“⁷³ Der Mitteilung kam hier eine Wirklichkeit zu, die als solche nicht zur Verhandlung stand. Selbst wenn man mit einem mehrfachen Schriftsinn rechnete, so daß das erzählte Ereignis nicht nur als historisches Faktum genommen werden mußte, so beruhten die Interpretationen doch auf dem Glauben an die innere Einheit einer mehrdimensional vertexteten Welt.

Im Gegensatz dazu zwingt verständiges Lesen heute zur „kontrollierte(n) Beobachtung dessen, wozu mich der Text veranlaßt“⁷⁴ – nicht etwa erst in nachfolgendem Handeln, sondern schon bei der Lektüre selbst!

Historisch-kritische Exegese und strukturelle Analyse reichen noch nicht hin, um für uns Bedeutung zu ermitteln. Die erste deshalb nicht, weil sie höchstens vergangene Leser-(Hörer-)Situationen in den Blick bekommt; die zweite nicht, weil sie sich auf die Beschreibung des Substrats möglicher Realisationen beschränkt. Sie stehen im Dienst der umfassenderen und weiterreichenden Aufmerksamkeit auf das Zusammenwirken von Text und Leser.

3.4 Die Ausgrenzung des Fiktiven

Die Frage danach, wann wir Texte „fiktional“ und „nicht-fiktional“ nennen können, ist noch wie zu Beginn dieses Kapitels unbeantwortet; und immer noch ist die Vermutung nicht entkräftet, daß mit ihrer Beantwortung die Leistungsfähigkeit und die Zuverlässigkeit von Literatur – auch der biblischen – besser begriffen werden könnten. Zwar wurde uns der unvermittelte und ausschließliche Bezug auf *die* Wirklichkeit verwehrt; doch ist damit das gestellte Problem nicht abgetan.⁷⁵

⁷³ Blumenberg, Wirklichkeitsbegriff (s. o. Anm. 39), 39.

⁷⁴ Iser, Der Akt des Lesens (s. o. Anm. 55), 218.

⁷⁵ Insgesamt sei zur Thematik der Fiktionalität verwiesen auf: Anderegg, Fiktion und Kommunikation (s. o. Anm. 58); Gabriel, Fiktion und Wahrheit (s.o. Anm. 6); Iser, Der Akt des Lesens (s. o. Anm. 55), vor allem 87–143; Jürgen Landwehr, Text und Fiktion, München 1975; Schmidt, Fiktionalität (s. o. Anm. 4); außerdem die verschiedenen Beiträge zu „Fiktion und Nichtfiktion“ in: Harald Weinrich (Hg.), Positionen der Negativität, München 1975, 518–540 (vor allem die Stellungnahmen von Wolfgang Preisendanz, Siegfried J. Schmidt, Rainer Warning und dem Herausgeber).

Welten aus Spielmaterial

Unsere Vorstellungskraft hat kein gesondertes Arsenal, in dem für ihre kreativen Entwürfe eigene, sonst nie benutzte Elemente gelagert wären. Was uns erzählt wird, wie phantastisch es sich im einzelnen auch anhören mag, ist immer aufgebaut aus dem Inventar, das uns unsere gewohnte Welt bietet. Es wird nichts ausgedacht, dessen Teile nicht auch in unserer wahrnehmbaren Umgebung aufzufinden wären. Die Unterschiede liegen nicht im Material, sondern in der Verwendung: Unsere Handlungsfelder haben wir uns durch Konventionalisierungen in Wahrnehmung und Verhalten verfügbar gemacht; nur so wurden sie uns zu praktikablen Lebensräumen; nur so haben sie die notwendige Stabilität. Aber im selben Maße, in dem wir unsere Umwelt in Ordnung halten, legen wir uns auch unsere Wege und Grenzen fest. Wenn wir durch Auswahl und absichernde Konstruktionen den irritierenden Störungen vorbeugen, engen wir damit auch uns selbst ein. Als Gegengewicht gegen die gesetzten Ordnungen und Sanktionen schaffen wir uns aber auch Gelegenheiten, bei denen es uns nicht verwehrt sein kann, Wirklichkeit anders zu entwerfen. Wir bauen um; aber dies verlangt, daß wir zuvor einiges schon Gefügte auseinandernehmen: „schreiben heißt auf eine bestimmte Weise die Welt (...) zerspalten und wieder zusammensetzen“⁷⁶.

Konventionelle Geltungen können so aufgehoben werden; Erwartungen bleiben unerfüllt; es gibt Raum für Überraschungen. Was zuvor fest auf dem Boden stehen mußte, darf fliegen; Unvereinbares darf sich versöhnen; was niemand bisher fertigbrachte, ist flugs getan; die sonst Geknechteten werden zu Königen, und wo man nur mit Finsternis rechnen durfte, wird es hell. Was notwendig und möglich, was wirklich und wahrscheinlich ist, wird neu entworfen. Die Strukturen von Raum und Zeit können sich verschieben. Selbst die moralischen und religiösen Werte stehen zur Verfügung, auch wenn hier intern die psychischen und extern die sozialen Schranken am kräftigsten zu sein scheinen. Die gewohnte Welt wird zum Material, aus dem sich spielerisch neue Welten aufbauen lassen.

Dies führt zu entsprechenden Leseerfahrungen: Bei den meisten Texten unserer Umwelt gelingt es uns, ihre Bedeutung nach den konventionellen Regeln der Bezugsfelder unseres Handelns zu konstituieren, andere aber sperren sich dem Zugriff der Gewohnheit. Sie beanspruchen einen Sonderstatus, indem sie uns zwingen, ihre Welt eigenständig und nicht nach den vorgegebenen Mustern unserer Handlungsorientierung aufzubauen. Dabei „ist fiktionale Rede nicht konventionslos, nur organisiert sie Konventionen

⁷⁶ Barthes, Kritik und Wahrheit (s. o. Anm. 41), 88.

anders“⁷⁷; sie löst sich von unseren üblichen sozialen Orten und den an ihnen bestehenden Wahrscheinlichkeiten und Annahmen ab. Ihr Text ist demnach „in seiner materiellen Gegebenheit bloße Virtualität, die nur im Subjekt ihre Aktualität finden kann. Daraus ergibt sich für den fiktionalen Text, daß dieser vorrangig als Kommunikation, und für das Lesen, daß dieses primär als ein dialogisches Verhältnis zu sehen ist.“⁷⁸ Denn wir sind genötigt, uns auf eine unvertraute Situation einzulassen, wenn die Geltung des Vertrauten aufgehoben ist. Freilich wird uns mit zunehmender Lektüre auch das Fremde gewohnt; aber wir müssen hier als Leser dennoch immer von unserer eigentlichen Welt in die andere umsteigen. Dies wird uns dadurch leichtgemacht, daß wir gewöhnlich durch nichts gehindert sind, jederzeit wieder schnell und ungestört in die vertraute Alltagswirklichkeit zurückzukehren.

In einer Erzählung von Wolfgang Koeppen wird die Fiktionalisierung in einer für unsere Überlegungen illustrativen Weise eingebracht: Ein gerade auf dem Markt gekaufter Fisch zerreißt die zuvor realistisch begreifbaren Ereigniszusammenhänge in einer vom Zweiten Weltkrieg zerstörten Stadt, als er mit menschlicher Stimme aufschreit. „Natürlich war Elisabeth zunächst sehr erschrocken von der Wanne zurückgesprungen; doch bald ärgerte sie sich nur. Der Fisch hatte mit seinem Wort eine unmögliche Lage geschaffen. Er hatte in leichtfertiger Weise das sowieso schon gefährlich schwankende Gerüst der Konvention erschüttert, keine Übereinkunft stimmte mehr, wenn die Tiere sprachen, und Elisabeth wußte nun wirklich nicht, was sie machen sollte.“⁷⁹ Das Mißverhältnis zur Realität erscheint zum einen in der Sicht der fiktiven Person trotz aller Widerstände als real; zum anderen für den Leser selbstverständlich als fiktiv. Aber beide haben dieselben Erwartungsvoraussetzungen; beide stellen dieselben Verstöße gegen ihre normierte Wirklichkeit fest – wenn auch mit unterschiedlichem Ernst und ungleicher Betroffenheit. Die Einbettung dieses Ereignisses in die Nachkriegsatmosphäre verweist darauf, daß die literarisch spielerische Fiktionalisierung ihre katastrophale Entsprechung in der realen Zerrüttung menschlicher Orientierung haben kann.

Das, was sich in unseren Erwartungshorizont einfügt, unser Verhalten beeinflußt und uns in einem gewissen Sozialdruck nahegelegt wird, nehmen wir im allgemeinen eher als verbindliche Wirklichkeit als das übrige, was man uns darüber hinaus noch mitteilen mag. Die Grenze zwischen Fiktivem

⁷⁷ *Iser*, *Der Akt des Lesens* (s. o. Anm. 55), 99.

⁷⁸ *Ebd.* 108 (vgl. aber auch den Vorbehalt oben S.91 mit Anm. 65).

⁷⁹ *Wolfgang Koeppen*, *Trümmer oder wohin wandern wir aus?* in: *Romanisches Café. Erzählte Prosa*, Frankfurt a. M. 1972, 12–19, hier 14.

und Nicht-Fiktivem wird gezogen durch das unterschiedliche Maß an *Konventionalisierung, Handlungsbezug und Teilhabeverpflichtung*. Aber die eine Seite ist von der anderen weder deutlich noch endgültig noch einhellig geschieden. Es gibt die Gelegenheiten zum Vorwurf: „Wir haben für euch auf der Flöte gespielt, und ihr habt nicht getanzt; wir haben Klagelieder gesungen, und ihr habt euch nicht an die Brust geschlagen“ (Mt 11,17). Was dem einen nur Theater ist, kann dem anderen aufgeführte Wirklichkeit sein – und umgekehrt. Im Bekenntnis seiner Schuld sagt Augustinus betroffen: „Gibt es etwas Beklagenswerteres als den Kläglichen, der sich nicht selbst beklagt, während er Didos Tod beweint, den sie durch ihre Liebe zu Äneas erlitt; der aber seinen Tod nicht beweint, den er erlitt, da er dich, Gott, nicht liebte.“⁸⁰

Fiktion und Konsequenz

Durch die poetische Produktion fiktiver Realität (und durch deren bewußte Identifizierung als fiktiv) geben wir Aufschluß über die Normen, die wir sonst nicht realisieren können oder wollen. Dasselbe tun wir auch dann, wenn wir nur noch als Fiktion lesen, was für andere (vielleicht für den Autor und seine ursprünglichen Adressaten) einmal Wiedergabe ihrer Realität gewesen sein mag. Schließlich ist auch das, was die Historiker etwa als die Welt der Kreuzfahrer mit ihrer sozialen Ordnung, ihren handlungsleitenden Werten, ihren kausalen Erwartungen, ihren Möglichkeiten usw. vorstellen, für uns nur noch Fiktion. Zwar können wir uns aus den Zeugnissen der Vergangenheit „das Faktische“ herausfiltern, aber dieses ist dann eine Rekonstruktion unter unseren Realitätskriterien und steht hier nicht zur Erörterung.

Für die Frage nach der Fiktionalität eines Textes ist es grundsätzlich unerheblich, ob er sich auf eine in der Vergangenheit empirisch nahe und faßbare, jetzt jedoch geschichtlich abgelöste Sache bezieht oder auf eine nur vorgestellte. Die Fragestellungen und Maßstäbe des Historikers ruhen immer bereits auf einer Ausgrenzung dessen auf, was für uns real und fiktiv ist; aber umgekehrt gilt dies nicht: Ob David, Abraham und Adam in einem bestimmten Text reale oder fiktive Gestalten sind, entscheiden wir nicht mit den Methoden des Historikers, sondern durch die Beurteilung der Welt, in der sie sich befinden. Wer der Annahme zustimmt: „Mit dem Gedanken, daß Götter erscheinen könnten, ist im Horizont des neuzeitlichen Wirklichkeitsbegriffs nicht einmal mehr zu spielen“,⁸¹ für den kann Abraham im Gespräch mit den drei Männern (Gen 18) keine historische

⁸⁰ Conf. 1, 13.

⁸¹ *Blumen berg*, Wirklichkeitsbegriff (s. o. Anm. 39), 41.

Person sein. Wer dann die Texte um Abraham als Einheit liest, wird sie als ganze fiktional nehmen müssen. (Die Entgegnung, daß aber einiges historisch sicher nachweisbar ist, erübrigt sich; denn es ist doch die Eigenart fiktionaler Literatur, daß sie ihre Realität aus dem Bestand nichtfiktionaler Bezugfelder aufbaut.)

Das hat schließlich zur Folge, daß bei dieser Lesart der „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“ fiktiv ist. Dies mag den Theologen irritieren, ist aber eine notwendige Konsequenz aus der grundlegenden Verhältnisbestimmung von Textwelt und Leserwelt. Wer den Bundesschluß zwischen Gott und Abraham nicht für fiktiv halten will, muß entweder ernsthaft die Möglichkeit, daß Gott und himmlische Männer vor dem Zelt stehen, in den Horizont seiner Erwartungen einbringen oder die Erzählung hinter sich lassen. Aber welche Wirklichkeit soll einem nicht erzählbaren Bundesschluß zukommen? Die bloße Übersetzung in eine andere Textsorte, etwa in einen knappen Bekenntnissatz, der die historischen Details zurücknimmt und sich auf eine reine „Glaubenstatsache“ bezieht, hilft nicht weiter; denn wenn einem solchen Credo ein Sinn zukommen sollte, müßte es entweder das Konzentrat einer Erzählung bleiben („wir glauben an Gott, der sich Abraham erwählte“) oder wenigstens auf sie wieder rückführbar sein („wir glauben an den Gott Abrahams“). Die Minderung der anthropomorphen Anteile bringt keine Lösung des Problems, sondern vernichtet nur die poetische Plastizität. Wer die Andeutungen nicht wieder an die Erzählungen anschließt, sondern auf einen Gehalt zielt, der jenseits ihrer anstößigen Umständlichkeit⁸² liegt, gerät in die zuvor schon aufgewiesenen Sackgassen. „Realitätsgerechtigkeit liegt quer zu den Textsorten.“⁸³

Da wir es bei den biblischen Texten nicht mit jeweils für sich geschlossenen Einheiten zu tun haben, vielmehr eine Geschichte mit der anderen verknotet ist, erschwert sich das Problem noch. Die Kanonbildung war die Produktion eines Makrotextes, für den gilt: „Soll eine Äußerung, die mehrere Referenzbereiche enthält, als konsistent, d.h. als ‚Text‘ aufgefaßt werden, müssen diese Bereiche einer und nur einer ‚Welt‘ zugeordnet werden können.“⁸⁴ Mit anderen Worten: Man kann nicht die Früchte eines geträumten Baumes essen, es sei denn im Traum; und der Schauspieler, der auf offener Szene von der Bühne geht, sprengt entweder das Spiel, oder er agiert auch im Parkett in einer fiktiven Rolle – und sei es in der eines Schauspielers, der das Spiel verläßt. Man lese unter dieser Bedingung nun in Röm

⁸² Zur Entmythologisierung als Vernichtung erzählerischer „Umwegstruktur“ vgl. ebd. 43 ff.

⁸³ *Glinz*, Textanalyse (s. o. Anm. 7), 139.

⁸⁴ *Landwehr*, Text und Fiktion (s. o. Anm. 75), 171.

5,12 ff. das Verhältnis der urgeschichtlichen Verfehlung („Wie durch einen einzigen Menschen die Sünde in die Welt kam ...“) zur Erlösung in Christus („so kam es auch durch die gerechte Tat eines einzigen für alle Menschen zur Gerechtsprechung“): Wird hier für uns Adam historisch-real oder Jesus theologisch-fiktiv?

Für den biblischen Autor und seine ursprünglichen Leser nimmt Paul Ricoeur jedenfalls an: „Die Historizität des zweiten Adam sprang rücklaufend über auf den ersten Adam – verlieh ihm zualler-nächst eine der Individualität Christi ähnliche Individualität.“⁸⁵ Wie weit es zutrifft und sich be-gründen läßt, daß sich hier rückwirkend eine Lesart verändert hat, braucht in diesem Zusammen-hang nicht erörtert zu werden; entscheidend ist vielmehr die Voraussetzung, daß den beiden Be-zugspersonen mit ihrer jeweiligen Geschichte derselbe Wirklichkeitsgehalt zugeschrieben werden muß. Ein bloßer Vergleich zwischen einem nur erzählten und einem realen Ereignis liegt dem Pau-lustext jedenfalls so fern, daß auch dem heutigen Leser dieser Weg versperrt ist.⁸⁶

„Sind durch die Übertretung des einen die vielen dem Tod anheimgefallen. so ist erst recht die Gnade Gottes und die Gabe, die durch die Gnadentat des einen Menschen Jesus Christus bewirkt ist, den vielen reichlich zuteil geworden“ (V. 15). Von der Notwendigkeit der Textkonsistenz her wird verständlich, daß noch Pius XII. auf der Theorie des Monogenismus, also auf der Annahme, die Menschheit stamme von einem einzigen Urelternpaar ab, bestehen zu müssen meinte. Hier geht es tatsächlich um mehr als nur um die gattungskritische Einschätzung eines Genesistextes (diese war ja gerade von demselben Papst lehramtlich freigegeben worden).

Freilich bleibt immer noch die Möglichkeit, zu „Erbsünde“ neue Texte zu bilden, die eine in sich stimmige Wirklichkeit von Schuldverfallenheit und Erlösung vorstellen; aber dann leistet man mehr als nur eine Übertragung der schon von jeher gültigen eigentlichen Bedeutung.

⁸⁵ *Paul Ricoeur*, Phänomenologie der Schuld II: Symbolik des Bösen, Freiburg 1971 (orig.: *Finitude et Culpabilité* II: *La Symbolique du Mal*, Paris 1960), 13.

⁸⁶ Anderes legt *Herbert Haag* (Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre, Stuttgarter Bibelstudien 10, Stuttgart ²1966, 61) nahe, wenn er das Verhältnis Adam – Christus bei Paulus dem von Jonas – Menschensohn in Mt 12,40 gleichsetzt und demnach im einen wie im anderen Fall ausschließt, daß das „wörtliche Verständnis“ der alttestamentlichen Erzählung als „Gegenstand der Lehre“ Pauli bzw. Jesu behauptet werden könne. Dabei wird jedoch übersehen, daß im einen Text die Ereignisse in einen wirkungsgeschichtlichen Zusammenhang gebracht werden, im anderen allein in einen typologischen. Die Auferstehung Jesu ist nicht Antwort, Reaktion o. ä. auf die durch Jonas geschaffene Situation.

Die Bibel ist, wenn wir sie in Teilen fiktional nehmen, auf der entsprechenden Erzählebene als ganze für uns fiktional. Unterschiedliche Ebenen sind dann gegeben, wenn innerhalb eines Textes weitere Texte (mit eigenen Grenzen) produziert werden, so etwa wenn innerhalb eines Evangeliums Jesus ein Gleichnis erzählt; in diesem wiederum eine Person etwas zu einer anderen sagt. Selbstverständlich kann dann nicht von der Fiktionalität des Gleichnisses auf die des erzählenden Rahmens geschlossen werden. Andererseits wird aber für denjenigen, der den brennenden Dornbusch als ein fiktives Element ansieht, auch Mose zu einer fiktiven Gestalt – und mit ihm alle, die im selben erzählerischen Ereigniszusammenhang stehen.

Dieser Konsequenz ist nur zu entgehen, wenn man das literarische Band auflöst und die Teile für sich verhandelt. Das wird sich letztlich bei der differenzierteren Verständigung über Lesarten als notwendig und praktikabel erweisen. Aber wo sollten wir bei der hier anstehenden Unterscheidung die Grenzen zwischen dem fiktionalen und dem nicht-fiktionalen Bereich ziehen? Können wir etwa die Erzählungen über Jesus insgesamt bruchlos unserer Welt anschließen? Offensichtlich stehen wir auch hier vor der Alternative, entweder alle Texte als fiktional zu klassifizieren oder sie modal unterschiedlichen Welten zuzuweisen.

Dem Dilemma ist nicht mit Gattungskritik, Ermittlung von „Sitz im Leben“ und Textintentionen zu entkommen. Das Problem der Wirklichkeitskonstitution reicht tiefer. Es legt uns nahe, die biblische Welt gegenüber unserer sonstigen Handlungsorientierung zunächst insgesamt als fiktiv zu nehmen, auch wenn sekundär einzelne Texte aus dem kanonischen Lesezusammenhang herausgegriffen und unmittelbar in unser Bezugssystem alltäglicher und historischer Orientierung eingebracht werden können.⁸⁷

Dann ist es auch nicht anstößig, Jesus als „Kunstfigur“ zu sehen, für die die Evangelisten „ein Wechselspiel von Realismus und Stilisierung, von brutaler Wirklichkeit und Abstraktion inszeniert“ haben.⁸⁸ Man mag, wenn man will oder sich genötigt fühlt, die Frage nach dem „historischen“ Jesus stel-

⁸⁷ Demgegenüber scheint mir die Feststellung von *Erhardt Güttgemanns* zu undifferenziert: „Es wäre verfehlt zu behaupten, die Bibel als Korpus oder ‚Kanon‘ insgesamt sei fiktional“ (in: *Gülich / Raible, Textsorten – s. o. Anm. 4, 95 [Diskussionsprotokoll]*).

Der Fiktionalität der Bibel widerspricht auch ausdrücklich *Crombie*, *Die Möglichkeit theologischer Aussagen* (s. o. Anm. 45). Zwar sieht er mehrfach die Nähe religiöser Sprache zur Fiktion (105, 135, 141 u. ö.); doch kann er in dieser nur die „Scheinwelt“ religiöser „Fabeln“ erkennen, die sich nicht mit der „Wahrheit über ein transzendentes Wesen“ verträge (135).

⁸⁸ *Walter Jens*, *Die Evangelisten als Schriftsteller*, in: *Hans-Jürgen Schultz* (Hg.), *Sie werden lachen – die Bibel*, Stuttgart 1975, 113–123, hier 116.

len, man wird nur den antreffen, der sich unseren Realitätsschemata fügt. Dieser aber ist nicht der biblische. Von jeder der beiden Positionen aus ist der jeweils „andere Jesus“ fiktiv.

Freilich wird es für unsere Einstellung zu derartigen Texten nicht gleichgültig sein können, welche Ernsthaftigkeit wir mit ihnen – von ihrem Ursprung her bis zur Gegenwart – verbunden sehen: ob sie nach unserem Wissen etwa aus der Erfahrung unausweichlich realen Leids (wie des Todes Jesu von Nazaret, der unserer Welt und Geschichte angehörte) und folgenreicher Ermutigung (wie der österlichen Zuversicht) hervorgingen oder nur aus der erbaulichen Fabulierlust, die von der Härte solchen Erfahrungsdrucks verschont bleibt.

Die Feststellung, daß uns ein Text fiktiv ist, entledigt uns nicht schon der Frage, wie wir ihn nehmen wollen, sondern kann sie uns sogar noch verschärfen. Dem soll im folgenden nachgegangen werden.

3.5 Literatur in der Bewährung

Angesichts der Freiheiten, die sich die Fiktion herausnimmt, bleibt unter theologischem Interesse das entscheidende Problem, wie sie sich dem Leser überhaupt noch als mehr oder minder leistungsfähig erweisen kann, da sie sich doch mit dem, was sie sagt, von den Bezugsfeldern seines Handelns löst und eine eigenständige Welt aufbaut. Damit scheint sie zunächst der beliebigen Rede Tür und Tor zu öffnen. Warum sollte ihr nicht jemand mit gutem Grund einen ganz anderen fiktiven Entwurf entgegensetzen? Wenn so aber eine Welt gegen die andere steht, wovon sollen dann die Texte noch zuverlässig Mitteilung geben können?

Spielerische Aufschlüsse

Ein völliger Ausstieg aus der konventionalisiert angeeigneten Welt ist uns nicht möglich (von pathologischen Fällen abgesehen). Selbst der kräftigste poetisch arrangierte Normenverstoß nimmt noch Bezug auf das, wovon er sich absetzt; selbst die spielerischste Gelöstheit wird erfahren als Pause zwischen den vorangehenden und nachfolgenden Zwängen. Das Kontrafaktische ist, wird es als solches begriffen, immer auch Auslegung seiner Gegenwelt. Es entwirft, was dort keinen Platz hat. Wir geben als Fiktion, als Spiel, als Phantasie usw. das aus, was wir uns und unserer Umwelt anders nicht zumuten dürfen. Das rechtfertigt die Feststellung: „Die Konstruktion

eines Gegensatzes zwischen Spiel und Erkenntnis entbehrt jeder Grundlage.“⁸⁹

Zunächst liegt diese Einsicht freilich nicht nahe. Der Ausstieg aus dem, was sonst verpflichtet, erscheint beim ersten Hinblick keinen weiteren Nutzen zu haben als den der erholenden Zerstreuung und der vergnüglichen Freiheit. In dieser Sicht gestattet etwa John Locke in seinen Überlegungen zur rechten Erziehung den „jüngeren Kindern“ den Ausflug in „das törichte und kindische Treiben ihres Alters“, nicht ohne den Erwachsenen den Rat zu geben, daß sie ihre Sorge um die Kinder darauf richten mögen, „ihren Hang zur Geschäftigkeit fortwährend auf etwas ihnen Nützlichem zu lenken“.⁹⁰ Im Kreis der Pietisten um August Hermann Francke geht man sogar so weit, „das Spiel schlechthin für sündhaft, für eine Eingebung des Teufels zu erklären“.⁹¹

Aber gerade in solcher Abwehr, sei sie nun taktisch gelassen oder offen aggressiv, bezeugt man nachdrücklich, daß dieses Tun eben doch nicht nur belanglose Tändelei ist. Das Spiel erhält einen diagnostischen Wert. Sein besonderer Vorzug ist dabei, daß es das Subjekt nicht nur in dem ihm gesellschaftlich auferlegten Rollenverhalten zu Gesicht bekommt, sondern in einem Überschuß sonst nicht gewährter Selbstdarstellung. Sein Verfügungsraum wird entschränkt; er erhält in einem zuvor nicht gegebenen Maß die Freiheit eigener Wahl: „Er grenzt zunächst sein spielendes Verhalten ausdrücklich gegen sein sonstiges Verhalten dadurch ab, daß er spielen will. Aber auch innerhalb der Spielbereitschaft trifft er seine Wahl. Er wählt dieses und nicht jenes Spiel. Dem entspricht, daß der Spielraum der Spielbewegung nicht einfach der freie Raum des Sich-Ausspielens ist, sondern ein eigens für die Spielbewegung ausgegrenzter und freigehaltener. Das menschliche Spiel verlangt seinen Spielplatz. Die Abgrenzung des Spielfeldes – ganz wie die des heiligen Bezirks, wie Huizinga mit Recht betont – setzt die Spielwelt als eine geschlossene Welt der Zwecke ohne Übergang und Vermittlungen entgegen.“⁹² Was dem einen als eine Ausflucht aus der Wirklichkeit vorkommen kann, wird demnach dem anderen als die Aufdeckung reicherer Möglichkeiten erscheinen. Da die Spielwelten den Menschen weniger reglementierenden Festschreibungen aussetzen, liegt es nahe zu sagen, daß er sich hier „in seinem eigentlichen Wesen“ zeige. Auf jeden Fall relativieren sich die unterschiedlichen Handlungsord-

⁸⁹ Jurij M. Lotman, *Die Struktur literarischer Texte*, München 1972, 97.

⁹⁰ John Locke, *Some Thoughts Concerning Education*; zitiert nach Hans Scheuerl (Hg.), *Theorien des Spiels*, Weinheim ¹⁰1975, 16–20, hier 17.

⁹¹ Scheuerl, ebd. 8.

⁹² Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen ⁴¹ 1975, 102.

nungen und Selbstdarstellungen wechselseitig. Das Spiel kann deshalb in mannigfacher Weise zum Instrument der psychologischen Diagnostik werden.

Was bis jetzt allgemein vom Spiel gesagt wurde, gilt auch für den besonderen literarischen Umgang mit Fiktionalem. Der Leser wird freigesetzt: Er mag die Texte mit den banalen Redensarten „Was soll das?“ und „Damit kann ich nichts anfangen“ beiseite schieben; vielleicht wird er in ihnen aber auch im Gegenteil uneingeschränkt seine eigene Wirklichkeit ausgesprochen finden. Dazwischen gibt es eine Fülle variierender Lesarten, die nicht allein über den Text Aufschluß geben, sondern vor allem über denjenigen, der sich auf ihn einläßt.

Gegenüber dem meisten, was wir als „Spiel“ bezeichnen, hebt sich die Literatur – und die Kunst überhaupt – aber noch durch ihren inhaltlichen Reichtum ab. Dadurch steigert sich hier das diagnostische Verhältnis zur übrigen Wirklichkeit. „Das Spiel stellt den Erwerb einer Fertigkeit, eine Einübung in einer fiktiven Situation dar, die Kunst den Erwerb der Welt (die Modellierung der Welt) in einer fiktiven Situation. Das Spiel ist ‚quasi-Tätigkeit‘, und die Kunst ‚quasi-Leben‘.“⁹³ Sie beschränkt sich nicht auf die bloße Organisation eines Sonderverhaltens; die gesamten Bestände unserer Wirklichkeit stehen ihr zur Verfügung. Manchmal greift sie nur zum belanglosen Detail, zur flüchtigen Episode, zum skurrilen Sonderfall, zum entlegenen Ereignis, zur begrenzten Szene – manchmal aber auch zur Totalität unserer Lebensorientierung.

So treffen sich zwar Lügengeschichten, Märchen, Wunschphantasien, apokalyptische Bilder, Wundererzählungen u. ä. darin, daß sie alle die Welt des gewohnten Umgangs relativieren; daß der Hörer oder Leser durch sie das System der Geltungen, auf das er im sozialen Handlungszusammenhang nicht verzichten kann, verläßt; aber nicht alle vermögen ihm gleichermaßen ernsthaft und gleichermaßen umfassend andere Perspektiven zu eröffnen.

Deshalb ist es für Menschen und ihre Welt höchst symptomatisch, ob sie über Texte verfügen, die ihnen Distanz gewähren gegenüber dem Druck, dem sie sich sonst nicht entziehen können, und welche Texte dies sind. „Rabbi Chanoch sprach: ‚Das eigentliche Exil Israels in Ägypten war, daß sie es ertragen gelernt hatten.‘“⁹⁴ Schon der Traum einer anderen Welt hätte diesen Zustand aufheben können. Die bestehenden Verhältnisse wären nicht mehr in Selbstverständlichkeit hingenommen worden, falls sich die Vorstellungskraft einem Leben zugewandt hätte, das nicht geknechtet ist.

⁹³ Lotmann, Die Struktur literarischer Texte (s. o. Anm. 89), 109.

⁹⁴ Martin Buber, Die Erzählungen der Chassidim, Zürich 1949, 838.

Die Alternative – selbst als Fiktion – verhilft zu einem neuen Verständnis der realen Lage; wie umgekehrt die Fiktion erst richtig verstehbar ist im Zusammenhang der entgegengesetzten Verhältnisse, in denen sie als kontrafaktischer Entwurf wahrgenommen wird. „Der Leser überwindet sein Bezugsfeld durch die Konstitution des fiktiven Bezugsfeldes, dadurch also, daß er sein Bezugsfeld als Basis der Deutung ins Spiel bringt, daß er es aber deutend aufs Spiel setzt. Weil jede Deutung ihren Ausgangspunkt im Bezugsfeld des Lesers hat, weil sie dieses aber überwindet, heißt deuten auch: das eigene Bezugsfeld durch ein fiktives in Frage stellen.“⁹⁵

Verlässliche Fiktionen

Eine bloße Relativierung alltäglich vorherrschender Perspektiven wird dem Anspruch religiöser Texte – insbesondere der Bibel – freilich noch nicht gerecht. Sie wollen nicht irgendeine „fiktive exotische Position der Kritik“ bieten, wie sie uns schließlich auch durch „die Reiche der ‚edlen Wilden‘ in den Reiseromanen der Aufklärung“⁹⁶ nahegebracht wird, sondern in einem herausragend qualifizierten Sinn „wahren“ Aufschluß über unser Leben geben. Aber Verbindlichkeit und Verpflichtungskraft können ihnen nur zukommen, wenn es ihnen auch ersichtlich gelingt, sich von belangloser Phantasie und illusionärem Schein abzuheben. Empirische, intersubjektiv zwingende Verfahren können dabei selbstverständlich nicht zur Verfügung stehen; denn sie lassen ja die kontrollierbaren Verhältnisse hinter sich, komponieren etwas, was so nicht zuhanden ist. Fiktionale Literatur wird deshalb nur insoweit als „wahr“ verantwortlich, als sie uns *für die uns umgebende Wirklichkeit sensibler macht, unsere vielfältigen Erfahrungen besser integriert, Konsequenzen in unseren Einstellungen und Handlungen zeitigt* und uns damit sagen läßt: Ja, in dieser Geschichte können wir uns begreifen. *Nicht, weil sie unsere Welt abbilden würde* – verstößt sie doch gerade gegen deren Normen; *nicht weil wir in ihr als Gleichnis eine hinter ihr liegende Wirklichkeit ausmachen könnten* – dazu fehlt uns die semantische Brücke; sondern weil *wir in ihr unserer Welt, unserer Geschichte und unserem individuellen Leben eine Identität zusprechen können, die sie anders nicht erhalten.*⁹⁷

⁹⁵ Andereg, Fiktion und Kommunikation (s. o. Anm. 58), 107. Vgl. auch Dorothee Sölle, Realisation. Studien zum Verhältnis von Theologie und Dichtung nach der Aufklärung. Darmstadt 1973, 27–32: Zum Begriff Realisation. (31: „Die Sprache produziert Hoffnungen, die sich aus dem Bestehenden nicht ableiten lassen. Sie enthält religiöse Versprechen.“)

⁹⁶ Hans Blumenberg, Säkularisierung und Selbstbehauptung, Frankfurt a. M. 1974, 190 (Legitimität der Neuzeit – s. o. Anm. 36 –, 123).

⁹⁷ Vgl. Paul Ricoeur, Philosophische und theologische Hermeneutik, in: Ders. / Jünger, Metapher (s. o. Anm. 42), 24–45, vor allem 39 ff. über die „poetische Dimension“ und ihre Bedeutung für den Glauben, über das „Sich-Verstehen-vor-dem-Text“, über die „Einbildungskraft als existentielle Aneignung von Sinn, über ‚Bilder‘ meiner Befreiung“; ders., Symbolik des Bösen (s. o. Anm. 84), 402 ff. über die Verifikation des Mythos.

Aber welchen Texten die Kraft zukommt, den Leser zu einer derartigen Identifikation mit dem Kontrafaktischen zu bewegen, ist nicht allgemeingültig zu bestimmen. Jede der genannten Teilleistungen bringt Subjektivität ins Spiel.

Die Verhandlung eines literarischen Wahrheitsanspruchs wird dadurch ausgelöst, daß der Leser implizit oder ausdrücklich die fundamentale Aussage vernimmt, er könne sich die Fiktion zum Verständnis seiner Wirklichkeit ernsthaft zu eigen machen. Dadurch ist er aufgefordert, zu prüfen, ob er im Erfahrungszusammenhang seiner Lebenswelt diese Aussage zu verifizieren vermag. Eine Methode dafür ist nicht erzwingbar; aber der Leser müßte beantworten können, welche Momente des Textes ihn zur Zustimmung bewegten und welche Momente der außertextuellen Realität er dabei vor Augen hatte (oder gerade jetzt erst zu Gesicht bekam), auch wenn er das eine nicht mit dem anderen zur Deckung bringt. Auf beiden Seiten kann Überschüssiges bleiben. Er liest vielleicht von der Welt, in der es nicht mehr Trauernde und Geknechtete geben wird und in der weder Schuld noch Tod die Gemeinschaft der Menschen zerrütten werden; er nimmt wahr, daß dies für viele nicht nur ein schönes Bild bloßer Phantasie, sondern tröstende und ermutigende Hoffnung war und noch ist; er erkennt, daß auch sein Leben für ihn anders wäre, wenn er es von diesem Text her verstehen könnte. Andererseits aber kann er nicht übersehen, daß die gegenwärtige Realität Widerstand gegen eine unbezweifelt versöhnliche Perspektive leistet; sie erweist sich sperrig, wenn man sie auf eine derartige Zukunft bezieht. Der trostvolle Text kann die Kluft nicht überbrücken; es ist für den Leser nicht absehbar, was wirklich sein wird; und dennoch schließt er vielleicht sein Leben an ihn an und sagt sich – weil er nichts Überzeugenderes zu sagen weiß und zu schweigen ihm noch weniger zumutbar scheint –: Auf diese Zukunft richte ich mich aus; ich glaube, daß ich dann nicht fehlgehe. Damit leistet die Fiktion mehr als nur „Verfremdung“ des primären Bezugfeldes. Ihr Ziel ist jetzt vielmehr darüber hinaus die „Umkehr der Einbildungskraft“, der dann die „Entscheidung für die neue Existenz“ folgen soll.⁹⁸ Zweierlei muß dabei (noch einmal) besonders betont werden:

1. Texte dieser Lebenswelt und fiktionale Texte können nie gemeinsam einen neuen konsistenten Gesamttext bilden. Die Fiktion bleibt hier zwar

⁹⁸ Ders., Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache, in: Ders. / Jünger, Metapher (s. o. Anm. 42), 45–70, hier 70.

nicht total in sich „geschlossen“⁹⁹, sondern erhält für die Orientierung dessen, der sie in religiösem Ernst verwendet, eine bedeutsame Funktion; aber er kann sie nicht in gleichem Sinn real nehmen. Sobald er sich und seine Welt an die Fiktion anschließt, gibt er die sonst gültigen Normen der Wirklichkeit auf (er fikionalisiert sich selbst).

Hier zeigt sich besonders deutlich die eigenartige sprachliche Situation religiösen Glaubens: „Mehr und mehr werden die Anführungszeichen zu einer theologischen Kategorie. Sie signalisieren, daß die Worte ‚anders gemeint sind, daß wir ihrer aber bedürfen, weil die negative Theologie verstummen oder sich in Sehnsucht verwandeln muß. Genaugenommen müßte man die gesamte Theologie in Anführungszeichen setzen (aber nicht nur die christliche und nicht nur die ‚Theologie‘!). Die Beschränkung der Anführungszeichen auf die jeweils im Mittelpunkt stehenden Worte kann nur ein Zeugnis unserer Hilflosigkeit sein.“¹⁰⁰ Die Bestimmung der Texte als fiktional löst deren wörtliche Bedeutung nicht auf, aber verlangt vom Leser, daß er in einer spezifischen Weise mit ihr umgehe.

2. Der Wahrheitsanspruch solcher Texte kann nie argumentativ endgültig eingelöst werden. Die Bewährung der fundamentalen Aussage, daß die Fiktion hilft, das Leben besser zu verstehen und zu bestehen, ist in der Lebensgeschichte immer vorläufig; sie kann biographisch widerlegt werden, wie sie intersubjektiv bestritten wird. Sie ist zum einen abhängig von der Gesamtheit der Erfahrungen des in der Lebenswelt stehenden Individuums,¹⁰¹ zum anderen davon, welche Maßstäbe des vernünftigen Redens über unsere Welt er für sich voraussetzt. Wer nur das empirisch Belegbare, das logisch Schlüssige und das textuell Konsistente für verantwortlich hält, der wird nie Fiktion und nichtfiktionale Realität in dieser Weise zusammennehmen können (höchstens aus dem fiktionalen Text interpretativ Sätze entnehmen, die sich auch in dem Zusammenhang seiner Realität bestätigen lassen – dies ist unbestritten möglich).¹⁰²

⁹⁹ Zur Unterscheidung von „geschlossener“ und „gestörter“ Fiktion vgl. *Anderegg*, Fiktion und Kommunikation (s. o. Anm. 58), vor allem 95 ff.: Die Geschlossenheit des Fiktivtextes, und 115 ff.: Aktualität und Fiktionalität (mit bezeichnenden Schwierigkeiten der Abgrenzung geschlossener und nichtgeschlossener Fiktion).

¹⁰⁰ *Heinz Robert Schlette*, Skeptische Religionsphilosophie. Zur Kritik der Pietät, Freiburg 1972, 93.

¹⁰¹ Vgl. *Bocheński*, Logik der Religion (s. o. Anm. 48), 127 f. „Über die religiöse Hypothese“.

¹⁰² Vgl. dazu *Gabriel*, Fiktion und Wahrheit (s. o. Anm. 6), vor allem 82 ff.: Der Adäquatheitsanspruch der Literatur, 86 ff.: Der Wahrheitsanspruch der Literatur.

Da es bei den Fiktionen des Glaubens mit ihrem dogmatischen Lexem „Gott“ immer um die Totalität unserer Welt geht, kommt vor allem den Grenzsituationen unseres Lebens, denen gegenüber unsere gewohnten Orientierungsschemata ohnehin durcheinander geraten, entscheidende Bedeutung für die Bewährung der Rede zu.¹⁰³ Wir haben darauf zu achten, wie weit wir mit welchen Texten in welcher Gemeinschaft kommen. Dabei richtet sich der Blick nicht nur auf die fundamentalen Fraglichkeiten des individuellen Lebens (Schuld, Einsamkeit, Krankheit, Tod u. ä.), sondern auch auf die Geschichte menschlicher Gemeinschaft, die sich dem nach Sinn Fragenden immer nur fragmentarisch und gebrochen zeigt, außer er greift nach der Fiktion.¹⁰⁴

Bei derartigen prüfenden Erwägungen, welche Texte sich im Zusammenhang unserer Lebenswelt als zuverlässig bewähren, treffen dreierlei Erfahrungen aufeinander:

1. Unmittelbar diejenigen, die der Leser macht, wenn er das Gesagte vernimmt: ob es auf ihn befremdlich wirkt oder ansprechend, zur Gegenrede reizend oder zur Zustimmung, unverständlich oder bedeutungsvoll, in sich konsistent oder brüchig, andere Texte um sich sammelnd oder beziehungslos usw.

2. Die eigenen und fremden Erfahrungen, die andernorts gemacht wurden, aber in die Verhandlung der Gültigkeit dieses Textes eingebracht werden können – sei es, daß sie ihn in seinem Anspruch bestärken, ihm widersprechen oder ihn einfach bedeutungslos werden lassen.

3. Die Erfahrungen, die die Formulierung und die Weitergabe dieses Textes veranlaßt haben mögen; der Blick geht auf Kontexte des Ursprungs und der Wirkungsgeschichte, soweit wir über sie verfügen.

Damit wird das Urteil zwar aus Subjektivität, aber nie aus der Privatheit eines isolierten Individuums hervorgehen. Die nach der Wahrheit fragende Lektüre ist eingelassen in Geschichte und Gemeinschaft. Die Freiheit des Lesers ist von Beliebigkeit weit entfernt.

Die religionskritische Verdächtigung des „Als ob“

Sigmund Freud setzt sich in seiner Schrift „Die Zukunft einer Illusion“ mit zwei Versuchen auseinander, den seines Erachtens unlösbaren Schwierig-

¹⁰³ Auch unter theologischem Interesse verdient Aufmerksamkeit, was *Jean-Paul Sartre* über die „Literatur der äußersten Situationen“ schreibt (Was ist Literatur?, Hamburg 1950 [orig.: Qu'est-ce que la littérature?, Paris 1958], 129–132).

¹⁰⁴ Vgl. die Feststellung *Wilhelm Schappes*, daß Weltgeschichte überhaupt erst in religiöser Fiktion gedacht wurde (In Geschichten verstrickt, Wiesbaden ²1976, 199 ff. über „das volle Wir“).

keiten zu entgehen, die die Frage nach der Beglaubigung des Glaubens aufwirft: erstens „das *Credo quia absurdum* des Kirchenvaters“; aber dieses Eingeständnis des Vernunftverzichts ist „nur als Selbstbekenntnis interessant, als Machtspruch ist es ohne Verbindlichkeit“; den zweiten Versuch sieht er in der „*Philosophie des ‚Als ob‘*“, die es rechtfertigt, daß Menschen „aus mannigfachen praktischen Motiven“ nach Fiktionen greifen.¹⁰⁵ Es ist unserem Zusammenhang notwendig, diese Ausführungen Freuds genauer wahrzunehmen, denn er scheint gerade gegen die Interpretation anzugehen, die hier als verantwortbar ausgegeben wird. Der Fiktion sieht der Mensch „alle seine gewöhnlichen Tätigkeiten“ entgegengesetzt; um so wunderlicher ist es, daß er gerade zu ihr greift, wenn es um die „Behandlung seiner wichtigsten Interessen“ geht, nämlich bei den Fragen der Religion.¹⁰⁶

Ein ursprüngliches Verhalten kann dies nach Freud nicht sein, denn ein unverbildetes Bewußtsein wird sich auf eine derart zwiespältige Beziehung zur Wirklichkeit nicht einlassen können. Hier müssen sich schon besondere taktische Absichten mit unredlichen „Künsten der Philosophie“¹⁰⁷ verbinden. Dann aber ist das Festhalten an der Fiktion anders einzuschätzen als die allgemein verbreitete religiöse Illusion, die sich auf die „Erfüllungen der ältesten, stärksten, dringendsten Wünsche der Menschheit“¹⁰⁸ richtet und dabei die Maßstäbe für die Wirklichkeit verloren hat. Das Denken „als ob“ ist sich gerade der Differenz von Vorstellung und Realität bewußt, verwendet aber das illusionäre Material weiter. Dies geschieht bei den religiösen Lehren „wegen ihrer unvergleichlichen Wichtigkeit für die Aufrechterhaltung der menschlichen Gesellschaft“.¹⁰⁹

Damit wird deutlich, daß hinter den Fiktionen nach Freud gar kein Glaube stehen kann, der sich noch auf sie oder über sie hinaus auf eine transzendente Wirklichkeit richten wollte. Das „Als ob“ gilt nicht nur der scheinbaren Realität des Fiktiven, sondern vor allem dem Schein-Verhalten der Menschen, die ihr tatsächliches Denken nicht mitteilen („Sie werden Fiktionen geheißen, aber aus mannigfachen praktischen Motiven müßten wir uns benehmen, ‚als ob‘ wir an diese Fiktionen glaubten“¹¹⁰).

Inwieweit eine derartige Mitteilungspraxis auch in der gegenwärtigen religiösen Situation gegeben ist, wäre zu prüfen. Der Verdacht und die

¹⁰⁵ *Sigmund Freud*, Die Zukunft einer Illusion; in: Gesammelte Werke, XIV, hg. von Anna Freud u. a., London / Frankfurt a. M. 1948, 323–380, hier 351.

¹⁰⁶ Ebd.

¹⁰⁷ Ebd.

¹⁰⁸ Ebd. 352.

¹⁰⁹ Ebd. 351.

¹¹⁰ Ebd. (Hervorhebungen von mir.)

Kritik Freuds müssen nicht gegenstandslos sein. Fiktionen können beibehalten werden, nur um nicht zur Sprache kommen zu lassen, wie wenig unsere Wirklichkeit noch den überlieferten Vorstellungen und Erwartungen entspricht und wie schwach das Band ist, das die gemeinsame Welt zusammenhält. Fiktionen können so zu Modellen werden, die „zur Abkehr von den Problemen der Wirklichkeit führen, zum Selbstzweck, zur Kompensation und zum Eskapismus entarten oder als Mittel zur Täuschung und zur Verschleierung realer Sachverhalte eingesetzt werden“.¹¹¹ Davon muß man aber diejenige fiktionale Rede unterscheiden, der es nicht um taktischen Schein, sondern um die Verarbeitung von Erfahrung geht.

Freilich ist auch diese nicht jeglichem Argwohn enthoben, wenn sie eine sinnvolle Welt erstellt, die in dieser Gestalt außerhalb der Texte nicht vorfindbar ist. Wer ihr apodiktisch entgegenhält: „Die wissenschaftliche Arbeit ist aber für uns der einzige Weg, der zur Kenntnis der Realität außer uns führen kann“,¹¹² der wird sie trotz ihrer entgegengesetzten Absichten zu den „Unaufrichtigkeiten und intellektuellen Unarten“ des religiösen Bewußtseins rechnen.¹¹³ Er wird ihr jedoch auch dann nicht vorhalten können, daß sie von ihrem Verhältnis zur Wirklichkeit absehe und sich jeglicher Form der Bewährung entziehe.

¹¹¹ *Landwehr*, Text und Fiktion (s. o. Anm. 75), 192.

¹¹² *Freud*, die Zukunft einer Illusion (s. o. Anm. 105), 354.

¹¹³ Ebd. 355.

4. Mythische Lesarten

In diesem vierten Kapitel scheint sich der Abstand zu unseren alltäglichen Handlungs- und Verständigungserfordernissen, von denen im ersten die Rede war, noch weiter zu vergrößern. „Der Begriff des Mythos ist nämlich für uns Heutige mit einigen Bedeutungsnuancen verbunden, die uns einladen, ihm einen Platz weit von unseren Lebenserfahrungen entfernt anzuweisen, sei es in unvordenklicher Frühzeit, sei es in einer exotischen Kultur.“¹ Was wir als „mythisch“ bezeichnen, hat zunächst einmal unsere Favorisierung des aufgeklärten Bewußtseins gegen sich. Die Anwendung dieser religions- und kulturgeschichtlichen Kategorie zur Differenzierung unterschiedlicher Weltauslegungen ist selbst schon eine Absage an den Mythos; denn er wird dabei ausdrücklich von anderem abgehoben und kann somit nicht mehr die unbefangene und umgreifende Orientierung vermitteln. Das Reden über den Mythos verabschiedet ihn, selbst wenn es im selben Zuge versucht, ihn wieder aufzuwerten. Er erscheint dabei jedenfalls als etwas, was der besonderen Rechtfertigung und Würdigung bedarf. Aber unter den zahlreichen Problemen, mit denen wir es bei der religiösen Verständigung über unsere Welt zu tun bekommen können, legt sich die Auseinandersetzung mit den Mythen zunächst nicht als besonders dringlich nahe. Doch bei größerer Aufmerksamkeit zeigt sich, wie sehr religiöser Glaube immer wieder darauf aus ist, sich in einem bestimmten Verhältnis zu mythischer Rede zu behaupten. Zwar wechselt das Bedürfnis nach Annäherung oder Distanz, aber dieser Bezugspunkt bleibt im Bemühen um das angemessene Selbstverständnis und die überzeugende Selbstdarstellung des Glaubens konstant im Spiel. Nur unter diesem Aspekt wenden sich die folgenden Erörterungen dem Mythos zu. Ihnen liegt also primär weder an dessen entlegenen kulturellen Leistungen noch an den mannigfachen Theorien über ihn von der antiken Philosophie bis zur modernen Ethnologie; von all dem soll nur soweit die Rede sein, wie es hilft, die gegenwärtige Situation religiöser Verständigung zu beleuchten.²

¹ *Harald Weinrich*, *Erzählstrukturen des Mythos*, in: Ders., *Literatur für Leser. Essays und Aufsätze zur Literaturwissenschaft*, Stuttgart 1971, 137–149, hier 137.

² Zur Einführung in die Theorien des Mythos vgl. *Karl Kerényi* (Hg.), *Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos*, Darmstadt 1976; Franz Schupp, *Mythos und Religion*, Düsseldorf 1976.

4.1 Beunruhigende Nachbarschaft

Am Anfang der Abgrenzungen, Erörterungen und Verlegenheiten steht nicht die Frage, welche Texte man als „Mythen“ ansehen sollte, sondern welche man als zuverlässiges Wort nehmen könne. Die Auseinandersetzungen werden dabei um so dringlicher, je mehr sich die konkurrierenden Mitteilungen in ihren Inhalten oder Funktionen ähneln. Wenn hier wie dort Erzählungen zu hören sind von Gott oder Göttern, von der Entstehung der Welt und ihrem Geschick, von himmlischen Wesen und wunderbaren Ereignissen, von dem Elend der Menschen und ihrer Erlösung; wenn hier wie dort sich an solche Erzählungen Wünsche und Hoffnungen, Trost und Ermutigung anschließen – dann mag es darüber hinaus noch zahlreiche und gravierende Unterschiede geben, es bleibt zunächst aber offen, wie diese angesichts der Gemeinsamkeiten von den Hörern und Lesern gewichtet werden. Niemand kann von vornherein und allgemeingültig sagen, daß es etwas „wesentlich“ anderes ausmache, ob man von einem oder mehreren Göttern rede, von einer einmaligen oder häufigeren irdischen Existenz des Menschen, von Wundern im Zusammenhang historischer Ereignisse oder von solchen ohne geschichtlichen Bezug, von einem bunt ausgemalten jenseitigen Leben oder einem zurückhaltend angedeuteten usw. Je nach der eigenen Überzeugungsgrundlage und den taktischen Interessen dessen, der die religiösen Mitteilungen bewertet, können die Zuordnungen und Abgrenzungen zum „Mythos“ anders ausfallen. Wo der eine die Gegensätze als fundamental nimmt, sieht der andere vor allem die Gemeinsamkeiten.

Anschluß und Abwehr

Wenn Paulus mit seiner Botschaft in Athen vor die Griechen tritt, muß er gewärtig sein, daß man ihn für einen „Verkünder fremder Götter“ (Apg 17,18) – oder wenigstens eines fremden Gottes – hält. Für die Sprache, die von „Gott“ problemlos einen Plural bilden kann, ist der Monotheismus nur ein Spezialfall religiöser Rede, die sich ebenso leicht polytheistisch formulieren läßt. Dem Apostel ist diese linguistische Basis hier nicht Ärgernis, sondern günstige Gelegenheit: Er nimmt den „unbekannten Gott“ des heidnischen Pantheons aus seiner polytheistischen Umgebung und identifiziert ihn mit dem Gott Israels (17,23).³ Aber damit bestätigt er auf seine Weise, daß

³ Dabei nimmt Paulus eine Zweideutigkeit seiner Rede in Kauf, denn ihm geht es um „den unbekanntem Gott“, während sich der zitierte Text seiner polytheistischen Voraussetzung gemäß auf „einen unbekanntem Gott“ bezieht. Deshalb fährt Paulus auch in zurückhaltend neutrischer Formulierung fort: „Was ihr verehrt, ohne *es* zu kennen, *das* verkündige ich euch“ (statt: „Den ihr verehrt, ohne *ihn* zu kennen, *den* verkündige ich euch“). – Für die Einschätzung dieses von der Apostelgeschichte erzählten Anschlußverfahrens ist darüber hinaus (nicht nur in historisch-kritischer Perspektive) noch bedeutsam, daß bereits *Hieronymus* behauptet, es habe keine derartige singularische Altarwidmung in Athen gegeben, sondern lediglich eine im Plural (vgl. *Ernst Haenchen*, *Apostelgeschichte*, Göttingen ⁶1968, 458 f., Anmerkung 6).

es möglich ist, die verschiedenen religiösen Welten trotz ihrer Rivalität miteinander zu verzahnen. Die Athener erscheinen hier auch in der Wertung des Juden als gottesfürchtig (deisidaimonésteroi Apg 17,22); die Mächte, die sie verehren, sind nicht einfach „nichtige Götzen“ wie an anderer Stelle der Apostelgeschichte (14,15) Zeus und Hermes.⁴ Die mangelnde Präzision des „unbekannten Gottes“ hat es erlaubt, die Konsequenz zu ziehen, die rein sprachlich immer nahe liegt: die Texte von Gott eingebettet zu sehen in die größere Gruppe der Texte von Göttern.

Schließlich bestätigt aber auch jede Form der Distanzierung zunächst einmal die Gemeinsamkeit, die prinzipiell mögliche Vertauschbarkeit der einen Seite mit der anderen. In der wechselseitigen Befehdung der christlichen und der heidnischen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte führte dies gelegentlich sogar bis zur Gleichheit der Argumente. In einem „unerfreulichen polemischen Zirkel“⁵ hielt man jeweils der anderen Front entgegen, daß sie nur „leere Mythen“ verbreite; daß sie ihre Geschichten nur deshalb auf eine wertvollere Wahrheit hin interpretiere, weil sie sich der vordergründigen Unvernunft und Unmoral schäme; daß sie aber, wäre sie nur ehrlich, auf solche verfälschenden Allegorisierungen verzichten und die Nichtigkeit ihres Glaubens eingestehen müßte. Gewiß ist eine derart sterile Apologetik nicht die einzige Möglichkeit, sich im Disput zu behaupten; aber sie steht hier auch nicht als ein Beispiel überzeugender Konfrontation, sondern als ein Beleg für die mögliche Nähe der Textgruppen, die sich gerade voneinander absondern und in ihrer unvertauschbaren Eigenart profilieren wollen. Daß in diesem Zusammenhang der Vorwurf der Verbreitung von „Mythen“ als Instrument des Selbstschutzes und zugleich als Symptom der verfahrenen Argumentation erscheint, ist bezeichnend für die Verlegenheiten dieses topographischen Abgrenzungsversuchs.

Man könnte unter diesem Gesichtspunkt die ganze Kirchengeschichte sichten; immer wieder stieße man auf die Notwendigkeit der christlichen Verkündigung, ihr Verhältnis zu den Texten zu bestimmen, von denen sie sich abheben muß, gerade weil sie nicht völlig von ihnen geschieden sein kann. Dabei legen sich im Wechsel der Jahrhunderte andere kulturelle Konfrontationen nahe als die zur antiken Götterwelt, sei es in der Berührung mit weiteren Religionen, sei es aber auch in der Auseinandersetzung

⁴ Vgl. auch *Tertullian*, Adv. Marc. I 9: „Ich finde ganz unbekanntes Göttern Altäre errichtet, aber das ist attischer Götzendienst“ (zit. nach *Haenchen*, ebd.).

⁵ *Gustav Stählin* in: ThWNT IV, 799 (Artikel „mýthos“).

mit verschiedenen Formen eigener Volksmythologie unter dem Stichwort „Aberglaube“. Dennoch werden die religiösen Verwandtschaften und Benachbarungen des antiken Ursprungs letztlich nicht als antiquierte Beziehungen völlig beiseite gelegt. Die dort gestiftete „drängende Vergleichsfrage“⁶ bleibt den späteren Verhandlungen von Glaube und Religion in den verschiedenartigen Modifikationen gegenwärtig.

Die Schicksalsgemeinschaft gegenüber der Religionskritik

Schon der Vorsokratiker Xenophanes hat die religiöse Rede auf die menschliche Einbildungskraft bezogen: „Doch wenn die Ochsen und Rosse und Löwen Hände hätten oder malen könnten mit ihren Händen und Werke bilden wie die Menschen, würden die Rosse roßähnliche, die Ochsen ochsenähnliche Göttergestalten malen und solche Körper bilden, wie jede Art gerade selbst ihre Form hätte.“ – „Und das Genaue freilich erblickte kein Mensch und es wird auch nie jemand sein, der es weiß (erblickt hat) in bezug auf die Götter und alle Dinge, die ich nur immer erwähne; denn selbst wenn es einem im höchsten Maß gelänge, ein Vollendetes auszusprechen, so hat er selbst trotzdem kein Wissen davon: Schein (meinen) haftet an allem.“⁷ Damit wurde eine kritische Beurteilung religiöser Aussagen eröffnet, der sich auch die christliche Verkündigung nicht entziehen konnte, sobald die entsprechenden gesellschaftlichen Voraussetzungen gegeben waren, die Kirche also nicht mehr über das weltanschauliche Deutungsmonopol verfügte. Glaube wurde dem Wissen entgegengesetzt, geriet auf die Seite von Phantasie und Wunsch. Das unbefangene religiöse Bewußtsein wurde nur noch für ein bestimmtes Stadium der geschichtlichen oder biographischen Entwicklung als legitim anerkannt; selbst die reflektierteren Formen (Auguste Comte spricht von der „theologischen Philosophie“) gehören dann in den Bereich „unserer ersten, individuellen oder sozialen, Kindheit“.⁸ In einer solchen Sicht religionskritischer Aufklärung bleibt kein Platz für eine grundsätzliche Scheidung des biblischen Glaubens und seiner Vorstellungen von dem übrigen, in mythischem Bewußtsein befangenen religiösen Denken.

Seinem Wesen nach ist dem erwachsenen Menschen hier der Weg der Vernunft vorgeschrieben (der er „einen immer ausgesprocheneren Vorrang

⁶ *Hugo Rahner*, Griechische Mythen in christlicher Deutung, Zürich ³1966, 21.

⁷ *Hermann Diels*, Die Fragmente der Vorsokratiker. Griech. u. dt., hg. von Walther Kranz, Bd. 1, Berlin 1992 (Nachdr. von ⁶1951): Xenophanes B 15 und B 34 (ohne textkritische Kennzeichnungen).

⁸ *Auguste Comte*, Soziologie I, Jena 1907 (orig.: Cours de philosophie positive III, Paris 1838), 503.

vor der Einbildungskraft einzuräumen“ hat), „obgleich die Macht der früheren Gewohnheiten, die bisher keine vernünftige Erziehung hinreichend bekämpft hat, ihn ohne Zweifel oft in die vorübergehende Erneuerung seiner ersten Illusionen hat zurückfallen lassen müssen“⁹. Diese pauschalierende Einschätzung mag dem christlichen Glauben angemessen sein oder nicht, sie weist ihm auf jeden Fall zunächst einmal einen mit allen antiquierten Göttergeschichten gemeinsamen Ort zu. Die Umgebung, in der er sich als glaubwürdig ausweisen muß, steht ihm nicht mehr frei.

Auch Ludwig Feuerbach, der der Einbildungskraft eine größere Bedeutung für die Interpretation menschlicher Wirklichkeit zuspricht als Comte, läßt keinen fundamentalen Unterschied zwischen den heidnischen Mythen und den Zeugnissen des christlichen Glaubens zu: „Die Heiden haben ihre Götter ebensogut für wirkliche Wesen gehalten, haben ihnen Hekatomben von Stieren, haben ihnen sogar das Leben, sei es nun ihr eigenes, oder das anderer Menschen, aufgeopfert, und doch gestehen jetzt die Christen, daß diese Götter nur selbstgeschaffene, einge bildete Wesen waren. Was die Gegenwart für Wirklichkeit hält, das erkennt die Zukunft für Phantasie, für Einbildung. Es wird eine Zeit kommen, wo es ebenso allgemein anerkannt sein wird, daß die Gegenstände der christlichen Religion nur Einbildung waren, als es jetzt allgemein von den Göttern des Heidentums anerkannt ist.“¹⁰ Wie weit diese Aussagen zutreffen, kann hier dahingestellt bleiben; Beachtung verdient, daß das Gegenargument, es gebe einen nennenswerten funktionalen Unterschied zwischen den Religionen, mit dem Hinweis auf denselben Gültigkeitsanspruch von christlichen Glaubenszeugnissen und außerbiblischen antiken Mythen bestritten wird. Hier wie dort wende sich der Mensch ehrfürchtig den von ihm selbst projizierten Bildern zu. Wenn man sich in die „klassischen Zeiten“ versetzt, bekomme man das Christentum neben den übrigen Religionen „als ein denkwürdiges Objekt“ zu Gesicht; aber aus dem Zusammenhang ihres Ursprungs herausgenommen, gehöre es „vor das Forum der Komik oder Satire“¹¹. Das Christentum weigere sich, die notwendige Abfolge geistesgeschichtlicher Phasen von der Mythologie über die spekulative Religionsphilosophie zur Anthropologie – anzuerkennen; sie habe mit fortschreitender Geschichte „das kindliche Wesen der Menschheit“ zum infantilen „Götzendienst“ verkehrt.¹²

Dieser genetischen Rückbindung jeglichen religiösen Glaubens an die

⁹ Ebd. 502 f.

¹⁰ *Ludwig Feuerbach*, Vorlesungen über das Wesen der Religion, in: *Gesammelte Werke VI*, hg. von Werner Schuffenhauer, Berlin 1967, 219 f.

¹¹ *Ders.*, Das Wesen des Christentums, in: *Gesammelte Werke V*, hg. von Werner Schuffenhauer, Berlin 1973, 6.

¹² Ebd. 47

Einbildungskraft gibt Marx die ökonomische, Freud die psychologische Begründung. Ideologiekritik schließt für sie die radikale Entlarvung der religiös bejahten Wirklichkeit als eines illusionären Scheins ein. Die Unterschiede, auf die die christliche Verkündigung in ihrem Wahrheitsanspruch gegenüber den anderen Religionen Wert legen muß, werden dann belanglos. Freud spricht unbefangen von der Hinwendung der Menschen zu den „Göttern“, wo er selbstverständlich auch den monotheistischen Glauben im Blick hat;¹³ beiläufig und ohne sachliche Konsequenzen korrigiert er sich, als er von den Eigenschaften „der göttlichen Wesen“ spricht: „Oder vielmehr des einen göttlichen Wesens, zu dem sich in unserer Kultur alle Götter der Vorzeiten verdichtet haben“.¹⁴

Ein derartiger religionskritischer Zusammenschluß von gegenwärtig bezeugtem Glauben und abgelegten Mythen beschränkt sich nicht auf den unmittelbaren Einflußbereich dieser literarisch anspruchsvollen Publikationen. Zum einen gehen ihnen schon entsprechende Überzeugungen, Bewertungsneigungen und Erkenntnisinteressen voraus, die ihnen überhaupt erst ein angemessenes Gehör verschaffen; zum anderen folgen der Religionskritik mannigfache Popularisierungen, die das öffentliche Bewußtsein verändern. Die Verständigung über den religiösen Glauben kommt an dieser zugemuteten Liaison mit befremdlich fernen Geschichten nicht vorbei.

Alltagsbewußtsein und religiöse Extravaganz

Daß biblische Erzählungen für heutige Leser einer anderen Welt angehören können als der ihrer üblichen Handlungsorientierung, wurde mit den entsprechenden Konsequenzen schon in dem vorausgehenden Kapitel unter der Kategorie der Fiktionalität erörtert. Nun aber kommt als weiterer Aspekt die besondere Nähe zu solchen religiösen Texten, die allgemein als fremd und abgetan gelten, hinzu.

Auch derjenige, der nicht in grundsätzlicher religionskritischer Negation alles Reden von Gott als überholt einschätzen will, wird dennoch die Erschaffung der Welt in sieben Tagen, die Überreichung der Gebotstafeln auf dem Sinai, den Stillstand der Sonne über Gibeon, die Verwandlung von Wasser in Wein, die Rückkehr Verstorbener aus dem Grab und vieles andere mehr zunächst einmal in ähnlicher Weise aus dem Bestand der ihm glaubwürdigen Fakten heraushalten wie die Orakelsprüche des Apollo,

¹³ So fällt z.B. die synkretistische Unstimmigkeit auf, wenn Freud sagt, daß der Mensch den Naturkräften „Vatercharakter“ gebe und sie zu „Göttern“ mache (Die Zukunft einer Illusion, Gesammelte Werke XIV, London / Frankfurt a. M. 1948, 323–380, hier 339).

¹⁴ Ebd. 341.

die Heilungswunder des Asklepios, die Macht des Poseidon über die Meere u. ä. Dabei wäre es zu oberflächlich, wollte man dieser Einschätzung nur entgegenhalten, daß sie schwerwiegende und naheliegende Unterschiede übersehe; daß sie noch nicht über die differenzierende Lektüre biblischer Texte verfüge, um die man sich heute schon vom Religionsunterricht der Grundschule an bemühe; daß es überhaupt nicht in allen Textgattungen in gleicher Hinsicht um die Frage nach dem Faktischen gehen könne. All dies, was bei solcher Einrede erwartet würde, wäre schon die Aufarbeitung der grundsätzlicheren Erfahrung, daß in den biblischen Texten der eminente *Anspruch, ernst genommen zu werden*, hie und da und immer wieder verbunden ist mit der *Mitteilung absonderlicher Begebenheiten*. Dazu nötigen andere literarische Fiktionen den Leser (trotz aller Interpretationserfordernisse) gerade nicht, wenn er weiß, daß sie von vornherein im Freiheitsraum spielerischer Entwürfe standen; daß sie nie die Geltung hatten, die diese religiösen Erzählungen in ihrem ursprünglichen literarischen und sozialen Zusammenhang beanspruchen. Poesie ist nie in gleichem Sinn „erledigt“ und „überholt“, wie es biblische und außerbiblische Geschichten mit ihren unwahrscheinlichen Ereignissen sein können. Je mehr man betont, daß man diese Texte doch heute selbstverständlich nicht mehr als historische oder naturkundliche Zeugnisse ansehe, sie demnach auch nicht mehr den entsprechenden Konkurrenzen aussetze, desto deutlicher unterstreicht man damit gerade das Distanzierungsgeschick, das ihnen widerfahren ist und das dem Bewußtsein derer, die sie neu zu verstehen haben, gegenwärtig bleibt. Interpretation biblischer Texte schließt eine *Entlastung von zugemuteter Befremdlichkeit* mit ein. (Nie wird uns etwa beim Umgang mit Märchen, Sagen u. ä. so häufig die Bemerkung begegnen, daß sie „nicht wörtlich zu nehmen“ seien, wie dies immer wieder der biblischen Lektüre erläuternd beigegeben wird.)

Das Bedürfnis solcher Befreiung von Elementen, die unseren Maßstäben der Wahrscheinlichkeit entgegenstehen, liegt dem hermeneutischen Programm der Entmythologisierung zugrunde. Die dabei immer wiederkehrenden Berufungen auf „den modernen Menschen“, „die moderne Weltanschauung“ und das, was „wir heute“ noch als glaubwürdig annehmen können,¹⁵ zeigt, wie global hier der Zugriff der Auslegung ist, wie wenig die

¹⁵ Man vgl. etwa *Rudolf Bultmann*, *Jesus Christus und die Mythologie* (1958), in: *Ders. Glauben und Verstehen IV*, Tübingen 1965, 141–189, hier 147: „Der moderne Mensch kann diese mythologischen Vorstellungen (...) nicht mehr annehmen.“ Ebd. 156: „Es stimmt natürlich, daß für die Entmythologisierung die moderne Weltanschauung als ein Kriterium gilt.“ *Herbert Braun*, *Jesus. Der Mann aus Nazareth und seine Zeit*, Stuttgart 1969, 157: „Wir heute können nun zwar genauso wie die alten Christen von der Autorität eines Wortes oder einer Verhaltensweise Jesu überzeugt werden. Wir sind heute aber nicht mehr imstande, solche unsere Überzeugung in den religiösen und weltanschaulichen Formen des Neuen Testamentes auszudrücken.“

damit gegebenen Versprechungen und Erwartungen in wissenschaftlicher Methode eingelöst werden können und wie nahe dieses Unterfangen den populären Formen der Verabschiedung überholter Vorstellungen steht, auch wenn es auf einem hohen Niveau reflektiert und von pastoraler Verantwortlichkeit gegenüber dem Anspruch des biblischen Wortes durchdrungen ist. Die verstehende Aneignung setzt hier voraus, daß einiges beiseite geräumt wird, das früher gültig war. „Trotz seiner nachdrücklichen Versicherung, es gehe ihm nicht darum, den Mythos zu eliminieren, sondern darum, ihn zu interpretieren, handelt es sich bei Bultmann doch um eine Interpretation, die die ‚mythische‘ Form abstreift, indem sie sie als Ausdruck eines auch unmythologisch darzustellenden Selbstverständnisses auffaßt.“¹⁶ Da aber andererseits die Texte hierbei nicht völlig ausgetauscht werden sollen, transportiert die Verkündigung nach wie vor auch die Stücke noch mit sich, die derart durchgestrichen worden sind. Das für das „moderne Bewußtsein“ Absonderliche bleibt im Spiel, mit der Markierung „mythisch“ der Zumutung entkleidet und ertragbar gemacht. Aber nichts schließt aus, daß es für Leser und Hörer möglicherweise bei der Einschätzung der Texte dominiert und vor allem deren Abstand zur eigenen Welt ins Bewußtsein ruft.

Eine nur interpretatorische Elimination der überholten Vorstellungen – falls sie überhaupt konsequent durchführbar ist¹⁷ – beseitigt nicht die beunruhigende Nachbarschaft biblischer und außerbiblischer religiöser Mitteilungen, sondern legt sie gerade immer wieder nahe. Denn was aus der verbindlichen Wirklichkeitsauslegung herausgenommen wird, muß – im Unterschied zu dem, was nach wie vor gültig bleibt – ganz aus der kulturellen Umgebung seiner Herkunft verständlich gemacht werden. Die Extravaganz des Biblischen wird uns damit in doppelter Weise vor Augen geführt: zum einen durch ihre eigenen Abweichungen von unserer Erfahrungswelt, zum anderen aber durch ihre nahe Beziehung zu den uns noch fremder anmuten-

¹⁶ *Wolfhart Pannenberg*, *Christentum und Mythos. Späthorizonte des Mythos in biblischer und christlicher Überlieferung*, Gütersloh 1972 (und in: Manfred Fuhrmann [Hg.], *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, München 1971, 473–525), 18.

¹⁷ Bezeichnenderweise muß sich *Bultmann* mit dem Einwand auseinandersetzen, „man könne die Entmythologisierung nicht konsequent durchführen, da wir ja, wenn die Botschaft des Neuen Testaments überhaupt beibehalten werden soll, von Gott als dem Handelnden sprechen müssen. In solcher Rede bleibe ein mythologischer Rest“ (*Jesus Christus und die Mythologie* – s.o. Anm. 15 –, 172).

den Zeugnissen antiker Religiosität. Biblische Verkündigung hat sich damit nicht nur unter den konkurrierenden Sinnangeboten unserer Gegenwart zu behaupten, sondern auch angesichts der Vorstellungen und Geschichten, die sich von unserer Welt schon längst abgelöst haben. Eine Verständigung über den Glauben muß diese mit in ihre Verhandlungen einbeziehen. Das Interesse ist dabei nicht primär historisch-kritisch an Traditionsgeschichte orientiert, sondern hermeneutisch an dem *Verhältnis von Destruktion und Aneignung bei der Interpretation vergangener religiöser Geltungen*. Das Stichwort „Mythos“ drängt sich als ein Kristallisationspunkt dieser Auseinandersetzungen auf; das wird auch der zugestehen, der dies für ein terminologisches Mißgeschick hält.¹⁸

4.2 Oppositionen in taktischer und analytischer Absicht

Bei der Rede vom „Mythos“ steigern sich die Schwierigkeiten, die schon mit dem unpräzisen Wort „Religion“ gegeben sind. Zunächst liegt in beiden Fällen nicht einfach nur ein lässiger Sprachgebrauch vor, den man leicht durch eine klärende terminologische Regelung beseitigen könnte; hinter den wechselnden Bedeutungsabgrenzungen stehen vielfach Selbstwertprobleme: Man will die eigene Sache nicht mit diesem oder jenem Phänomen zusammenbenannt wissen, versucht sie auszuzeichnen, das andere vielleicht gerade durch besondere „Einschüchterungsvokabeln“ fernzuhalten. „Religion“ steht dann etwa – „in ihrem wahren Wesen“ – gegen „Aberglaube“, „Götzendienst“, „Ideologie“ usw.; ein andermal auch – wie in dialektischer Theologie – als menschliche Sinnkonstruktion *auf deren Seite* gegen den von Gott gewirkten „Glauben“; schließlich mag „Religion“ so umfassend verstanden werden, daß jegliche Selbstausslegung des Menschen in seiner Wirklichkeit darunter gefaßt werden kann, oder so eng, daß in ihr die Verehrung göttlicher Mächte unabdingbar ist – je nach der Definition verschiebt sich die Umgebung.

Während aber für „Religion“ durch die Umgangssprache wenigstens einigermaßen eine konventionelle Bedeutung gesichert ist, so daß wir leicht aufzählen können, welche kulturellen Gebilde im allgemeinen dazugerechnet werden, fällt diese hilfreiche und nötigende Gewohnheit einer populären öffentlichen Sprachpraxis beim Stichwort „Mythos“ aus. Manchmal hat dies den Vorteil, daß man dann um so unbelasteter zu neuen terminologischen Vereinbarungen kommen kann; aber dazu ist „Mythos“ doch wiederum schon zu sehr in die bildungssprachliche Verhandlung religiöser Geltungen hineingezogen und hat damit Anteil an der neuzeitlichen Positionenvielfalt.

¹⁸ Vgl. die Einwände von *Pannenberg*, *Christentum und Mythos* (s. o. Anm. 16), etwa 13.

Dies macht derartige Begriffe zu gefährlichen Instrumenten, wenn es darum geht, in wissenschaftlicher Exaktheit Sachverhalte zu erfassen, aber zu aufschlußreichen Symptomen der Kontroversen und Verständigungsbemühungen, bei denen man nach ihnen greift.

Wer etwas als „mythisch“ bezeichnet, trägt dementsprechend grundlegende Unterscheidungslinien in seine Welt ein. Zunächst hebt er das so Benannte selbstverständlich von all dem ab, auf das er dieses Wort nicht angewandt wissen will (also etwa auch von seiner Schreibmaschine, der Tankstelle und den Urlaubsplänen); aber er sieht sich deshalb noch nicht veranlaßt, diese Elemente in ihrer alltäglichen Selbstverständlichkeit ausdrücklich als „unmythische“ Realität anzusprechen. Eine derartige Opposition rückt besondere dominierende Aspekte in den Blick.

„Wissenschaftliches“ und erledigtes Weltbild

Vielfach ist die Ausgrenzung des Mythos bedingt durch die beeindruckende Geltung wissenschaftlich erschlossener Wirklichkeit. Vor allem den Naturwissenschaften kommt aufgrund ihrer exakten intersubjektiven Kontrollierbarkeit und ihrer technischen Fruchtbarkeit eine öffentliche Anerkennung zu, die weit über den Anspruch und die Bewährung dieser Wissenschaften selbst hinausreicht. Obwohl die Teilnahme an deren Forschungsarbeiten eine Kompetenz verlangt, über die nur Spezialisten verfügen, wird vom „modernen Menschen“ gesagt, daß sein „Denken von der Naturwissenschaft her geformt wird“.¹⁹ Dies ist gewiß keine hinreichende Bestimmung der öffentlichen Überzeugungen; aber es verweist auf die Instanz, der gegenüber man in seinem Bewußtsein möglichst wenig Belastungen empfinden möchte. Die Absage an den „Mythos“ ist demnach in solchem Zusammenhang die grundsätzliche Erklärung, daß man nicht an Elementen festhalten wolle, die durch entgegenstehende naturwissenschaftliche Fragen und Antworten angefochten werden könnten.

Da diese Abhebung des „Mythischen“ von dem, was bei der Geltung des „wissenschaftlichen Weltbildes“ noch verantwortbare Rede sein soll, nur eine „good-will“-Bezeugung der religiösen Seite ist, hat sie es auch weitgehend selbst in der Hand, die erleichternde Opposition zu konkretisieren. Eine besondere Bedeutung erhielt dabei durch Bultmann die räumliche Struktur der Welt. Auf der einen Seite steht die vorwissenschaftliche Vor-

¹⁹ Bultmann, Jesus Christus und die Mythologie (s. o. Anm. 15), 157.

stellung einer „dreistöckigen“ Gliederung des Universums²⁰ – der Bereich des Menschen umgriffen von Unterwelt und himmlischem Jenseits – auf der anderen Seite die kontinuierliche Erstreckung der räumlichen Dimensionen, in die keine herausragenden Zentren oder religiös qualifizierten Sphären eingetragen sind.

Daß diese Grenze eine solche Aufmerksamkeit bei der Verhandlung religiöser Geltungen fand, mag zunächst vielleicht verwundern, ist doch der biblische Glaube vor allem auf die geschichtliche Her- und Zukunft ausgerichtet. Aber erstens erleichtert dies gerade die Distanzierung von den räumlichen Strukturen religiöser Weltvertextung; zweitens läßt sich hier besonders anschaulich und popularisierbar die Bindung an eine anthropomorphe Weltauslegung durchschneiden: In der empirisch durchschreitbaren Wirklichkeit – wie entfernt oben oder unten man sie sich auch vorstellen mag – wird es somit keine Regionen mehr geben, in denen noch je wissenschaftliche Erkenntnisse oder auch nur Hypothesen in Rivalität zu den Aussagen des Glaubens geraten könnten.

Zu Recht ist dazu vermerkt worden, daß eine derartige Entmythologisierung darauf ausgerichtet ist, „Wissenschaft und Glauben nach Möglichkeit sauber auseinanderzuhalten, so daß sie gegeneinander immun werden“²¹. Man mag dies als eine dogmatische Taktik, sich der Widerlegbarkeit zu entziehen, diskriminieren,²² oder als einen Beleg für die Selbstbescheidung des Glaubens ausgeben („Der Mythos weiß zuviel“²³); eine Rücknahme überkommener Kosmologie ist dies allenfalls, ohne daß der Glaube in dieser Opposition den Weltbezug, den er als „mythisch“ verabschiedet, durch eine neue interpretative Aneignung der äußeren Wirklichkeit ersetzt. Eng mit den Raumstrukturen verbunden sind in dieser Sicht die kausalen Beziehungen. Bei dem „dreistöckigen“ Weltbild lag es ständig nahe, daß Mächte von außen her in den menschlichen Erlebnis- und Handlungsbereich einwirkten. Er war offen für störende wie rettende Zugriffe. Die

²⁰ Vgl. den bezeichnenden Anfang des Aufsatzes von *Rudolf Bultmann*, *Neues Testament und Mythologie*, in: Hans-Werner Bartsch (Hg.), *Kerygma und Mythos 1*, Hamburg-Bergstedt ⁵1967, 15–48, hier 15: *Das Weltbild des Neuen Testaments ist ein mythisches. Die Welt gilt als in drei Stockwerke gegliedert. In der Mitte ...*“

²¹ *Hans Albert*, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen ²1969, 109.

²² Vgl. ebd. 116: „Moderne Theologen verfahren hier nun normalerweise auf ebendieselbe Art, wie auch sonst oft verfahren wird, wenn man Lieblingsideen gegen den wissenschaftlichen Fortschritt verteidigen will: Man benutzt eine Immunisierungsstrategie, durch die die betreffende Vorstellung so vollständig entleert wird, daß sie mit keiner möglichen Tatsache mehr kollidieren kann.“

²³ *Werner H. Schmidt*, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift*, Neukirchen-Vluyn ²1971, 181.

Menschen lebten in einem doppelten Erwartungshorizont, einmal in dem engeren der alltäglichen Begebenheiten, die keine außergewöhnliche Deutung verlangten, dann aber auch in dem darüber hinausreichenden, in dem man mit den besonderen willentlichen Eingriffen der unverfügbaren Kräfte rechnete. Die Durchbrechung dessen, was man üblicherweise als wahrscheinlich annahm, durch „Wunder“ war ihrerseits ebenfalls wahrscheinlich. Damit setzte man für Ereignisse, die (in der Erzählung oder der unmittelbaren Realität) empirisch nahelagen, Ursachen ein, die selbstverständlich nie wissenschaftlich wahrgenommen werden könnten und deshalb unter wissenschaftlichen Voraussetzungen auch nicht mehr gefragt waren. Die Bejahung einer „unmythischen“ Welt besagt demnach in diesem Zusammenhang die Anerkennung der geschlossenen Verkettung empirischer Ereignisse, die damit in dieser Sicht aus dem religiös erheblichen Mitteilungsbestand herausfallen. Auch hier führt die Ausgrenzung des Mythischen zur Frage, welche Bedeutung bei der Mitteilung und Bewährung des Glaubens Tatsachen überhaupt noch haben können.

Wie folgenreich die unter kausalem Aspekt gefaßte Opposition von „mythischem“ und „unmythischem“ Weltbild ist, zeigt der Verdacht, daß damit „unter dem Etikett des ‚Mythischen‘ bestimmte Grundzüge der religiösen Thematik überhaupt als mit moderner Wissenschaft unvereinbar abgeschrieben werden, ohne daß sie als solche noch erörtert würden“²⁴. Vor allem aber wird der Glaube, durch den sich Israel gerade von seiner religiösen Umgebung abhob (daß nämlich die innerweltliche Geschichte in ihrer linearen Erstreckung von Vergangenheit her auf Zukunft hin das Feld göttlichen Handelns und menschlicher Hoffnung ist), ununterschieden den entwerteten „mythischen“ Vorstellungen zugeschlagen. Was sich in der zeitlichen Dimension objektiviert feststellen läßt, kann so als bloß „historisches“ Faktum der „geschichtlichen“ Betroffenheit gläubiger Existenz vom Wort Gottes entgegengesetzt werden.²⁵ (Es geht an dieser Stelle nicht darum, solche Konsequenzen argumentativ zu verwerten; es soll nur deutlich werden, welche zentralen Momente der Verständigung über den Glauben mit dem Stichwort „Mythos“ berührt werden.)

Die radikale „Entmythologisierung“ zeitlicher Ereigniszusammenhänge bringt zunächst auch alle in der „mythischen“ Welt mitspielenden Akteure –

²⁴ Pannenberg, *Christentum und Mythos* (s. o. Anm. 16), 19.

²⁵ Vgl. etwa Rudolf Bultmann, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, in: Ders., *Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*, Tübingen 1967, 445–469; 446: „An die Stelle der historischen Person Jesu (. . .) ist im Kerygma die mythische Gestalt des Gottes-Sohnes getreten.“ Dem entspricht die „Interpretation der Geschichte, die auf der geschichtlichen, d.h. existentiellen Begegnung mit der Geschichte beruht“ (459).

seien es Engel, Dämonen, Gott oder Götter – in Mißkredit; bejaht man doch gerade die eine in sich selbst geschlossene Welt, in der kein Element zu seiner Erklärung einer anderen Beziehung bedarf als zu einem weiteren empirisch zugänglichen Element. Dann aber drängt sich die Frage auf: „Kann das Unweltliche denn seine Wirklichkeit anders bekunden als so, daß es innerweltlich in Erscheinung tritt? Ist nicht gerade die Behauptung purer Transzendenz des Göttlichen problematisch?“²⁶

Damit wird deutlich, daß diese Elimination „mythischer“ Vorstellungen das Problem der Glaubensverantwortung nicht nur entlastet, sondern auch verschärft. Wieso wird die Rede von Gottes Handeln annehmbarer, wenn man Engel und Dämonen aus seiner Umgebung entfernt? Die Grenzziehung hat hier zumindest nichts mehr mit den Anforderungen eines „wissenschaftlichen Denkens“ zu tun. (Traditions- und formkritische Argumente der biblischen Literaturwissenschaft führen in diesem Zusammenhang nicht weiter.) Entmythologisierung ist dem Vorwurf ausgesetzt, daß sie Hermeneutik als vordergründige Apologie betreibe; diejenigen, die sich auf sie einlassen, übersähen, „daß die Strategie, die sie dabei verwenden – der Abbruch der Kritik am entscheidenden Punkt, nämlich dem Punkt, den sie selbst für wichtig halten –, sich grundsätzlich überall durchführen läßt, wo man das gerne möchte. Mit etwas gutem Willen könnte man auf diese Weise auch Engel und Teufel, Wunder, Auferstehung – wörtlich genommen – und Himmelfahrt retten, nur daß solche Rettungsversuche heute nicht mehr allen Leuten so leicht plausibel gemacht werden könnten“²⁷.

Dieser Vorwurf legt aber auch schon nahe, in welche Richtung hier die Erörterung fortgesetzt werden müßte: ob es sich denn nicht als legitim ausweisen lasse, daß man bei einer Hermeneutik der religiösen Verständigung die Plausibilität als ein Kriterium der erfahrungsbezogenen Bewährung mitberücksichtigt. Doch damit würde die Opposition von „wissenschaftlicher“ und „mythischer“ Aneignung der Realität (und die Absonderung des gläubigen Selbstverständnisses von beidem) zurückgestellt. Geltungen des Alltagsbewußtseins erhielten für die Prüfung der Glaubensbestände eine weit höhere Bedeutung. In diesem Sinne hebt John Macquarrie „die Logik und die Kategorien des Mythos“ von der „Logik und den Kategorien des Common sense und der alltäglichen Erfahrung“ ab.²⁸ Dann aber läßt sich diese Differenz nicht mit einer Entmythologisierung beseitigen, die

²⁶ Pannenberg, *Christentum und Mythos* (s. o. Anm. 16), 19.

²⁷ Albert; *Traktat* (s. o. Anm. 21), 113.

²⁸ John Macquarrie, *Gott-Rede. Eine Untersuchung der Sprache und Logik der Theologie*, Würzburg 1974 (orig.: *God-Talk*, New York 1967), 158 über die „Alogizität“ als eine der Eigenschaften des Mythos.

sich bemüht, den normativen Gehalt der Botschaft aus ihrer zeitbedingten Gestalt herauszuschälen. „Nicht das antike Weltbild stört, sondern die Sprache von Bibel und Verkündigung ist nicht verifizierbar und integrierbar. Es geht nicht um das Weltbild, sondern um die menschlichen Erfahrungen, die mit dem, was christliche Sprache sagt, nicht zur Deckung zu bringen sind: nicht Weltverlust, sondern Verlust der Koordination von Sprache und Erfahrung.“²⁹

Götter und Gott

Die vorausgehenden Bestimmungen dessen, was den Mythos ausmache, sind dem Vorwurf ausgesetzt, daß sie sich zu weit von der *religionswissenschaftlichen Forschung* entfernen und über keine geeigneten Kriterien verfügen, das spezielle Phänomen von dem allgemeineren des Religiösen abzuheben. Anders steht es mit der Abgrenzung, die Wilhelm Bousset und Hermann Gunkel bei ihren exegetischen Arbeiten zogen, indem sie die „*Göttergeschichten*“ einerseits der Menge der Texte andererseits gegenüberstellten, die nicht von polytheistischer Welt eingenommen waren.³⁰ Damit hatten sie wenigstens mit der Zahl der obersten Akteure ein empirisch faßbares Merkmal zur Aussonderung der Mythen. Deshalb schloß sich ihnen auch eine weit verbreitete definitorische Praxis an.³¹ Aber deren Nachteile liegen dennoch auf der Hand: Einmal reißt sie genetisch und funktional Zusammengehöriges terminologisch auseinander, das heißt, diese kategoriale Trennung verdeckt die traditionsgeschichtliche Verwandtschaft der Texte in und um Israel und die Entsprechung ihrer Orientierungsleistungen beim Aufbau und Zusammenhalt ihrer jeweiligen Gemeinschaften. So erhob man gegen diesen Sprachgebrauch den Einwand, „er erlaube nicht, die Funktion der Mythen im Kraftfeld des Geistes einer Kultur zu verstehen. Vor allem aber werde die Abgrenzung der genuin israelitischen Überlieferung von allem Mythischen dadurch allzu sehr erleichtert, und die Möglichkeit bleibe unberücksichtigt, daß im Alten Testament trotz des Kampfes gegen den Polytheismus ein mythisches Wirklichkeitsverständnis wirksam sein könnte“.³²

²⁹ Klaus Berger, *Exegese des Neuen Testaments*, Heidelberg 1977, 249.

³⁰ Vgl. die Belege bei Pannenberg, *Christentum und Mythos* (s. o. Anm. 16), 13 f., 27.

³¹ Vgl. Günter Lanczkowski in *LThK*² VII, 746 (Artikel „Mythos“): „Als Götter- und Geistesgeschichte wächst der Mythos auf dem Boden des Polytheismus und Polydämonismus.“ Jan Sløk in: *RGG*³ IV, 1264: „Eine allgemein akzeptierte Definition des Mythos ist, daß er *Göttergeschichte* ist.“ (Artikel „Mythos und Mythologie“)

³² Pannenberg, *Christentum und Mythos* (s. o. Anm. 16), 27.

Darüber hinaus bringt die Kennzeichnung „Göttergeschichten“ – beabsichtigt oder unbeabsichtigt – Wertungen ins Spiel; im Verhältnis zur „Geschichte Gottes“ hört sie sich in einer monotheistisch geprägten Kultur abschätzig an. Der Verdacht liegt nahe, daß diese Abgrenzung nicht allein aus der deskriptorischen Absicht wissenschaftlicher Analyse erfolgt, sondern mitveranlaßt ist von der apologetischen Einschätzung dieser religiösen Zeugnisse als Produkte fabulierender Phantasie.³³ Auf jeden Fall reizt diese religionswissenschaftlich verwendbare Differenzierung dazu, ihr die dogmatische Opposition anzuschließen, nach der auf der einen Seite Erfindungen des Menschen, auf der anderen Zeugnisse der Offenbarung Gottes stehen. Wie immer es um den theologischen Grund einer derartig kontrastierenden Qualifikation bestellt sein mag, sie hat offensichtlich keinen Anhalt in bestimmten Textmerkmalen.

Welt als Natur und Geschichte

Als kennzeichnend für den Mythos wird bei einer anderen Perspektive und Bewertung häufig die uneingeschränkte und unangefochtene Stabilität seiner ursprünglichen Geltung hervorgehoben. Der Mythos stellte, als ihm noch seine eigentliche Funktion zukam, schlechthin die Wirklichkeit dar: „Der Mensch fordert von der Welt und ihren Erscheinungen, daß sie sich ihm bekanntgeben sollen. Und er bekommt *Antwort*, das heißt, er bekommt ihr Widerwort, ihr Wort tritt ihm entgegen. Die Welt und ihre Erscheinungen geben sich ihm bekannt. Wo sich nun in dieser Weise aus *Frage* und *Antwort* die Welt dem Menschen erschafft – da setzt die Form ein, die wir *Mythe* nennen wollen.“³⁴ Sie trägt das vor, was in der jeweiligen Welt und in der jeweiligen Erzählgemeinschaft das Selbstverständliche sein soll – und, wenn es erzählt wird, auch schon ist. „Diese Antwort ist so, daß keine weitere Frage gestellt werden kann, so, daß im Augenblicke, da sie gegeben wird, die Frage erlischt: diese Antwort ist entscheidend, sie ist bündig.“³⁵ Eine solche Rede läßt an ihrem ursprünglichen Ort keinen Spielraum für fiktionale Interpretationen. Sie „spricht nur von *Wirklichkeiten*, von dem,

³³ Vgl., wie *Gunkel* selbst seine Definition überspielt, wenn er die Eigenart der Göttergeschichten darin sieht, daß „der naive Geist das Göttliche lebendig anschaut und sich phantasievoll ausmalt“. (Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments, Göttingen 1903, 14; zitiert bei *Pannenberg*, ebd. 14, mit der Bemerkung: „Von solcher Betrachtungsweise her ist der Weg zu Bultmanns Charakteristik des Mythischen nicht allzu weit.“)

³⁴ *André Jolles*, Einfache Formen, Tübingen 1961 (Nachdr. der 1. Aufl., Halle 1930), 97.

³⁵ Ebd.

was *wirklich* geschehen ist, von dem, was voll geoffenbart wurde.“³⁶ Damit ist sie in keiner Weise verhüllt, sie bedarf keiner Auslegung, ist sie doch selbst die verbindliche Auslegung dessen, was ist. Sie bringt die Ordnung der Welt und der Gemeinschaft zur Sprache; „Mythos ist das Sein als Wortgehalt“³⁷. Eine solche bruch- und spannungslose Gegenwart der Welt im Text hat zur Folge, „daß die Mythologie für diejenigen, die in ihr denken und durch sie sich ausdrücken, zugleich auch Lebens- und Handlungsform ist. Zwischen Denken und Leben klafft hier keine Lücke. Im mythischen Geschehen herrschen keine etwa so hochgespannten Sittengesetze, daß sie im geschichtlichen Handeln nicht erreicht werden und dadurch zu Disharmonien zwischen Rede- und Handlungsweise führen können. Der Zitatensprache entspricht ein ‚Leben im Mythos‘, wie solches zitathafte Leben sehr treffend genannt wurde.“³⁸

Diese Charakterisierung des Mythos erweist sich derart als Gegenbild der geistigen Situation, in die wir von der jüdisch-christlichen Tradition und der griechischen Philosophie her bis zu den verschiedenen Stadien neuzeitlicher Aufklärung versetzt wurden, daß der Verdacht aufkommen kann, sie sei gerade für diesen stimmigen Gegensatz konstruiert worden.³⁹ Aber dies braucht hier nicht untersucht zu werden; denn selbst wenn es den Mythos in dieser unmittelbaren Repräsentation gültiger Wirklichkeit nie gegeben hätte, wäre er doch als fiktiver Kontrast für das dementsprechend entgegengesetzte nachmythische Bewußtsein aufschlußreich.

Unsere Welt ist eine, in der der „Feind der Mythe“ herrscht: „Erkennen und Erkenntnis als Vorgang, der Wille, die Welt von sich aus aktiv zu verarbeiten, das Hineindringen in die Welt, um selbst Einsicht in ihre Beschaffenheit zu gewinnen – jener Vorgang, bei dem nicht Gegenstände sich schaffen, sondern bei dem sie erzeugt werden, er ist es, der mit der Mythe in unaufhörlicher Fehde lebt.“⁴⁰ Diesem Feind zur Seite steht ein zweiter: die zur Entscheidung drängende Konkurrenz verschiedener Welten. Wo man

³⁶ *Mircea Eliade*, Gefüge und Funktion der Schöpfungsmythen, in: Die Schöpfungsmythen, Darmstadt 1977, 9–34, hier 9.

³⁷ *Karl Kerényi*, Wesen und Gegenwärtigkeit des Mythos, in: Die Eröffnung (s. o. Anm. 2), 234–252, hier 241 (= Wesen und Gegenwärtigkeit des Mythos, München 1965, 128–144. Neubearbeitung, hier 134).

³⁸ *Ders.*, Was ist Mythologie?, ebd. 212–233, hier 219 (aus: Europäische Revue 15 [Juni 1939], 3–18, hier 8) – mit Bezug auf *Thomas Mann*, Freud und die Zukunft, Wien 1936, 33–36.

³⁹ Vgl. auch *Hans Blumenberg*, Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos, in: Fuhrmann, Terror und Spiel (s. o. Anm. 15), 11–66, hier 65: „Das Schema der Ablösung des Mythos durch den Logos entstammt weitgehend der Selbstauffassung der Philosophie von ihrer eigenen Geschichte und Leistung.“

⁴⁰ *Jolles*, Einfache Formen (s. o. Anm. 34), 102.

die Frage nach dem rechten Glauben stellt, ist die Geborgenheit im selbstverständlich gefestigten Haus verloren. Die Frage „Baal oder Jahwe“ (und alle sich in dieser Glaubensgeschichte anschließenden Herausforderungen ähnlicher Art) kann nicht die eines derart mythischen Bewußtseins sein, denn sie ist keine eifersüchtige Äußerung innerhalb polytheistischer Rivalität, die das ganze System eher bestätigen würde als gefährden, sondern Zwang zur Wahl zwischen entgegengesetzten Wirklichkeitsinterpretationen. Hier tun sich verschiedene Wege auf, selbst wenn sie nicht alle gleichermaßen in eine beständige Zukunft und bleibende Gemeinschaft führen. Im Unterschied zur mythischen Welt, die auch noch in der *sozialen Ordnung als Natur* erscheint, gibt sich hier die *Welt als Geschichte*: Es kann sich Neues ereignen, das sich dem, womit man bisher rechnete, nicht fügt; das die vorausliegenden Erwartungen übersteigt; das bisherige Gewißheiten zerstört. Die entscheidenden Orientierungen sind dann nicht mehr getragen von jenem „unbedingten Wissen“⁴¹, in dem noch nicht einmal der Gedanke an entgegenstehende Möglichkeiten aufkommen kann.

Bei dieser Konfrontation kann in theologischer Sicht der Mythos leicht als das minderwertigere Verhältnis zur Welt erscheinen, insofern er diese auf das immer Gültige, das naturhaft Gleichbleibende, den Kreislauf der Dinge reduziert und damit die Perspektive auf eine Zukunft, die das noch nicht Realisierte, vielleicht sogar noch nicht Gedachte, hervorbringen könnte, verwehrt. Dem lassen sich dann die biblischen Zeugnisse mit ihrer Hinwendung zum geschichtlichen Ereignis, zum besonderen Wirkungszusammenhang, zur individuellen Situation, zur ausstehenden Realität entgegensetzen. Dies verführte weithin sogar dazu, daß unter diesen Aspekten eine scharfe und eindeutige Grenze zwischen biblischem und außerbiblischem Weltverständnis gezogen wurde. „Nach der herrschenden Auffassung nämlich hat es ‚eigentliche Geschichtsschreibung‘ im Alten Orient nur bei den Israeliten gegeben.“⁴² Bei einer solchen Unvergleichlichkeit, Unableitbarkeit und Einzigartigkeit des Bewußtseins geriet die Opposition zum Mythos unter der Hand zu einer „Art kulturellen Gottesbeweises“: „Der Glaube an Jahwe allein, so mag man diese Ansicht überspitzt kennzeichnen, vermochte dieses – wie allgemein anerkannt ist – großartige Phänomen der israelitischen Geschichtsschreibung zu schaffen.“⁴³ Diese Annahme wurde jedoch als unsachliche Vereinfachung erkannt; die Trennung „hie – biblisch – Geschichtsbewußtsein, hie – außerbiblisch – mythische Weltordnung“ ist in

⁴¹ Ebd. 104.

⁴² *Hubert Cancik*, *Mythische und historische Wahrheit*, Stuttgart 1970, 71. Diese Studie widerlegt die verbreitete Meinung.

⁴³ Ebd. 75.

ihrer Radikalität nicht gerechtfertigt. Dennoch trifft es zu, daß Israel sich in einer eminenten Weise der Geschichte ausgesetzt (und dabei auch glaubend geborgen) sah. Eine derart geschlossene und gefestigte Welt, wie sie im vorausgehenden dem Mythos zugesprochen wurde, konnte in diesem Volk und der Wirkungsgeschichte seines Glaubens nicht aufgebaut werden. Die gegebenen Lebensordnungen sind als vorläufige bewußt und bleiben fragmentarisch; sie gewähren nicht die verheißene und erwartet „Ruhe“.⁴⁴ Die Wirklichkeit wird nicht als konsolidiert begriffen.

Unter den gesellschaftlichen Bedingungen der Neuzeit wird der Abstand zu der im Mythos gesehenen und verabschiedeten Stabilität noch dadurch vergrößert, daß die dem Glauben zugemuteten Optionen zwischen verschiedenen Lebensorientierungen zu einem beträchtlichen Teil in die Privatheit der Einzelnen verlagert werden und die umgreifenden sozialen Abstützcungen verlieren. Religion ist in dieser Situation äußerst antimythisch (in dem hier dargelegten Sinn); dies gerade um so deutlicher, je weniger ihre Aussagen und Wertungen von allgemeiner öffentlicher Zustimmung getragen sind.

Gewiß haben wir auch unseren Realitätsbezug teilweise sekundär wieder in den Status unbefangener Selbstverständlichkeit und scheinbarer Ursprünglichkeit zurückversetzt. Roland Barthes schrieb seine „Mythen des Alltags“ in einem „Gefühl der Ungeduld angesichts der ‚Natürlichkeit‘ die der Wirklichkeit von der Presse oder der Kunst unaufhörlich verliehen wurde, einer Wirklichkeit, die, wenn sie auch die von uns gelebte ist, doch nicht minder geschichtlich ist“; er „litt also darunter, sehen zu müssen, wie ‚Natur‘ und ‚Geschichte‘ ständig miteinander verwechselt werden“.⁴⁵ Aber diese Verwechslungen geschehen nur an einzelnen oft banalen – Versatzstücken unserer Welt (von Billy Graham über Beefsteak zum Plastik) und in einzelnen ideologischen Versuchen, dem eigenen – etwa politischen – Handeln den Anschein einer unwiderstehlichen Verbindlichkeit zu geben; und so können wir bei all dem nicht übersehen, „daß es uns nicht gelingt, über ein unstabiles Erfassen des Realen hinauszugelangen: wir gleiten unaufhörlich zwischen dem Objekt und seiner Entmystifizierung hin und her, unfähig, seine Totalität wiederzugeben“.⁴⁶

Auch wenn Leszek Kolakowski sich in seinem umfangreichen Essay über „Die Gegenwärtigkeit des Mythos“ auf andere „unbedingte Realitäten

⁴⁴ Vgl. Hebr 4,1–11 (V. 9 „Also steht dem Volk Gottes noch eine Sabbatruhe aus“) in der Beziehung zu den Erwartungen und Erfahrungen Israels. Vgl. *Gerhard von Rad*, Es ist noch eine Ruhe vorhanden dem Volke Gottes, in: *Die Zeichen der Zeit* 11 (1933) 104–111

⁴⁵ *Roland Barthes*, *Mythen des Alltags*, Frankfurt a. M. 1964 (orig.: *Mythologies*, Paris 1957), 7.

⁴⁶ Ebd. 151.

bezieht (auf solche wie ‚Sein‘, ‚Wahrheit‘, ‚Wert‘)⁴⁷, richtet sich sein Blick doch ebenso auf das Bedürfnis menschlicher Kultur, hinter allen vorläufigen, fragmentarischen und vieldeutigen Erfahrungen eine beständige, kontinuierliche und zielgerichtete Welt anzusetzen. Unter dem funktionalen Aspekt wird dabei für ihn „die Differenz zwischen der religiösen und nicht-religiösen Variante der Mythenbildung, die für die Kulturgeschichte zweifellos von Bedeutung ist, zweitrangig“.⁴⁸ Aber indem er „die Gegenwärtigkeit des Mythos in den nichtmythischen Bereichen der Erfahrung und des Denkens ausfindig zu machen“ bemüht ist und somit die „Konfrontierung zweier heterogener Blöcke: Wissenschaft – Religion“ hinter sich läßt⁴⁹ schließt er doch nicht die Wirklichkeit wieder zu einer homogenen Ordnung zusammen. Die „mythologisch-symbolische“ und die „technologisch-kognitive“ Funktion des Bewußtseins bleiben in ihren Leistungen gegeneinander gerichtet.⁵⁰ Auch hier deckt demnach die Aufmerksamkeit auf den Mythos in seiner wirklichkeitskonstituierenden Macht den Verlust einer derart geschlossenen Wirklichkeit auf: „Mit anderen Worten, die Kultur lebt stets aus dem Wunsch nach endgültiger Synthese ihrer zerstrittenen Bestandteile und aus der organischen Unfähigkeit, sich diese Synthese zu sichern.“⁵¹

Die Beharrlichkeit mythischen Denkens ist dabei begleitet von der Skepsis, die offenläßt, „welche dieser beiden Ordnungen, die mythische oder die phänomenale, die reale Welt bilde und welche hingegen eine Ausgeburt der Imagination sei; in welcher von beiden wir eher im Wachzustand leben und welche von beiden einen Teil unserer Traumwelt darstelle; welche das Gesicht der Welt und welche ihre Maske sei“⁵².

Der Mythos weist in dieser Sicht allen Verhandlungen über Religion ihren Ort zu angesichts der Opposition von stabilen und angefochtenen Geltungen, von umgreifender Welt und partikularen Ordnungen, von endgültig erschlossener Einsicht und Gewißheit auf Bewährung.

Unmittelbarkeit und Vorbehalt

Eng im Zusammenhang mit dieser Konfrontation steht eine *sprachtheoretische Sicht des Mythos*, die im vorausgehenden schon beiläufig in den Blick kam: Er

⁴⁷ Leszek Kolakowski, *Die Gegenwärtigkeit des Mythos*, München 1973 (orig.: *Obecność mitus*, Paris 1972), 7.

Vgl. auch *John Macquarrie*, *Gott-Rede* (s. o. Anm. 28), 163, mit dem Verweis auf „Quasi-Mythen des Säkularismus“ – „wie den Glauben an Fortschritt, Nationalismus, Szientismus“.

⁴⁸ Ebd. 165.

⁴⁹ Ebd. 9.

⁵⁰ Ebd. 166.

⁵¹ Ebd. 169.

⁵² Ebd. 168.

begreife seine Wirklichkeit in unmittelbarer Aussage, er nehme das „Bild als Sache“⁵³, während die nachmythische religiöse Rede sich ständig bewußt sei, daß sie das „Bild“, die „Vorstellung“ nur „benutze“⁵⁴; in ihr gebe es nur noch den „erkenntnistheoretisch und diakritisch gebrochenen Mythos“⁵⁵, der sich nicht mehr absolut setzen kann, sondern immer überholbar ist.

Der Mythos erscheint in dieser Sicht „als eine in sich undifferenzierte Redeweise, in welcher die buchstäblichen und symbolischen Bedeutungen der Wörter und Erzählungen noch nicht voneinander getrennt sind und noch kein klarer, ausdrücklicher und konsistenter Versuch unternommen worden ist, das Symbol vom Symbolisierten zu unterscheiden“⁵⁶.

Dabei macht es keinen wesentlichen Unterschied, ob man z. B. mit Karl Rahner betont, daß „in diesem Sinn ein „Mythos“ immer nur durch einen anderen, nie aber durch eine absolut bildlose Rede ersetzt werden kann“⁵⁷ oder aber mit Rudolf Bultmann annimmt, daß man letztlich zu einer unmythologischen Sprache kommen müsse, „denn sonst müßte ja deren Sinn wiederum gedeutet werden und so in infinitum“⁵⁸. Von beiden Voraussetzungen her kann auf den „analogen“ Charakter solcher religiösen Sprache in Distanz zum ungebrochenen Mythos verwiesen werden. Wie weit dabei jeweils Gleiches gemeint ist, sei hier dahingestellt; auf jeden Fall wollen diese – sprachanalytisch nicht präzise faßbaren – Thesen „das Verhältnis zwischen Aussageinhalt und -weise in der einen Aussage gewisser-

⁵³ Vgl. in religionskritischer Absicht (die den christlichen Glauben und die christliche Theorie voll dem mythischen Sprachverhalten zuschlägt) *Feuerbach*, *Wesen des Christentums* (s. o. Anm. 11), Vorwort zur ersten Auflage, 6: „Hier in dieser Schrift nun werden die Bilder der Religion weder zu Gedanken – wenigstens nicht in dem Sinne der spekulativen Religionsphilosophie – noch zu Sachen gemacht, sondern *als Bilder* betrachtet (...).“

⁵⁴ Vgl. z.B. *René Marlé* in: HThG (dtv) III, 207 (Artikel „Mythos“): Die christliche Verkündigung konnte „Darstellungselemente mehr oder weniger ‚mythischen‘ Charakters benutzen, die sie der geistigen Umwelt entnahm, in der die Botschaft ankommen und Widerhall finden mußte – genauso, wie sie, damit das Wort Gottes vernehmbar werde, all die Schätze auswertete, die sich in den Sprachen und Kulturen angesammelt haben, in denen die Botschaft ausgesagt wurde.“

⁵⁵ *Franz Schupp*, *Auf dem Weg zu einer kritischen Theologie*, Freiburg 1974, 97 (innerhalb eines Vergleichs des Mythos-Begriffs bei Bultmann und Rahner).

⁵⁶ *Macquarrie*, *Gott-Rede* (s. o. Anm. 28), 119; vgl. auch 157 ff. über die „Unmittelbarkeit“ als Eigenschaft des Mythos.

⁵⁷ *Karl Rahner*, *Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen*, in: Ders., *Schriften zur Theologie IV*, 401–437, hier 426.

⁵⁸ *Bultmann*, *Jesus Christus und die Mythologie* (s. o. Anm. 15), 134; vgl. auch 177 f.

maßen flüssig“ lassen.⁵⁹ Man halte dagegen Schellings Charakterisierung mythischen Sprechens in seiner Identität von Text und Bedeutung: „Die Ausdrücke der Mythologie, sagt man, sind bildlich. Dies ist auf gewisse Weise wahr, aber sie sind für das mythologische Bewußtsein nicht uneigentlicher, als der größte Theil unsrer ebenfalls bildlichen Ausdrücke für das wissenschaftliche Bewußtseyn uneigentlich ist. (...) Wir werden die mythologischen Vorstellungen in ihrem eignen Sinn belassen, weil wir in den Stand gesetzt sind sie in ihrer Eigentlichkeit zu verstehen. Wäre dann aber jemand, der diese Selbsterklärung der Mythologie nicht allzuwohl übereinstimmend fände mit seiner eignen, schon anderwärts fertigen und bereiten Philosophie, so müßten wir diesen bitten, die Sache nicht mit uns, sondern mit der Mythologie selbst auszumachen, indem es nicht in unsrer Gewalt steht, diese den gewöhnlichen, oder gerade jetzt oder in einem gewissen Kreis geltenden Begriffen gerecht und gemäß, oder überhaupt *anders* zu machen.“⁶⁰ Hier wird nicht allein jedwelche Form von Allegorisierung als literarisch unangemessene Aneignung vom Mythos abgewehrt, sondern damit vor allem der Anspruch verbindlicher Mitteilung auf die gesamte textuelle Realität bezogen. Da die Welt des Mythos endgültig ausgelegt ist, muß auch die Sprache nicht durch eine andere abgelöst werden. Wer nicht zur Übereinstimmung kommen kann, soll widersprechen; einen anderen Weg verwehrt die „Hartnäckigkeit“⁶¹ der Texte, bei denen die „Vorstellungen“ unabtrennbar zur Mitteilung gehören.

Wie zwiespältig muß demgegenüber die christliche Verkündigung erscheinen, wenn sie sich – im Unterschied zum Mythos mit ausdrücklichem Pathos – auch auf das „ein für allemal“ Gegebene, das „absolut“ Bedeutsame, das „Unüberholbare“ und „Unwiderrufliche“ bezieht, diese ihre Sache dann aber nicht gleichermaßen sprachlich festmachen kann.⁶² Sie ist bei den

⁵⁹ *Rahner*, Theologische Prinzipien (s. o. Anm. 57), 427. Beim Hinweis auf „das „Analoge solcher Aussagen“ setzt *Rahner* hier bezeichnenderweise selbst Anführungszeichen, um damit anzudeuten, daß keine exakte Verhältnisbestimmung, sondern nur eine façon de parler theologischer Hermeneutik vorliege.

Für *Bultmann* ist grundlegend, daß er die „analogische“ Redeweise auf die „Paradoxie“ bezieht, nach der das innerweltliche Geschehen mit dem Handeln des jenseitigen Gottes identisch ist. Vgl. etwa: Zum Problem der Entmythologisierung, in: Hans-Werner Bartsch (Hg.), *Kerygma und Mythos* VI, 1, Hamburg-Bergstedt 1963, 19–27, hier 25 f.

⁶⁰ Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, Die Erklärung der Mythologie, in: Kerényi (Hg.), Zugang zum Mythos (s. o. Anm. 2), 89–92, hier 91 (Schelling, Siebente Vorlesung, in: Sämtliche Werke, 2. Abteilung, 2. Band, Philosophie der Mythologie, Stuttgart 1858, 137–158, hier 139).

⁶¹ Ebd.

⁶² Vgl. *Schupp*, Kritische Theologie (s. o. Anm. 55), 99 mit Bezug auf Zitate von *Karl Rahner*.

Vorbehalten, die sie selbst gegenüber ihren eigenen Äußerungen macht, nicht in der Lage, mit der Geschlossenheit und Stabilität des Mythos (so wie man ihn hier sieht) zu rivalisieren. Dies regt zur Überlegung an, ob es in der Konsequenz dem christlichen Glauben nicht besser täte, wenn er derartige Endgültigkeitsqualifikationen als „mythologische Reste“ ganz aus seinen Texten nähme. „Positiv gefragt: Ist es nicht möglich (und erfordert), einen Glaubensbegriff zu entwickeln, der auf solche absolute und kategorische Sätze verzichtet, ohne deshalb schon in Beliebigkeit des Urteils abzuleiten?“⁶³

Diese Frage gibt noch keine Auskunft darüber, mit welchen Verfahren dies erreichbar sein soll und ob es realistisch ist, in den christlichen Glaubensgemeinschaften mit dem dabei vorausgesetzten Selbstverständnis zu rechnen. Doch macht auch sie wiederum darauf aufmerksam, wie im Blick auf den Mythos gewichtige religiöse Geltungsprobleme der Gegenwart zur Sprache kommen.

Ursprung und Folge

Mit Berufung auf die neuere religionswissenschaftliche Mythenforschung geht Wolfhart Pannenberg „vom formalen Merkmal einer gründenden Urzeit als konstitutiv für den Begriff des Mythos“ aus, „ohne Rücksicht darauf, ob die urzeitlichen Gründungsakte den Stammesvätern oder Urzeit-heroen, oder aber göttlichen Wesen zugeschrieben werden“; Göttern kommt dabei freilich insofern eine besondere Rolle zu, als „die Funktion urzeitlicher Gründung mit unverbrüchlicher Gültigkeit letztlich doch eine gottheitliche Funktion ist“.⁶⁴ Mythen werden hier demnach ausschließlich bestimmt durch die Situierung ihrer Begebenheiten: Sie vergegenwärtigen den *Ursprung bestimmter Lebensordnungen*; ihnen gegenüber stehen alle Texte, die sich auf die davon abhängige *Folge späterer Situationen und Ereignisse* beziehen. Der Anfang ist das Maßgebende für das, was sich aus ihm ergibt und auf ihn zurückblickt. Die Ereignisse, die sich „vor der Erschaffung der Welt“ oder „in ganz frühen Zeiten“ abgespielt haben, bilden eine „Dauerstruktur“, die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umschließt.⁶⁵

Eindeutig ist dieses Verständnis des Mythos allerdings nur für solche Kulturen, die das ganze Gefüge ihrer Wirklichkeit (ihres Universums, ihrer Erde,

⁶³ Ebd. 99 f.

⁶⁴ Pannenberg, Christentum und Mythos (s. o. Anm. 16), 28.

⁶⁵ Claude Lévi-Strauss, Strukturele Anthropologie, Frankfurt a. M. 1967 (orig.: Anthropologie Structurale, Paris 1958), 229 f.

ihrer Stadt, ihrer Herrschaftsordnung usw.) auf urzeitliche Schöpfungsakte zurückführen. In Schwierigkeiten führte diese Abgrenzung, sobald den Ereignissen menschlicher Geschichte selbst konstitutive Bedeutung zukommt. Israel sah seine Wirklichkeit nicht nur (und nicht primär) in der Erschaffung der Welt und dem Sündenfall am Anfang der Menschheit grundgelegt; als fundamental nahm es auch und historisch vor dem anderen die Erwählung der Patriarchen und die Ereignisse der Landnahmezeit, „die in manchen Zügen mit der Funktion urzeitlichen Geschehens für mythisches Wirklichkeitsverständnis vergleichbar sind“⁶⁶. In diese Vergangenheit trug man spätere Erfahrungen und Verpflichtungen ein: Die Vätergestalten unterschiedlicher Gruppen wurden in eine genealogische Verwandtschaft gebracht, die Rechtspraxis verschiedener Zeiten wurde auf Mose zurückgeführt u. ä. Wenn man im Hinblick auf die Feste Israels häufig betont, daß sie durch solches Gedenken an die Vergangenheit aus ihrer ursprünglichen Naturbezogenheit herausgeholt und „*historisiert*“ wurden, so muß man dabei auch die Gegenbewegung feststellen: daß mit einer solchen Orientierung an zurückliegender Grundlegung der Wirklichkeit die Geschichte *mythisiert* wurde.⁶⁷

Zugleich war damit der Weg für die weitere Bildung von Mythen (in dem hier gemeinten Sinn) geöffnet: Das Königtum konnte seine Herrschaft auf göttliche Erwählung zurückführen⁶⁸ und sich so ein unerschütterliches Fundament zusprechen; der Sion wurde zu der von Gott gegründeten Stätte (z.B. Ps 78,68 f.); der Tempel bekam von ihm seine urbildlichen Maße (1 Chr 28,19); schließlich konnte der Prophet ausrufen: „Denkt nicht mehr an das, was früher war, auf das was vergangen ist, sollt ihr nicht achten; denn ich erschaffe jetzt Neues“ (Jes 43,18 f.). Zunächst mag man meinen, daß damit die mythische Orientierung an maßgebender Vergangenheit gerade abgelöst werde; doch wird sie zugleich der Zukunft erneut gestiftet.

Dementsprechend ist es auch angemessen, in der urchristlichen Verkündigung einen christologischen Mythos zu sehen: „Die Bestimmung des Menschen und der Welt ist für den Christen definitiv und unüberholbar in der Gestalt Jesu offenbart. Die christliche Liebe wird als Nachvollzug des Ver-

⁶⁶ Pannenberg, Christentum und Mythos (s. o. Anm. 16), 31 f.

⁶⁷ Ebd. 33 (entschiedener als im vorausgehenden Zitat): „diese Geschichte selbst rückte damit in die Funktion des Mythos als gründende Urzeit ein.“

⁶⁸ Es ist inkonsequent, wenn Pannenberg, ebd. 39, die „mythischen Elemente der Königsauffassung (...) nur als Interpretamente für eine Institution“ ansieht, „deren Wurzeln nicht im Mythos, sondern im Gedanken göttlicher Erwählung liegen“. Da die göttliche Erwählung in der Vergangenheit grundgelegt ist und die nachfolgende Herrschaftsordnung trägt, ist sie in dem eingeführten Sinne mythisch, gleich welche Vorstellungen dazu benutzt werden, sie auszusagen.

haltens Jesu begriffen. Der christliche Kultus ist in seinen zentralen Ereignissen Nachvollzug der Taufe, die Jesus auf sich nahm, und des letzten Mahles, das er feierte. Mit Christus sterben und auferstehen, das ist seit Paulus das Leitmotiv christlichen Selbstverständnisses. Diesem archetypischen Verständnis der Gestalt Jesu entspricht der normative Charakter, den die apostolische Anfangszeit für das christliche Bewußtsein behalten hat. Alle diese Züge zeigen eine frappante Ähnlichkeit mit der gründenden Urzeit des Mythos.⁶⁹ Zwar kann man betonen, daß hier kein „genuiner“ Mythos vorliege, da sich die Erinnerung auf historische Ereignisse richte und nicht – wie etwa bei Schöpfungserzählungen – völlig den chronologischen Maßen entzogen sei;⁷⁰ dennoch muß man dann auch hier einräumen, daß die Geschichte insofern mythisiert ist, als man in ihr die Wirklichkeit der ausstehenden Zeiten umfassend neu grundgelegt sieht. Kennzeichnend dafür ist der christologische Titel „archêgós“ Urheber (Hebr 2,10; 12,2).⁷¹ In Konsequenz dazu wäre es schließlich definitivische Willkür, wollte man nicht auch die Texte, die sich dem eschatologischen Rettungshandeln Gottes am Ende der Geschichte zuwenden, als „mythisch“ bezeichnen; denn in ihnen wird die Durchsetzung einer endgültigen, in keiner Weise mehr überholbaren und für alle unausweichlichen Wirklichkeit mitgeteilt.⁷²

Freilich ist mit einem solchen Sprachgebrauch der gewählte Ansatz, bei dem sich der Begriff „Mythos“ zunächst nur auf „urzeitliche Gründungsakte“ im naheliegenden Sinn des Wortes bezog, überschritten. Die Nötigung dazu geht jedoch von der biblischen Welt aus, die nicht in Urzeiten schon als endgültige Wirklichkeit konstituiert ist, aber dennoch auf fundamentalen Ereignissen aufruht und nur von ihnen her verstanden werden kann. Wer

⁶⁹ Ebd. 66.

⁷⁰ Vgl. ebd. 59 die Feststellung, daß das „genuin mythische Denken“ „keine die mythische Urzeit überschreitende und so entmächtigende Zukunft kennt“; 69: „daß im Inkarnationsgedanken kein normaler Mythos vorliegt“.

⁷¹ Vgl. *Gerhard Dellling* in: ThWNT 1, 485 f. (Artikel „archêgós“).

⁷² Wenn *Pannenberg*, *Christentum und Mythos* (s. o. Anm. 16), z.B. 62, urzeitlichen Erzählungen und – in Entsprechung zu ihnen – auch manchen geschichtlichen Bezeugungen mythischen Charakter zuerkennt, ihn den endzeitlichen Erwartungen aber ausdrücklich abspricht, reißt er die Einheit des zugrundeliegenden Wirklichkeitsverständnisses auseinander. Die zeitliche Situierung bekommt dann in der Definition des Mythos ein Gewicht, das sie funktional nicht hat.

definiert: „Einen Mythos erzählen heißt verkünden, was sich *ab initio* ereignet hat“, ⁷³ der redet angesichts der biblischen Geschichte nicht eindeutig; er rückt eine Mehrzahl von grundlegenden „Anfängen“ in den Blick, die sogar in Zukunft noch überboten und nicht nur in Wiederholungen vergegenwärtigt werden sollen.

Eine definatorische Basis zur weiteren Verständigung

Die vorausgehenden Aspekte lassen sich nicht harmonisierend in eine umfassende Definition dessen, was „Mythos“ sei, einbringen. Teilweise stehen positionsbedingte Einschränkungen gegeneinander. Aber die verschiedenen Abgrenzungsversuche betreffen insgesamt das Verständnis und die Geltung des Glaubens so fundamental, daß der mit dem Stichwort „Mythos“ gegebene Umfang an Problembewußtsein beibehalten werden sollte. Hier sind Fragen zum Wahrheitsanspruch, zur Geschichtlichkeit, zur Leistungsfähigkeit und zur Bewährung religiöser Mitteilungen besonders dicht versammelt. Um diesen Ort zu umgrenzen, sei folgende Definition gewählt:

Mythos ist erzählende Rede zur verbindlichen interpretatorischen Aneignung des Ganzen unserer Wirklichkeit oder eines für die Lebensorientierung bedeutungsvollen Wirklichkeitselements.

Damit wird der Mythos zum einen abgehoben von *wissenschaftlichen und umgangssprachlichen Texten*, die sich *auf einzelne Sachverhalte und Verwendungszusammenhänge begrenzen*, sich in dieser Beschränkung als brauchbar erweisen und zugleich doch angesichts der wechselnden Einsichten, Erfordernisse, Interessen usw. *vorläufig bleiben*. Der Mythos ist die „bildende Bearbeitung und Darstellung“ der Welt, ⁷⁴ die nicht mit ihrer Ablösung, ihrer Korrektur oder ihrer Überbietung rechnet, sondern sich als schlechthin beständig und gewährleistet ausgibt. Gerade diese (ausdrücklich behauptete und angenommene oder unausdrücklich anerkannte) Festigkeit ist die Ursache dafür, daß der Mythos dann in veränderter Situation als „erledigt“ bezeichnet werden kann.

Zum andern ist der Mythos hier auch abgehoben von *poetischen Produktionen*, soweit diese *im Bewußtsein fiktionaler Freiheit* und nicht in dem verpflichtender Auslegung geschaffen und rezipiert wurden. Auch damit macht die Definition auf mögliche Veränderungen in der Rezeption aufmerksam. Was einmal (vielleicht in kultischer Feier) den unausweichlichen

⁷³ *Eliade*, Schöpfungsmythen (so. Anm. 36), 11.

⁷⁴ *Ernst Cassirer*, Philosophie der symbolischen Formen II. Das mythische Denken, Darmstadt ⁶1973, 31.

Ernst offener Wirklichkeit hatte, kann unter anderen Bedingungen seine Faszination gerade dadurch bekommen, daß es „nur gespielt, durchgespielt, nur momentan ‚geglaubt‘ zu werden brauchte, aber nicht zur Norm und zum Bekenntnis wurde“.⁷⁵

Schließlich ist der Mythos in der vorliegenden Definition von allen *Texten* abgehoben, *die nicht erzählenden Charakter haben* (d.h. hier im weiten Sinn: nicht Ereignisfolgen mitteilen); im religiösen Bereich wären dies z. B. prädikatorische Bekenntnissätze, Fürbitten, Gebote. Freilich ist es auch berechtigt, darüber hinaus das Verhältnis zu der Wirklichkeit, die in diesen Erzählungen zur Sprache kommt, insgesamt „mythisch“ zu nennen; grundlegende Bedeutung hat jedoch die Aneignung der Welt nach ihren Begebenheiten. Was ist und was sein soll, legt sich aus in dem, was geschieht; selbst das monoton Gleichbleibende zeigt sich uns in der Erstreckung der Zeit als das ständig wieder Begegnende. Vor dem kausal erklärenden, funktional beschreibenden und statistisch ordnenden Zugriff auf das, was sich um uns her begibt, steht die Feststellung dessen, was zuerst war und was dann kam usw. „Obwohl sich mythische Vorstellungen vom erzählten Kontext lösen können (...), kann man sie auf eine konkrete Handlungsgeschichte zurückbeziehen, in der sie ihr ‚Haus‘ haben.“⁷⁶

Dies legt freilich auch nahe, daß die erzählende Wirklichkeitserfassung bei vielen unserer Aufgaben und Fragen durch tüchtigere Methoden abgelöst werden muß. „Wir, die Europäer des 20. Jahrhunderts, sehen uns niemals mehr bei einem Gegenstand von hoher Bedeutung einer reinen Erzählfolge gegenüber; diese ist unweigerlich bereits so präpariert, daß sie so wenig erzählend wie möglich erscheint. Die Entmythologisierung ist daher eine allgemeine Erscheinung und beherrscht in zunehmendem Maße die ganze Geschichte der Mythologie.“⁷⁷ So kann der Anspruch, grundlegende und entscheidende Dimensionen der Wirklichkeit in notwendigerweise immer episodischen Erzählsequenzen zu erschließen, leicht als ein fragwürdiger Rest überkommener Naivität empfunden werden. Aber an dieser „Anstößigkeit des Mythos“⁷⁸ haben die Texte christlicher Verkündigung Anteil.

⁷⁵ *Blumenberg*, Wirklichkeitsbegriff (s. o. Anm. 39), 18. So versteht B. den Mythos insgesamt in Distanz zur Abhängigkeit und Nötigung, die er hinter sich gelassen hat. Doch beruht dies vor allem auf einer Verlagerung der Perspektive von der ursprünglicheren (auch durch den Kult bekräftigten) Stabilität zur freieren literarischen Verwendung. Vgl. hierzu auch die im selben Band angeschlossene Diskussion, 527–547, und *Pannenberg*, Christentum und Mythos (s. o. Anm. 16), 21–26.

⁷⁶ *Macquarrie*, Gott-Rede (s. o. Anm. 28), 155.

⁷⁷ *Weinrich*, Erzählstrukturen (s. o. Anm. 1), 143.

⁷⁸ Ebd. 139.

Die in dieser dreifachen Abgrenzung angelegte Definition hat freilich auch ihre Nachteile:

Einmal ist hier etwa die Passionsgeschichte Jesu im Zusammenhang der Auferstehungsbotschaft zunächst gleichermaßen „Mythos“ wie die Erzählung vom sumerischen Gott Tammuz, der im Kreislauf der Natur in das Totenreich verbannt und aus ihm befreit wird. In beiden Fällen soll nicht ein beiläufiges Geschehen berichtet, sondern dem Leben eine grundlegende und umfassende Orientierung gegeben werden; die besondere Ereignisfolge geht zur bleibenden Vergegenwärtigung in den Kult ein. In dieser definitorischen Vereinigung der weit auseinander liegenden Texte werden entscheidende Unterschiede vernachlässigt; aber sie können danach um so deutlicher herausgearbeitet werden. In derselben Situation steht man, wenn man gleichermaßen von sumerischer und christlicher „Religion“ spricht. Man gibt nur einen theoretischen Ort an, an dem das eine Phänomen neben das andere tritt, ohne daß man damit schon über deren jeweilige Gültigkeit verhandelt hätte.

Bedenklicher ist der weitere Nachteil dieser Definition: Aufgrund rationalistischer und empiristischer Maßstäbe ist „Mythos“ bei uns in populärer Bildungssprache abgewertet. Schnell assoziiert man etwa: erfunden, phantastisch, unwahr, unbrauchbar u. ä. In solcher Bedeutung kann der Terminus selbstverständlich nicht theologisch verantwortlich auf biblische Geschichten bezogen werden. Andererseits sind derartige Konnotationen nicht zwingend und lassen sich abbauen. Da „Mythos“ hier rein funktional und ohne vorgängige Wertungen und taktische Absichten begriffen wird, dürfte auf dieser Grundlage die Verhandlung religiöser Texte, ihrer Welt und ihrer Leistung für unsere Welt doch am wenigsten belastet sein.

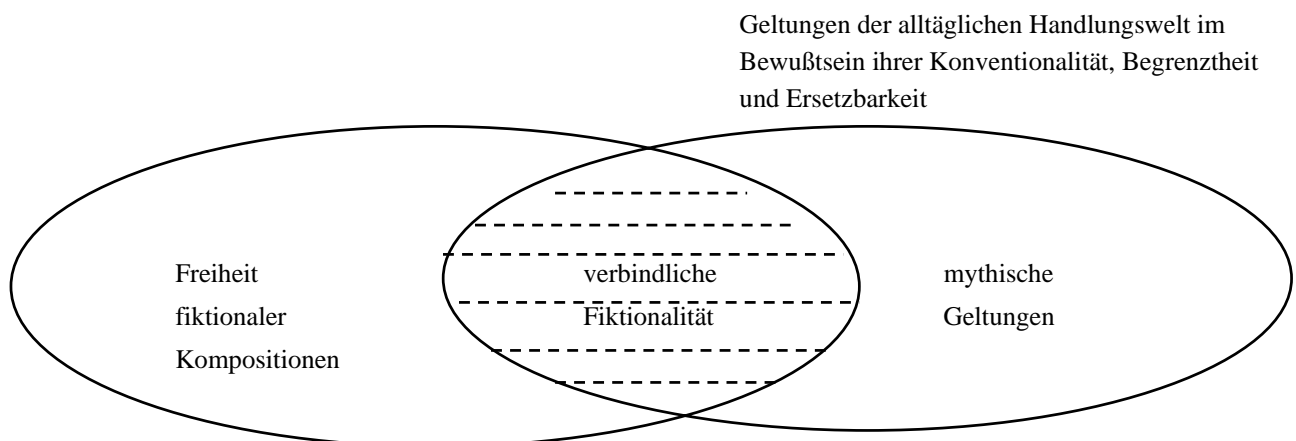
4.3 Problematisierte Verbindlichkeit

Die Suche nach der Grenze zwischen mythischen und unmythischen Texten brachte der biblischen Verkündigung noch keine Vorzugsstellung ein, von der aus es ihr leichter fallen müßte, in der Gegenwart ihren Wahrheitsanspruch zu behaupten. Ihr soziales Geschick bleibt in dieser Sicht völlig offen. Die Definition ist statisch; Geltungen sind es nicht. Ein Text, der zur einen Zeit im festgelegten Sinn als Mythos funktioniert, kann unter anderen Bedingungen diese Rolle verlieren, da seine Leistungsfähigkeit erschöpft ist und er nicht mehr ein kollektives Bewußtsein prägt. Aufmerksamkeit verdient deshalb nicht nur die einzelne Position, die ein Text einnimmt (oder eingenommen hat), sondern vor allem das Feld möglicher Verschiebungen.

Im Durchschnitt von Mythos und Fiktion

Nach den Überlegungen des vorausgehenden und dieses Kapitels haben die biblischen Geschichten unter heutigen Lesebedingungen einen zwiespältigen und spannungsvollen Charakter: einmal erweisen sie sich innerhalb unserer üblichen Handlungswelt als fiktional, das heißt, sie verstoßen gegen dort anerkannte Maßstäbe der Wirklichkeit und erhalten damit Anteil an den Freiheiten literarischer Kultur. Andererseits fallen sie dennoch nicht einfach aus dem Bereich mythischer Verbindlichkeit heraus, wenn ihnen in gläubiger Lesegemeinschaft nach wie vor – auch ohne daß die Fiktionalität bestritten würde – das Vertrauen entgegengebracht wird, daß sie zuverlässig aussagen, wie es um uns und unsere Welt steht.

Damit ist das Feld der Rezeption religiöser Mitteilungen komplexer strukturiert als es die binäre Opposition „mythisch – unmythisch“ für sich allein nahelegt. Eine vereinfachende Skizze (die nicht zu erkennen gibt, daß die abgegrenzten Bereiche sich wechselseitig beeinflussen können und in ihren Rändern unscharf sind) mag dies veranschaulichen:



Auf der einen Seite dieser typisierenden Topographie, der linken, stehen die poetischen Schöpfungen, die als Zeugnisse spielerischen Schaffens oder als Verarbeitung subjektiv und geschichtlich begrenzter Erfahrungen genommen werden, nicht als unausweichliche Erschließung unserer Wirklichkeit, nicht als verbindliche Antwort auf die bedrängenden Fragen des Lebens. Hier herrscht wohl die Vielstimmigkeit divergierender Äußerungen, aber nicht die Konkurrenz rivalisierender Ansprüche.

Ihnen extrem gegenüber, auf der rechten Seite, stehen die Texte, die schlechthin die Ordnung der Welt zur Sprache bringen; die sagen, was gut und was verwerflich ist, welche Stellung dem Menschen zukommt und womit er zu rechnen hat. Hier gibt es unter unbeeinträchtigten Verhältnissen ebenfalls keine konkurrierenden Geltungsansprüche, aber aus

entgegengesetztem Grund: Die Selbstverständlichkeit läßt keine Alternativen aufkommen.

Außerhalb beider Bereiche liegen die Texte, die unsere alltäglichen Handlungsorientierungen enthalten, die wir aber für unser Leben nur als begrenzt aufschlußreich und gültig erfahren; in denen wir unsere Konventionen erkennen; die uns grundsätzlich austauschbar erscheinen, auch wenn sie nicht in unser individuelles Belieben gestellt sind.

Der für unsere Erörterung entscheidenden Bereich, der mittlere, kommt durch die Überschneidung von mythischer Geltung und Fiktionalität zustande: hier werden die Texte wohl als fundamentale Darlegung der Existenz in dieser Welt vernommen, zugleich aber auch als kulturelle Verarbeitung menschlicher Erfahrungen. Was dabei mitgeteilt wird, ist nicht schlechthin zwingend und bündig; anderes steht zur Seite; es bilden sich Konkurrenzen in unterschiedlichen Graden des gegenseitigen Ausschlusses, aber auch der wechselseitigen Relativierung. Vor allem wird hier der Anspruch der Verbindlichkeit erfahren angesichts differierender Geltungen der alltäglichen Handlungswelt. Aber in Abweichung von ihr soll deren vordergründige, konventionelle, fragmentarische und dennoch vielfach belastende Festigkeit in einer umfassenden Ordnung überboten werden, wenn auch im fiktionalen Wort.

Diese Sortierung von Texten kommt letztlich nicht durch diese selbst zustande, sondern durch deren Rezeptionen. Wie ein Mythos entmachtet werden kann, daß man ihn nur noch als phantasievolle Geschichte neben anderen liest, so können umgekehrt Dichtungen das Pathos von Inspiration und Offenbarung gewinnen. Die Texte des religiösen Glaubens haben in dieser literarischen Konstellation (die zugleich eine soziale ist) einen prekären Ort. Das Problem ihrer Geltung läßt sich von verschiedenen Seiten angehen; der Ausgang von der Fiktionalität und der andere vom Mythos führen an dieselbe Stelle.

Das angefochtene Erzählen

Ohne Erinnerung könnten wir keine Erfahrung gewinnen, weder in der Dauer des einzelnen Lebens noch in der die Generationen übergreifenden Geschichte; es gäbe nur isolierte Punkte der Betroffenheit ohne orientierende Verarbeitung. Die *zeitliche* Kontinuität wiederum, die das Gedächtnis schafft, bedarf des *sozialen* Zusammenhalts, nicht nur weil dem individuellen Leben enge Grenzen gesetzt sind, sondern weil es auch auf gemeinsame Vergewisserungen angewiesen ist. Die Grundgestalt der Erfahrungsvermittlung, die den *Ablauf der Zeiten* und die *Distanz der Individuen* überwindet, ist die Erzählung. Geschichte braucht Geschichten, in denen sich die verstreuten Ereignisse und Erlebnisse als Stücke der einen Welt wiederfinden lassen. Wer so zu erzählen weiß, entlastet sogar mit unheilvollen Erinnerun-

gen, weil er Verbundenheit im gemeinsamen Geschick stiftet; um so befreiender ist sein Wort, wenn er hoffnungsvolle Erfahrung vergegenwärtigt.

Aber wer unter derart grundlegenden Interessen erzählt, geht auch ein Risiko ein, denn er hat in dem zuvor gezeichneten Begegnungsfeld der Texte mit recht unterschiedlichen Reaktionen zu rechnen: Was ihn bewegt, muß nicht auch andere gleichermaßen betroffen machen; es kann sie langweilen, zu Widerspruch reizen, zu verständnislosem Kopfschütteln veranlassen, in ihrer Einstellung, daß es sich eigentlich nicht hinzuhören lohne, bestätigen usw. Dabei hängen diese Wirkungen keineswegs nur vom sprachlichen Geschick des Erzählers ab. Wo das Erzählen nicht schon auf einem fundamentalen Einverständnis aufruht und sich nicht darauf beschränkt, dieses zu bestätigen, muß es gewärtig sein, daß man ihm abweisend erwidert: „Darüber wollen wir dich ein andermal hören“ (Apg 17,32). Die Interessenvoraussetzungen und die Verständnisbedingungen können zwischen Erzähler und Hörer tiefgreifend auseinanderklaffen. Wie jede Kommunikation ist auch das Erzählen dem Scheitern ausgesetzt. Wenn selbst im Blick auf die allgemeine literarische Situation der Gegenwart gesagt werden kann, daß in ihr für „das Wunschbild der ‚kommunikativen Wohnlichkeit‘“⁷⁹ kein Platz sei, dann gilt dies in gesteigertem Maß für die Verständigung über den religiösen Glauben, dessen fundamentale Texte im Überschneidungsfeld von Mythos und Fiktionalität angesiedelt sind.

Damit rechnet freilich noch nicht Dtn 6,20 ff.: „Wenn dich morgen dein Sohn fragt: Warum achtet ihr auf die Satzungen, die Gesetze und Rechtsnormen, auf die der Herr, unser Gott, euch verpflichtet hat?, dann sollst du deinem Sohn antworten: ‚Wir waren Sklaven des Pharaos in Ägypten, und der Herr hat uns mit starker Hand aus Ägypten geführt.‘“ Die Erzählung gibt Antwort, indem sie an die „Zeichen und Wunder“ der Befreiung erinnert; für irritierende „Wenn“ und „Aber“ der Zuhörer ist hier kein Platz. Die Welt ist in einen stimmigen Text gebracht, der über die Erzählung hinausreicht: „Der Herr wird alle deine Feinde vor dir herjagen, wie er es zugesagt hat“ (V. 19). Gegenteilige Erfahrungen sind hier durch die Bedingung, daß das Gesetz zu erfüllen sei, aufgefangen (V. 25: „Nur dann wird es recht um uns stehen, wenn wir ...“). Die Erzählung ist demnach eingelassen in eine umfassende Interpretation der Wirklichkeit; sie hat keinen Bestand aus sich selbst; ihr schließen sich Handlungen und Erwartungen an. Aber deshalb gerät diese Geschichte unter veränderten Überzeugungsbedingungen auch in den Sog der beunruhigenden Frage: Ist unsere Welt derart, daß sie dieses Erzählen rechtfertigt? Das bloße literarische Wohlge-

⁷⁹ *Siegfried Schmidt*, Die Destruktion der Sprache in der modernen Literatur, in: *Concilium* 9 (1973) 372-377, hier 376.

fallen ist ebenso verwehrt wie der Versuch, nach der historisch-kritischen Aufklärung und dem sie begleitenden Bewußtseinswandel wieder in eine geläuterte „narrative Unschuld“⁸⁰ zurückzukehren. Gewiß wird man bei der Verständigung über den Glauben zu erzählen haben, aber es werden dabei verschiedene Geschichten gegeneinander stehen und zur Auseinandersetzung provozieren – über sie selbst und die Welt, in der sie erzählt werden. Verschärft wird dann das fortgesetzt, was man in biblischen Texten schon grundgelegt finden kann: die „Negation der Geschichte durch den Diskurs“⁸¹.

⁸⁰ Rainer Warning, *Semiotik biblischer Texte als Modellangebot für das Fiktionsproblem*, in: Harald Weinrich (Hg.), *Positionen der Negativität*, München 1975, 533–537, hier 536. Vgl. zum kritischen Überblick Bernd Wacker, *Narrative Theologie?*, München 1977.

⁸¹ Rainer Warning, *Semiotik biblischer Texte als Modellangebot für das Fiktionsproblem*, in: Harald Weinrich (Hg.), *Positionen der Negativität*, München 1975, 533–537, hier 536.

5. Verantwortung des Glaubens -Verhandlung von Texten

Der weit gespannte Rahmen der vorausliegenden Kapitel verlangt einige konkretisierende Beispiele dafür, wie das Gespräch über die Glaubwürdigkeit religiöser Überlieferungen angelegt sein kann. Die große Disputation, die mit einem gewaltigen Zugriff das ganze Bekenntnis zur Verhandlung stellen möchte, ist dabei nicht zu erwarten. Es ist vielmehr ein bescheidener Weg, der hier eingeschlagen wird, einer, der sich Zeit nimmt, gelassen auf einzelne Texte zu hören, auch wenn nicht von vornherein abzusehen ist, ob sich daraus weitreichende Entscheidungen ergeben. Aber so wie der Glaube nicht durch pompöse Apostasie aus der Gesellschaft verschwindet, sondern durch allmähliche Erosion an vielen einzelnen Stellen Einbuße erleidet, so läßt er sich auch nicht in einer einzigen konzentrierten Wahrnehmung als ansprechend und verantwortbar begreifen. Die biblische Verkündigung lebt nicht aus dem Pathos von „Kurzformeln“; diese sind sekundäre Summarien der vielgestaltigen und reichhaltigen Zeugnisse gläubiger Erfahrungen und erstarren in ihrer scheinbaren Prägnanz, wenn sie von der Textwelt, in der sie wurzeln, abgelöst werden. Wer sich zu „Gott, dem Vater, dem Allmächtigen, dem Schöpfer des Himmels und der Erde“ bekennt, versammelt um sich eine Menge von Geschichten, von denen er nicht absehen kann, ohne theologisch und literarisch heimatlos zu werden.

Da sich der christliche Glaube grundlegend der Vergangenheit verpflichtet weiß – der Geschichte Israels, dem Anspruch und dem Geschick Jesu von Nazaret und der daraus folgenden Wirkungsgeschichte –, hat er die Aufgabe, eine solche Rückwendung über Jahrhunderte und Jahrtausende hinweg noch auf die eigenen Erfahrungen zu beziehen. Dies geschieht undistanziert dort, wo die Texte einfach ansprechen – in der feiernden Gemeinschaft, in der privat erbaulichen Lektüre, im tröstenden Zuspruch usw. Demgegenüber ist die folgende Beschäftigung mit Texten umständlich und aufwendig; vor allem: sie setzt die Fähigkeit und Bereitschaft zum bedächtigen Lesen bereits in einem Maße voraus, daß sie mit dem Vorwurf rechnen muß, sie sei im Grunde elitär und deshalb für eine öffentlich tragfähige Verständigung über den Glauben unzulänglich. Aber zum einen läßt sich dieser Einwand leicht so formulieren, daß er auf jeden Versuch, in unserer weltanschaulich problematisierten Gesellschaft über den christlichen Glauben Rechenschaft abzulegen, zutrifft; und zum anderen ist dieser literarische

Weg nicht unvermittelt dem Einzelnen aufgetragen, sondern primär von der Gemeinschaft gefordert, die sich in Unterricht, Predigt usw. verständlich mitteilen will.

Daß im folgenden fast nur Erzählungen als Lesebeispiele gewählt werden – und nicht etwa auch gesetzliche Weisungen, Gebete, lehrhafte Argumentationsgänge o. ä. –, soll ebensowenig als Einschränkung aufgenommen werden, wie der ausschließliche Ansatz bei biblischer Thematik.¹ Die Verhandlung der Texte wird selbst immer wieder über diese Lektüregrenzen hinausweisen. Aber die Welt des Glaubens, in der Menschen handeln und leiden, Bedrängnisse erfahren und Hoffnungen, Schuld und Vergebung, kommt grundlegend und ausführlich entfaltet in den biblischen Erzählungen zu Wort.

Außerdem stellen sich bei ihnen die theologisch wie populär erheblichen Komplikationen des Glaubensverständnisses mit größerer Beharrlichkeit. Erzählungen bieten eine so anschaulich festgefügte Welt, daß sie sich weniger leicht als andere Textsorten nach Gutdünken des Lesers abtun lassen (d.h. etwa als überholt beim Vergessenswerten ablegen wie alttestamentliche Gesetzessammlungen, als Steinbruch dogmatisch und liturgisch verwertbarer Stücke verwenden wie lehrhafte Partien).

Freilich kommt man mit Geschichten an kein Ende; eine hängt sich an die andere, und keine kann von sich aus schon ein für allemal festmachen, wie man sie lesen wird. Deshalb sollen sie in den folgenden Textverhandlungen auch nicht nur als Gegenstände objektivierender Analyse in den Blick kommen, sondern darüber hinaus als Elemente, die ihrerseits den Leser zur Rede stellen.

Zwei Fragen leiten die Erörterungen:

1. Was finden wir in der Struktur der Texte vor?
2. Wie lesen wir dies im Zusammenhang unserer übrigen Welt?

Die zweite Frage verhindert Allgemeingültigkeit. Hier können nicht alle realisierbaren Lesarten vorgestellt und schon gar nicht eine als die angemessene ausgewiesen werden; Aufgabe wird es sein, zu zeigen, wie dieser offene, nicht auf ein eindeutiges Ziel hin planbare Weg der Lektüre angelegt sein muß, damit er nicht in die Willkür von Meinungen und in die Vernachlässigung der Texte führt. Wenn die Verständigung über Texte zugleich solide und relevant bleiben soll, müssen die beiden grundlegenden Fragen aufeinander bezogen werden. Dies soll im folgenden an einigen thematisch und in der Anlage variierenden Beispielen geschehen. Dabei werden in

¹ Zur Analyse und Verhandlung von theologisch und pastoral lehrhaften Texten vgl. *Günther Schiwy*, *Zur Ideologie der Unfehlbarkeitsdiskussion. Eine semiotische Strukturanalyse zu Texten von Hans Küng und der Römischen Glaubenskongregation*, Düsseldorf 1977.

wechselnder Konstellation fünf verschiedene alternativ angelegte Voraussetzungen berücksichtigt:

- ob wir das Interesse vorwiegend auf das Bedeutungspotential eines Textes richten oder auf die konkrete Bedeutungsrealisierung durch einen bestimmten Leser;
- ob der Leser vorrangig einen einzigen Text im Blick hat oder spannungsvoll nebeneinander mehrere Texte unterschiedlicher Herkunft;
- ob es sich um eine einzelne Perikope handelt oder um einen größeren Zyklus;
- ob sich der Text erzählerisch auf Vergangenheit richtet oder quasi-erzählerisch auf Zukunft;
- ob in dem Text die erzählerische Entfaltung gewahrt oder auf eine komprimierte Bekenntnisformel reduziert ist.

5.1 Die jahwistische Urgeschichte vor dem Hintergrund der nicht gewählten Möglichkeiten

Werden wir von jemandem angesprochen, richten wir unsere Aufmerksamkeit gewöhnlich schlicht auf das, was er uns sagt. Sollte es uns nicht ganz verständlich sein, etwa weil es uns mehrere Bedeutungen offenläßt, werden wir weiter fragen, was er eigentlich meint und ob wir ihn in dieser oder jener Weise richtig verstehen. Wenn er uns im Gespräch nahe ist, kann er sich selbst erläutern; kommt das Wort dagegen von geschichtlich und kulturell so entfernten Autoren wie dem Jahwisten, geben uns Kommentare, soweit sie es vermögen, die zusätzlichen Auskünfte. Wir benötigen jedenfalls immer Kenntnisse, die über das ausdrücklich Gesagte hinausreichen; denn ein Text ist uns nur angemessen verständlich, wenn wir auch ausmachen, was er beim Hörer oder Leser schon voraussetzt.² Dies bereitet uns nicht selten Schwierigkeiten, führt uns in Mißverständnisse, beläßt uns in Unklarheiten. Um so mehr bemühen wir uns dann (falls uns die Sache dies wert ist), zu erkunden, was die „richtige Bedeutung“ sei.

Dabei liegt es uns gewöhnlich fern, nach dem auszuschaun, was *nicht* mitgeteilt ist. Abwege gibt es ohnehin genug; warum sollte man auf sie noch zusätzliches Augenmerk richten. Außerdem kennen wir die belustigend-

² In der Linguistik wird dies unter den (unterschiedlich verwendeten) Termini „Präsupposition“ und „Kontextimplikation“ erörtert (vgl. *Siegfried J. Schmidt*, *Texttheorie. Probleme einer Linguistik der sprachlichen Kommunikation*, München ²1976, 92–106).

törichte Unterrichtssituation, die entsteht, wenn der Lehrer in seinem Ungeschick danach fragt, was Bismarck 1870 nicht getan hat. Aber gerade ein derartiger Weg soll im folgenden für die Lektüre der jahrwistischen Urgeschichte (und darüber hinaus für den Umgang mit Texten überhaupt) als sinnvoll und ergiebig aufgewiesen werden.

Die symptomatische Auswahl

Wenn ein Politiker interviewt wird, kann es geschehen, daß die Öffentlichkeit anschließend weniger dem diplomatisch dürftigen Informationsgehalt seiner Äußerungen Beachtung schenkt als dem, was er in seiner Rede umging und unausgesprochen ließ. Er hätte anderes sagen können – nicht gemessen an der unendlichen Fülle dessen, was sich überhaupt sagen läßt, sondern an dem, was nach den Erwartungen aller nahegelegen hätte. Das zurückgehaltene Wort wird dann selbst ebenso zu einem Zeichen, das gedeutet werden kann, wie das gesagte.

Dieses Verhältnis von kommunikativer Möglichkeit und Realisation, von Erwartungshorizont und konkreter Mitteilung ist nicht beschränkt auf derartige Situationen der Taktik und des rhetorischen Manövers. Jeder Text, ja jedes Wort erhält seine ausgegrenzte Bedeutung durch das, was ihm entgegengesetzt ist und von dem es sich abhebt, auch wenn dies unausgesprochen bleibt. Wir müssen die *semantischeii Oppositionen* mit wahrnehmen können, wenn wir verstehen wollen.³ „Rot“ meint anderes, wenn es im politischen Sprachgebrauch „nicht schwarz“ impliziert, als wenn es die gesamte übrige Farbskala gegen sich hat; wiederum anderes, wenn es sich bei der Kennzeichnung menschlicher Rassen von „schwarz“, „gelb“ und „weiß“ absetzt. Wir müssen demnach das Inventar kennen, aus dem das Wort genommen ist, und damit auch die Alternativen, die sprachlich zur Verfügung gestanden hätten, aber nicht gewählt wurden.

Ähnlich verstehen wir Texte im Zusammenhang unserer Erwartungen, die mehr Möglichkeiten umschließen als die verwirklichte. Ein Telegramm „Mutter kommt morgen“ kann vom Empfänger recht unterschiedlich gelesen werden, je nach den Oppositionen, die sich ihm nahelegen: „... kommt morgen, nicht schon heute“ / „Mutter, nicht Vater ...“, „... kommt doch, obwohl sie schon abgesagt hatte“. Die Mitteilung hat dann jeweils eine andere Umgebung und ist ein Stück einer jeweils anderen Geschichte.

Je umfangreicher die Texte werden, je vielfältiger die in ihnen enthaltenen

³ Vgl. *Manfred Titzmann*, Strukturelle Textanalyse, München 1977, 119–149, über „Oppositionsrelationen“; *Harald Weinrich*, Negationen in der Sprache, in: Ders., Sprache in Texten, Stuttgart 1976, 63–89.

Elemente, Beziehungen und Ereignisse, desto mannigfacher sind auch die Alternativen. Wollte ein Erzähler jedesmal, wenn er auswählt, innehalten und bedenken, ob er nicht doch die andere Möglichkeit nehmen sollte, er käme nie über den ersten Satz hinaus; das gesamte Universum würde sich an seine Skrupel hängen. Aber andererseits kann er sich den kompositorischen Entscheidungen auch nicht entziehen – wenn er den Blick des Lesers auf Entferntes richtet oder auf Nahes, auf das Gute oder das Verwerfliche, auf viele Völker oder wenige Menschen, auf beziehungslose Ereignisse oder konsequenzenreiche Geschichte usw. Was er auch schreibt, es ist nie einfach das Selbstverständliche, sondern immer das Bevorzugte. Deshalb ist auch die Literaturwissenschaft so sehr davon ange-tan, wenn sie von einem Werk mehrere Fassungen einsehen kann; denn so hat sie in einem recht bescheidenen Spielraum die Möglichkeit, die Selektionen des Autors zu verfolgen und das Gesagte angesichts des Getilgten besser zu begreifen.

Je entfernter uns ein Text jedoch steht und je weniger wir das umfangreichere Bewußtseinsinventar kennen, aus dem er hervorging, desto schwieriger wird es uns, seine ursprüngliche Bedeutung zu ermitteln. Nur begrenzt können die Wissenschaften hier helfen, indem sie andere Äußerungen aus dessen Umgebung erschließen und dadurch mehr Einblick geben in den auch dem Autor vermutlich naheliegenden Spielraum möglicher Auswahl.

Doch glücklicherweise setzt sinnvolles Lesen nicht unbedingt voraus, daß wir uns erst in das kulturelle Feld des Autors mit den dort verfügbaren Oppositionen versetzen. Dies ist das Ziel historisch-kritischer Lektüre. Aber ein Text der Vergangenheit kann uns auch ein kulturell verselbständigtes Zeichen sein – abgelöst von den ehemaligen Verständnisbedingungen. Wir müssen nicht auf jeden Fall ausmachen, „was *der Verfasser eigentlich sagen wollte*“; wir können hinhören, was *der Text uns sagt*. Dann wird es für uns bezeichnend sein, welche nicht realisierten Möglichkeiten uns im Hintergrund aufscheinen. Wir decken beim Lesen nie eine fertige Bedeutung des vorgegebenen Textes auf, sondern immer diejenige, an der unser semantischer Haushalt mit seinem Inventar, seinen Normen und Erwartungen beteiligt ist.⁴

Strukturen der jahwistischen Urgeschichte und die Alternativen des Lesers

Im folgenden soll keine der Erzählungen der jahwistischen Urgeschichte als einzelne analysiert werden, sondern der durch sie aufgebaute Ereigniszu-

⁴ Vgl. *Wolfgang Iser*; *Der Akt des Lesens*, München 1976, vor allem 175-218: Die Erfassungsakte des Textes; 257 ff.: Interaktion von Text und Leser (s. o. S. 86 ff.).

sammenhang von Gen 2,4 b–11,9. Aus ökonomischen Gründen wird damit manches nicht berücksichtigt, das unter dem hier gegebenen Leseinteresse prinzipiell auch beachtenswert wäre, etwa das größere Gefüge aus jahwistischen und priesterschriftlichen Teilen; das Verhältnis der Strukturen kleiner Erzähleinheiten zu den in den Blick gefaßten Gesamtstrukturen; die Beziehung der jahwistischen Urgeschichte zur Welt des Jahwisten überhaupt. Vor allem soll das, was in Kommentaren nachzulesen ist, weder einfach repetiert noch gar durch neue Detailinformationen ergänzt werden; es geht vielmehr um die Vorstellung einer bestimmten Lesart und deren hermeneutischer Vorteile.⁵

(1) Die Sequenzen des Scheiterns

Die Ereignisfolge der gesamten Urgeschichte ist durch den Wechsel der *Akteure*, der *Schauplätze* und der *Handlungseinheiten* so deutlich gegliedert, daß die einzelnen Erzählungen auch je für sich gelesen werden können: die von Adam und Eva, von Kam und Abel, von der Sintflut und vom Turmbau zu Babel. Dabei haben sie untereinander zugleich so viel Gemeinsamkeiten, daß man sie unter bestimmten dominierenden Gesichtspunkten in umfassendere Textgruppen – etwa in diejenige all der Erzählungen, die von Schuld und Entfremdung handeln – einordnen kann. Sie stehen dann aber zueinander nur in *paradigmatischer* Beziehung, d. h. sie sind trotz ihrer weiteren Besonderheiten grundsätzlich auswählbare und austauschbare Beispiele.⁶ So voneinander abgelöst werden sie gelegentlich in Religionsbüchern verwendet.

Anders ist es dagegen, wenn wir gerade ihre Abfolge als bedeutsam mitlesen, d.h. sie in einem *syntagmatischen* Verhältnis sehen – als Elemente eines größeren Textes abhängig von dem, was davor und danach gesagt ist.⁷ In dieser Sicht schreitet die Urgeschichte eine Wertordnung nach unten ab; die Reihe des schuldhaften Verhaltens intensiviert von Mal zu Mal das

⁵ Vgl. hierzu auch die Erschließung eines begrenzten und kompakteren Textes durch *Alex Stock*, Strukturelle Analyse – am Beispiel von 1. Samuel 1,1–2,21, in: *KatBl* 101 (1976) 523–534.

⁶ Vgl. *Titzmann*, Textanalyse (s. o. Anm. 3), 154: „Ein Paradigma ist also die geordnete Klasse (bzw. das System geordneter Klassen) der Terme, die in einem bestimmten (...) Kontext das System der alternativen Wahlmöglichkeiten darstellt, aus dem der Textproduzent bei der Textproduktion selegiert.“

⁷ Vgl. ebd. 61: „Wenn demnach von syntagmatischen Beziehungen zwischen Elementen in einem ‚Text‘ gesprochen wird, sind bestimmte Relationen des Nebeneinanders (bei ‚Texten‘, die sich, wie Gemälde, einzelne Filmaufnahmen usw., ikonisch-abbildender Zeichensysteme bedienen) oder des Nacheinanders (bei ‚Texten‘, die sich, wie ‚Literatur‘, logisch-mathematische Formelfolgen usw., sprachlich-begrifflicher Zeichensysteme bedienen) gemeint.“

Unheil; Gemeinschaft wird zunehmend gestört bis hin zum radikalen Zerfall im Verlust gemeinsamer Sprache und Handlungsfähigkeit.

Eine Geschichte, die in solchen Sequenzen aufgebaut ist, läßt manche *anderen Möglichkeiten* aus:

Erstens finden wir hier *kein Handeln, das sich zum Besseren durchringt*. Der Ursprung der Menschheit erscheint nicht als ein Streben nach oben, als eine Überwindung tierischer Dumpfheit, als eine Befreiung aus vorausgehenden Behinderungen, als eine zunehmende Beherrschung von Aggressivität o. ä. Nirgends zeigt sich das Fortschreiten der Geschichte als Fortschritt. Weder die Perspektiven biologischer Entwicklung noch diejenigen einer zunehmenden politischen und technischen Kultivierung der Menschheit geben hier dem Ablauf der Ereignisse ihre Struktur.

Zweitens lesen wir aber auch *keine Geschichte der monotonen Gleichförmigkeit*. Sie ist nicht die des Sisyphos, der in ewiger Eintönigkeit seinen Felsbrocken den Berg hinaufrollt und dennoch immer wieder die Vergeblichkeit seiner Anstrengungen erfahren muß. Wir finden hier auch nicht nur das kollektiv gleichartige Schicksal, wie es die Strafworte Gottes nach dem Sündenfall Adams und Evas entwerfen: Ständig wird der Mensch der Schlange auf den Kopf treten, und ständig wird sie ihm erneut nach seiner Ferse schnappen; Mühsal, Schmerzen und Unterdrückung werden in Zukunft ohne Unterschied „alle Tage“ belasten. Die Urgeschichte als ganze hat vielmehr eine Richtung, auch wenn es die zu einem unheilvollen Ende hin ist. *Die mythischen Interpretationen menschlichen Lebens im Kreislauf der Jahreszeiten* haben hier ebenso wenig Platz wie *die resignative Sicht Kohellets*: „Eine Generation geht, die andere kommt ... Was geschehen ist, wird wieder geschehen. was man getan hat, wird wieder getan. Es gibt nichts Neues unter der Sonne“ (1,4 ff.) – Wer die Welt mit dem Jahwisten verstehen will, wird nicht nur immerwährende Realität und das in allem Wechsel Gleichbleibende wahrnehmen dürfen, sondern *den von Ereignissen qualifizierten Weg*.

Damit steht der jahwistischen Urgeschichte auch jeder andere Text entgegen, in dem es nichts gibt als die Banalität alltäglichen Wohlbefindens, das „Gefühl von lauem Behagen“, zu dem nach Freud⁸ das Glück im Laufe der Zeit seicht verfällt. In der Welt der biblischen Erzählung herrscht *nicht die Dauer, sondern das Ereignis und die Konsequenz*, der wiederum das Ereignis folgt – bis die Katastrophe zum Abschluß kommt.

Drittens wird uns hier aber auch *kein einmaliger Einbruch des Unheils* erzählt, der jede weitere Folge von Sequenzen unterbinden müßte. Im Para-

⁸ Sigmund Freud, Das Unbehagen in der Kultur, in: Gesammelte Werke XIV, hg. von Anna Freud u. a., London / Frankfurt a. M. 1955, 419–506, hier 434.

dies droht Gott zunächst eine andere Zukunft an: „Am Tag, an dem du von ihm ißt, mußt du sterben“ (2,17). Aus dieser Sicht könnte es nur einen einzigen fundamental zerstörerischen Sündenfall geben. Die gesamte Zukunft müßte mit dem punktuellen Fehlverhalten vernichtet werden. Aber statt dessen lesen wir von einem ständig aufgehaltene Unheil, von einer Reihe von „Sündenfällen“. Der Mensch ist nicht nur aus dem *hic et nunc* und dessen Ernsthaftigkeit zu begreifen, sondern auch aus der geschichtlichen Erstreckung vieler Gelegenheiten. Dementsprechend „rollt der Mythos das Ereignis in einem Drama auf, das Zeit braucht, das eine Folge von Vorfällen entfaltet und das mehrere Mitspieler einbezieht“⁹. Menschliche Schuld erscheint in der Dialektik von präziser Handlung und gedehntem Verlauf.

(2) Die geschichtliche Abhängigkeit der Akteure

Die Menschen sind in dieser Geschichte auf unterschiedliche Handlungseinheiten verteilt. Schon der Abstand der Generationen schließt es aus, daß sie sich alle beim selben Ereignis treffen. Aber auch davon abgesehen, werden ihre Aktionen nicht so miteinander verknüpft, daß sie sich alle an derselben die Zeiten übergreifenden Begebenheit beteiligten. Wie gravierend auch die Vorfälle im einzelnen sind, im zeitlichen Ablauf sind sie episodische Abschnitte.

Aber andererseits stehen dennoch alle in einem Generationenzusammenhang, der die Betroffenheit von der Schuld der Vorfahren einschließt. In der Steigerung des Unheils zeigt sich eine geschichtliche Abhängigkeit, wie sie im vordergründigen Nebeneinander der unterschiedlichen Ereignisse nicht erkennbar ist. Keine Unheilstat erscheint als ableitbare Folge der vorausgehenden; aber alle tragen an ihrer Stelle zur Fortsetzung des katastrophalen Weges bei.

Bezeichnend für dieses Verhältnis ist die Verwendung von *Eigennamen* neben *generellen Bezeichnungen*: Einerseits werden Handlungen individualisiert und damit Verantwortung und Schuld einem Einzelnen zuschreibbar; aber andererseits steht neben der Tat Kains auch „die Schlechtigkeit der Menschen auf der Erde (6,5); wir lesen von den rachegierigen Worten *Lamechs* (4,23 f.), aber auch von der Sprache „*aller Welt*“ (11,1). Der Blickpunkt des Erzählers geht von dem Einzelnen zur Menschheit; die Namen verhindern, daß dabei die Welt in ein unterscheidungslos anonymes

⁹ Paul Ricoeur, *Phänomenologie der Schuld II: Symbolik des Bösen*, Freiburg 1971 (orig.: *Finitude et culpabilité II: La Symbolique du Mal*, Paris 1960), 278.

Verhängnis gerät. Die Geschichte erhält „die der menschlichen Erfahrung durch exemplarische Personen verliehene konkrete Universalität“¹⁰.

Auch hier stehen andere Möglichkeiten, handelnde Menschen vorzustellen, in Opposition:

Der Blick eines Erzählers könnte sich so auf Einzelne beschränken, daß die Welt seines Textes die soziale Dimension verlöre oder sie wenigstens auf Privatheit reduzierte. Dem entgegengesetzt könnten aber auch die Einzelnen derart in die sozialen Verflechtungen hineingenommen erscheinen, daß sie nur noch Elemente eines vorgegebenen Rollensystems wären. Schließlich könnten sie bei einer globalen Perspektive über Menschheit, Völker, Gesellschaft o. ä. überhaupt aus dem Blick geraten. All dem steht die jahwistische Urgeschichte mit ihrer Komposition menschlichen Handelns entgegen.

Bis jetzt war allerdings noch nicht die Rede von dem Hauptakteur: Jahwe. Im Unterschied zu den Menschen ist er dem Wechsel der Szenen entzogen; er ist als einziger in der Abfolge der Ereignisse konstant gegenwärtig – aber dennoch ist er diesen als Handelnder nicht völlig überlegen: die von ihm grundlegende Beziehung der Menschen untereinander und zu ihm scheitert; er hält (inkonsequent) das radikale Mißlingen zunächst auf; jeweils rettend trägt er damit nur zur Verzögerung des Verfalls bei. Gott dominiert zwar, wenn er die menschlichen Verhältnisse schafft und bewahrend oder strafend in sie eingreift; aber er handelt dabei nicht in endgültig wissender Überlegenheit. „Da reute es Jahwe, auf der Erde den Menschen gemacht zu haben“ (6,6); Gott hat Anteil an der Beschränktheit der Sequenzen; auch für ihn stehen Erfolg und Scheitern im Experiment. Gott ist hier ein Gott, der seine Erfahrungen machen muß. Eine Geschichte, die nur ratifiziert, was schon – in der „Vorsehung“ – entschieden ist, gibt es für ihn nicht. Geschichte als Enttäuschungsprozeß umschließt alle Akteure, auch ihn. Er steht damit ebenfalls in der wechselseitigen Abhängigkeit, wenn auch nicht in derselben Position wie die Menschen.

Damit schließt der Text in dieser Hinsicht eine religiöse und eine profane Opposition aus:

Erstens kann er nicht die Menschen als Geschöpfe Gottes konsequent geschichtlich sehen, ohne zugleich Gott in die Begrenztheit der Geschichte mithineinzuziehend. Er nimmt lieber die dogmatische Schwierigkeit in Kauf, als naheliegende Katechismus-Bedürfnisse zufriedenzustellen.

Zweitens steht diese Erzählung aber auch jeglicher Geschichtsvorstellung entgegen, in der nur Menschen als Handelnde erscheinen. Für denjenigen, der unsere Welt ausschließlich so eigengesetzlich und eigenverantwortlich

¹⁰ Ebd. 195.

sehen will, ist die jahwistische Urgeschichte Widerpart. (Er wird es freilich leicht haben, sie als religiöse Fiktion beiseite zu schieben.)

Diese zweite Opposition wird noch am Rande durch Akteure verstärkt, die besonderen mythischen Charakter tragen: die Schlange der Paradieserzählung und die „Göttersöhne“ in 6,1–4. Hier wird dem Bösen eine „Quasi-Exteriorität“¹¹ eingeräumt, damit die Sünde des Menschen trotz seiner Verantwortlichkeit dennoch ihren Impuls von anderswoher empfangen. Der Mensch soll auch in dieser Richtung seines Handelns nicht völlig als Herr seiner selbst erscheinen, sondern als Verführter „durch etwas draußen“; dann ist „sündigen soviel wie nachgeben“.¹² Für eine *Heroisierung des Bösen* ist damit ebenso wenig Platz wie für eine *Selbstbemitleidung in Tragik*.

(3) Die Welt als menschlicher Handlungsraum

Der Blick des Erzählers reicht vom Garten Eden des Anfangs bis „über die ganze Welt“ (11,9), in der sich am Ende die Menschen verlieren. Er ist geleitet vom Interesse an den Bedingungen menschlicher Gemeinschaft. Dies wird gerade dort deutlich, wo er am weitesten ausholt und mit den „Schleusen des Himmels“ (7,11) und dem „Bogen in den Wolken“ (9,13 ff.) Regionen wahrnimmt, die jenseits des menschlichen Zugriffs liegen. Sie bringen die irdische Gefährdung und Beständigkeit vor Augen. Die Welt des Textes ist ganz die des Menschen.

Allerdings ist sie zugewiesener Raum: Gott legt den Garten an; er weist strafend die Gegend „östlich von Eden“ (3,24; 4,16) zu; der menschliche Versuch, wieder „von Osten“ (11,2) aufzubrechen und sich eine Stadt als Ort des eigenmächtigen Zusammenhalts aufzubauen, mißlingt.

Die Welt der jahwistischen Urgeschichte ist damit in ihren räumlichen Dimensionen zugleich ganz diesseitig anthropozentrisch und ganz von göttlicher Verfügung her gesehen. Wer diese Erzählung in der Kenntnis anderer biblischer Texte und ihrer Welt liest, wird demnach bemerken, daß *jenseitige Orte* – etwa der Belohnung oder der Bestrafung – *fehlen*. Noch nicht einmal in der Zurückhaltung, in der die Priesterschrift 5,24 von der „Entrückung“ Henochs spricht, wird die Perspektive geöffnet. Wo die „Göttersöhne“ des sechsten Kapitels ihre Wohnstätte haben mögen, bleibt außer Betracht. Wie anders kann 2 Petr an diese Episode anschließen: „Gott hat die Engel, die gesündigt haben, nicht verschont, sondern sie in die finstern Höhlen der Unterwelt verstoßen und hält sie dort eingeschlossen bis zum Gericht“ (2,4). Allein wenn der Jahwist Gott „herabsteigen“ läßt (11,5), damit er sich den Turmbau „bis zum Himmel“ (V.4) ansehe, entzieht er ihn

¹¹ Ebd. 292.

¹² Ebd.

als einzigen der Begrenzung der irdischen Dimensionen, ohne daß er etwas über ein Jenseits zu sagen wüßte.

Aber die jahwistische Urgeschichte steht auch *in Opposition zu jeglicher Welt, die in ihrem kosmischen Aufbau menschliche Vorstellungskraft, Orientierungsfähigkeit und Sinngebung übersteigt*. Alles, was hier sichtbar wird, ist begreiflich als ein Stück der Umgebung des Menschen, eingefügt in seinen Lebensraum. Wie total anders erscheint das Universum in den Äußerungen neuzeitlichen Bewußtseins, das in dem „unermeßlichen All“ keine festen Koordinaten mehr findet und sich in der unvorstellbaren Weite verloren erfährt.¹³ Jeder Punkt kann zum Bezugspunkt der Maße werden, wenn es für die Berechnung ökonomisch ist. Daß der Mensch eine belangvolle Stelle in dieser Endlosigkeit einnehme, ist dann nicht mehr als eine naheliegende Täuschung; das Weltall gibt keine Behausung.

Aber in dieser Gegensätzlichkeit der verschiedenen Erfahrungen und Darstellungen des Raumes bleibt er das Medium, in dem sich die existentielle Befindlichkeit erschließt.¹⁴

(4) Die Zeit nach den Maßen der Menschen

Daß man überhaupt eine Urgeschichte zu erzählen wagt, ist nicht selbstverständlich. Was wir überschauen, sind immer nur Fortsetzungen von Geschichten, die bereits begonnen haben. Es sei denn, wir denken an das Leben des einzelnen Menschen: Sein Eintritt in die Welt mit der Geburt setzt einen unvergleichlichen Anfang; aber auch dieser verflucht jeden sofort in die Ereignisse, die schon vorher stattfanden. Der Jahwist jedoch bringt schlechthin Ursprüngliches zu Gehör. Damit stellt er sich *allen Perspektiven entgegen, die den Anfang den menschlichen Blicken entziehen* und sich mit dem bescheiden, was in der Folge erzählt werden kann. Auch der äußerste Ort unserer Herkunft ist ihm nicht so entlegen, daß er von ihm schweigen müßte; wer mit ihm die Zeiten zurückschreitet, gerät nicht in unergründliches Dunkel oder rätselhafte Fremde, sondern bleibt trotz aller geschichtlichen Distanz in der Nähe all der Ereignisse, die sich unbeeinträchtigt erzählen lassen.

Der grundlegende Sündenfall am Anfang der Menschheit entfaltet sich nach

¹³ Vgl. oben S. 25 f. die Zitate von *Blaise Pascal* und *Reinhold Schneider*.

¹⁴ Vgl. „die Welten“, „die Sonnen“, „die Wüsten des Himmels“ usw. in *Jean Pauls* „Rede des toten Christus vom Weitgebäude herab, daß kein Gott sei“ (Werke II, hg. von Norbert Miller, München 1971, 270–275 – innerhalb des Romans „Siebenkäs“); *Friedrich Nietzsche*, *Der tolle Mensch* (Die fröhliche Wissenschaft 125, in: Werke in drei Bänden II, hg. von Karl Schlechta, München 1966, 126–128).

dem Jahwisten in eine Mehrzahl einzelner Sündenfälle. Damit konkretisieren sich die Verantwortung und die Verfehlungen gegenüber dem Ganzen in biographienahen Zeiträumen. Neben dem Makro-Scheitern der gesamten Urgeschichte steht das Mikro-Scheitern im einzelnen Lebenszusammenhang. Die Schuld hat ihre humane Dimension auch in der Zeit.

Ausgeschlossen wird demnach hier ein Verfall, der nur in kosmischen Äonen, in Zeitaltern einer unermesslichen Menschheitsgeschichte oder in epochalen Veränderungen von Generationen begriffen werden könnte.

Aber andererseits werden die chronologischen Strecken auch wieder nicht alle nach unseren gewohnten zeitlichen Erwartungen abgesteckt. So erhält Noach ein Leben von 950 Jahren zugesprochen (9,29). Die Urgeschichte soll nicht eine bloße erzählerische Auslegung unserer gegenwärtigen Wirklichkeit sein. Der Anfang ist eine auch in den zeitlichen Maßen einzigartige Phase. Der Erzähler verweist auf eine Vergangenheit, die unter den späteren Bedingungen nicht restituiert werden kann. Die unterschiedlichen Lebenszeiten sind nachdrückliches Zeichen dafür, daß die Menschheit hier nicht aus der ewigen Konstanz anthropologischer Grundbedingungen begriffen werden soll.

(5) Die verpflichtend gesetzte Ordnung

Dem Menschen sind in der Urgeschichte deutliche Grenzen gezogen zwischen dem, was er tun darf, und dem, was er unterlassen soll. Seine Verfügungsmacht ist ausdrücklich eingeschränkt. Der Baum, von dem er nicht essen soll, ist ihm bekannt; verwehrt ist ihm der tödliche Zugriff auf das Leben des anderen; menschliche Gemeinschaft ist der ihm einzig zugewiesene Lebensraum; eine eigenmächtige und selbstherrliche Behauptung seiner Welt und Darstellung seiner Größe in ihr kommt ihm nicht zu. Es ist ihm aufgegeben, sich in dem zu bewähren, was ihm zugeeignet ist. An seinem Verhalten wird sich der Bestand der Schöpfung entscheiden („Ich will den Menschen, den ich geschaffen habe, vom Erdboden wegtilgen, vom Menschen bis zum Vieh, bis zum Gewürm und bis zu den Vögeln des Himmels“, 6,7). Sein „Herz“ ist der zentrale Ort, von dem aus Gottes entworfene Welt verderbt werden kann (6,5).

Die Menschen dieser Welt sind *nirgends genötigt, erst auszumachen, was gut und schlecht ist*; nirgends besteht Anlaß zur irritierten Frage nach dem rechten Tun. Weder haben sie die Aufgabe, den Willen Gottes zu erkunden, noch müssen sie die allgemeinen Prinzipien eines Sittengesetzes in eigener Verantwortung konkretisieren. Sie stehen in der Entscheidung, ob sie sich der gesetzten Ordnung einfügen wollen oder nicht; ein Spielraum, in dem sie die Normen des Handelns selbst bestimmen dürften, kommt hier nir-

gends in Sicht. Eine *moralische Autonomie* gar ist völlig ausgeschlossen.

Auch für eine Unterscheidung von *moralischen und religiösen Werten* ist kein Platz. Zwar bringt man Gott Opfer dar, doch gibt es keinerlei kultische Forderungen, denen gegenüber sich das Verhältnis zu Gott in ausdrücklicher Weise qualifizieren könnte. Eine Grenze zwischen sakraler und profaner Wirklichkeit wird nicht gezogen. „Die Darbringung der Gabe ist hier etwas zum Dasein Gehörendes; es gehört genauso zur Selbsterhaltung wie die Arbeit am Acker und die Arbeit mit dem Vieh.“¹⁵ Wer wie Noach „gerecht“ (7,1) sein will, muß die gegebene Ordnung der Welt uneingeschränkt als Verpflichtung Gottes übernehmen. Für die Aussonderung eines spezifisch „religiösen“ Bereichs gibt es dann keinen Grund.

(6) Die Modalitäten¹⁶ einer geschichtlichen Welt

Was *wirklich* ist, ist in dieser Geschichte nicht zugleich *notwendig*; Entscheidendes hätte anders sein können. Selbst Jahwe muß sich eingestehen, daß die Welt so von ihm nicht gedacht war (6,6). Die Sündenfälle sind Abweichungen von dem, was auch *möglich* gewesen wäre: eine ungestörte und zufriedenstellende Realität. Diese Welt enthält in sich als große Beunruhigung den Gedanken an die nicht bewahrten und nicht erreichten Verhältnisse.

Die Differenz von Wirklichkeit und Möglichkeit verweist dabei auf *Schuld*; denn das, was schließlich nicht realisiert wurde, stand zur *Wahl*, ja noch mehr: es war das vorweg von Gott schon Gegebene, aber vom Menschen nicht auf Dauer Gewollte. *Geschichte* ist hier vom Ursprung her *Abweg*; sollte sie dennoch von Gott je zu einem Ziel gebracht werden, wird sie dennoch Umweg gewesen sein.¹⁷

Innerhalb der Erzählung erscheint der ruinöse Verfall von Eden her sogar als das höchst *Unwahrscheinliche*, wenn selbst Gott durch ihn enttäuscht wird. Womit beim Menschen zu rechnen ist, stellt sich hier erst im Laufe der Geschichte heraus.

Im Gegensatz dazu stünde eine Welt, in der man umfassend wüßte, was der Fall ist und was man unter den gegebenen Umständen zu erwarten hat; in der alle Möglichkeiten schon aufgedeckt wären und man Überraschungs- und

¹⁵ Claus Westermann, Genesis, 1. Teilband = Genesis 1–11, Neukirchen-Vluyn ²1976, 404.

¹⁶ Vgl. hierzu in Kap. 1.2: (5) Modalstrukturen (oben S. 33–37).

¹⁷ Vgl. Hans Blumenberg; Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos, in: Manfred Fuhrmann (Hg.), Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption, München 1971, 11–66, vor allem 43 ff. über „Umwegstruktur“.

enttäuschungsfrei leben könnte. Die jahwistische Urgeschichte gibt niemandem Grund zur überlegen selbstgefälligen Rede: Ich habe es immer schon geahnt; das war ja vorauszusehen. Ein solches Urteil ist nicht allein wegen der Begrenztheit der menschlichen Einsicht verwehrt, sondern wegen der radikalen Kontingenz der Ereignisse, in der auch das Wahrscheinliche noch nicht fixiert ist; es legt sich erst in der zunehmenden Erfahrung des unheilvoll konsequenten Weges nahe. Die Einsicht, die dabei gewonnen wird, bedeutet demnach in dieser Welt des Jahwisten kein Erwachen aus tragischer Verblendung, sondern die Wahrnehmung der getroffenen Wahl und ihrer Konsequenzen.

(7) Ursachen und Wirkungen

Für den Jahwisten ist das Gute von Gott her vorgegeben. Er setzt den Menschen in eine fertige Welt ein. Auch die mühselige Erde, die er ihm außerhalb des Gartens Eden zur Bearbeitung zuweist, ist nicht eine Gelegenheit zur Entwicklung oder Bewährung schöpferischer Kräfte. Wohl kann der Mensch Felder bebauen, Städte gründen und verschiedene kulturelle Fertigkeiten erwerben, wie das Flötenspiel und die Schmiedekunst. aber mit all dem eignet er sich nur das an, was ihm zur Verfügung gestellt ist. Er formt es seinen Händen und Bedürfnissen gerecht. Produktiv im eigentlichen Sinne ist der Mensch jedoch ausschließlich zum Unheil hin; der Ruin kommt allein von ihm.

Damit ist die jahwistische Erzählung „der extremste Versuch, den Ursprung des Bösen und des Guten auseinanderzuhalten“: der Ursprung des Verderbens liegt in der Zeit, „abgehoben vom *urgründigeren* Ursprung des Gutseins der Dinge“.¹⁸ Die Welt, so wie sie in Unordnung erfahren wird, hat zwei fundamentale Ursachen: Gott und den Menschen.

Durch diese *Klärung* der kausalen Verhältnisse werden Welt und Geschichte auch angesichts der Widrigkeiten von Übel und Leid grundsätzlich rationalisiert; d.h. eine unter umgreifenden und menschlich bewegenden Aspekten *undurchschaubare Realität wird abgewehrt*: Der ursächliche Dualismus, nach dem Gott urgeschichtlich für den Aufbau des Guten einsteht, der Mensch für dessen Zerstörung, schließt erstens eine *Dämonisierung Gottes* aus; keine böse Handlung kann auf ihn selbst zurückgeführt werden (man vgl. dagegen etwa die sündhafte Volkszählung Davids auf Gottes Anstiftung hin 2 Sam 24,1 – auf Anstiftung Satans hin 1 Chr 12,1). Im Guten bedarf Jahwe keiner weiteren Begründung; wo er Leid zufügt, erscheint dies als strafende Konsequenz. Sein Tun soll ‚nicht unverständlich

¹⁸ Ricoeur, Phänomenologie der Schuld (s. o. Anm. 9), 266.

bleiben. (Um so mehr fällt Gen 4,4 f. auf, wo kein Grund dafür ersichtlich wird, daß Abels Opfer Wohlgefallen findet, das von Kain dagegen nicht.¹⁹) Zweitens wird aber durch die kausalen Zuordnungen gleichermaßen auch eine *hoffnungslose Naturalisierung der gestörten Situation* abgewehrt. Wer danach fragt, warum in dieser Welt das Gute und das Leidvolle so nebeneinander stehen, soll nicht als Antwort bekommen, daß dies „eben die Natur der Dinge“ sei; denn mit solcher Rede würde eine Erklärung gerade verweigert. Wo der Mensch mit seiner Lage unzufrieden bleiben muß, hat er – nach dem Jahwisten – wenigstens eine zufriedenstellendere Auskunft zugut.

Im Hinblick auf andere religiöse Systeme ist die kausale Polarisierung der jahwistischen Urgeschichte *jeglichem prinzipiellen Dualismus entgegengesetzt*. So sehr der Mensch auch die Absichten Gottes zu durchkreuzen vermag, nie könnte er zum ebenbürtigen Widersacher werden. Auch die Einbrüche des Bösen durch die Verführung „von etwas draußen“ (Schlange, Göttersöhne) lassen keine ernsthaften Gegenmächte erkennen, sondern machen letztlich die unangefochtene Herrschaftsstellung Jahwes nur noch deutlicher offenbar.

(8) Der verborgene Erzähler

Bisher haben wir den Autor nach der Gewohnheit der alttestamentlichen Wissenschaft einfach den „Jahwisten“ genannt. Was sich über ihn in historisch-kritischen Hypothesen ausmachen läßt, soll hier nicht erörtert werden. Für die unmittelbare Lektüre bemerkenswerter ist, daß kein Element des Textes auf diesen Erzähler ausdrücklich verweist. Er kommt in sprachlicher Realisierung selbst nicht vor. Er tritt hinter dem, was er zu sagen hat, völlig zurück; die erzählte Wirklichkeit muß sich selbst genügen. Kein „ich“ steht für die Zuverlässigkeit ein oder deutet eine subjektive Position an; nichts läßt unmittelbar eine persönliche Beteiligung oder erzählerische Interessen erkennen. Dem entspricht, daß auch nirgends die Leser angesprochen werden. Die Welt dieses Textes hat ihren Bestand scheinbar außerhalb aller Mitteilungsbedingungen. Es ist die Eigenart dieser Erzählhaltung, daß sie denjenigen, der für sie verantwortlich ist, aus dem Blickfeld rückt

Wie ganz anders hört sich etwa Lk 1,3 an: „Nun habe auch ich mich ent-

¹⁹ Vgl. *Westermann*, Genesis (s.o. Anm. 15), 403: „Es ist von Gott so geschickt. Gott hat das Opfer des einen angesehen, das des anderen nicht. Daß Gott das Opfer Kains nicht ansah, ist also weder auf seine Gesinnung noch auf ein falsches Opfer noch auf eine falsche Art des Opfers zurückzuführen. Es ist vielmehr das Unabänderliche damit ausgesagt, daß so etwas geschieht.“

schlossen, allem von Anfang an sorgfältig nachzuforschen, um es für dich, mein verehrter Theophilus, der Reihe nach aufzuschreiben.“ Hier wird die Vermittlung der Geschichte selbst thematisiert. Zwar können wir damit noch nicht erkennen, wer „ich“ ist und wer „Theophilus“; die Lage scheint ähnlich wie beim „Jahwisten“; auch wissen wir nicht zuverlässiger, ob wir den Erzählungen trauen dürfen; aber sie haben von vornherein einen anderen Status: Sie sind in einen Rahmen gestellt, der ihre kompositorische Bedingtheit eingesteht. Der Jahwist unterschlägt (selbstverständlich weder ausdrücklich noch hinterhältig), daß seine Welt auf den *Perspektiven eines bestimmten geschichtlichen, sozialen, vielleicht auch individuellen Ortes* aufruht.

In Situationen, in denen Glaubenszeugnisse ausdrücklich durch das konfessorische Credo (Credimus) positionell ausgewiesen werden, kann diese Art des unmittelbaren Erzählens erschwert oder gar verwehrt werden. Dann wird es erforderlich, den mitzunennen, der die Geschichten als glaubwürdig ausgibt und mit seinen Erfahrungen für sie einsteht. Die Wirklichkeit muß jemandem zugeschrieben werden.

Experimentelles Lesen

Selbstverständlich schlagen wir beim Lesen gewöhnlich nicht einen derart schematisierten Weg ein, wie dies bei der vorausgehenden Folge acht verschiedener Aspekte geschah. Hier sollten in einem geordneten Überblick die Stellen aufgewiesen werden, an denen besonders deutlich Alternativen in das Bewußtsein treten können. Die weniger reglementierte Lektüre (die allerdings bereichert sein wird, wenn ihr eine solche sorgfältige Sichtung der Möglichkeiten vorausgeht) kann insofern intensiver sein, als sie sich auf die Wahrnehmung einzelner Gesichtspunkte beschränkt, unter denen der biblische Text und andere Texte über unsere Welt eindrucksvoll kontrastieren oder miteinander übereinstimmen.

Aber was bei einer Lektüre derart dominierend in den Blick kommt, steht nicht „schwarz auf weiß“ geschrieben. Wo die Gewohnheit nicht alle individuell variablen Beteiligungen beseitigt hat, läßt der Text den Leser erfahren, wie er sich selbst und seine Welt in das Gespräch miteinbezieht.²⁰

Bei

²⁰ Vgl. *Walter Wink*, Bibelauslegung als Interaktion. Über die Grenzen historisch-kritischer Methode, Stuttgart 1976 (orig.: *The Bible in Human Transformation*, Philadelphia, Pa. 1973). Allerdings werden hier die Einsichten gelegentlich unnötigerweise in falschen Alternativen formuliert, z. B. 51; „Interpretation ist dann nicht länger eine Frage des Akzeptierens oder Verwerfens dessen, was im Text gesagt wird. Es geht um die Erforschung meiner selbst und meiner Umwelt, und zwar anhand von Fragen, die der Text – vielleicht unvollkommen oder auf antiquierte Weise – uns wiederzuentdecken hilft.“ Aber gerade dabei werden doch auch Texte akzeptiert oder verworfen.

der jahwistischen Urgeschichte könnten es vor allem zwei Momente sein, die heute – nachdem man schon allgemein gelernt hat, die Erzählungen nicht als historische Berichte zu nehmen – mit Widerstand gelesen werden: zum einen die Eindeutigkeit der Wertungen, bei der die Frage nach Gut und Böses überhaupt nicht ansteht, sondern allein die Entscheidung zum gerechten und das heißt hier zugleich gehorsamen Handeln; zum anderen vor allem die umfassende Verrechnung von Heil und Unheil, durch die der Jahwist die bedrückenden Fragen nach dem Grund von Leid und Übel in dieser Welt beantworten will. Weniger wahrscheinlich ist es dagegen zum Beispiel, daß heute wie im 18. Jahrhundert die „Überzeugung von der ‚gesunden Vernunft‘ und von der unverdorbenen menschlichen Natur“ den Widerspruch der Leser gegen die Erzählung vom Sündenfall hervorruft.²¹

Solche Annahmen sind jedoch nur Hypothesen mit unterschiedlicher Wahrscheinlichkeit. Sie brauchen hier nicht bestätigt oder widerlegt zu werden; es kann genügen, wenn die Lektüre mit den ihnen zugrunde liegenden Möglichkeiten rechnet und so für wechselnde Erfahrungen mit den Texten offenbleibt.

5.2 Ein möglicher Verhandlungsverlauf über 1 Kön 18: Das Gottesurteil auf dem Karmel

Beim vorausgehenden Beispiel herrschte das Interesse vor, an einem umfangreichen Text zu zeigen, unter welchen verschiedenen Gesichtspunkten er bei der Lektüre in ein Verhältnis zu anderen Texten geraten kann. Dabei wurde aber kein bestimmter Weg eines Lesers verfolgt, sondern nur der weite Raum dazu gesichtet. Die verschiedenen Ansätze und Möglichkeiten sollten nicht durch die Favorisierung besonderer Lesarten verstellt werden. Die Beschäftigung mit dem Text blieb damit im Vorfeld der anstehenden Entscheidungen. Eine Verhandlung der Geschichte fand nicht statt.

Dies soll im folgenden anders sein. Hier nimmt sich ein bestimmter Leser die Erzählung vor. Freilich ist sein Verständnis nicht allgemeingültig. Was er mit Intensität wahrnimmt, muß nicht auch gleichermaßen die Aufmerksamkeit aller anderen Leser auf sich ziehen; wie er den Text als ganzen seiner Welt zuordnet, ist kein Ergebnis zwingender Interpretation; denn die

²¹ Willi Oelmüller, *Die unbefriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel*, Frankfurt a. M. 1969, 227 (ff.), mit Berufung auf M. Metzger, *Die Paradieseserzählung. Die Geschichte ihrer Auslegung von J. Clericus bis W. M. L. de Wette*, Bonn 1959.

Voraussetzungen, unter denen er liest, müssen nicht von jedermann geteilt werden. Deshalb kommt mit seiner Lektüre die Rezeption des Textes nicht zu einem durchweg schlüssigen Ende. Die Verhandlung kann immer wieder in die Revision gebracht werden.

Aber obwohl der konkrete Fall fingiert ist, kann er doch nicht beliebig sein; er wird vielmehr so angelegt, daß er in ein theologisch gehaltvolles, literarisch überlegenes, weltanschaulich problematisiertes und in der Position nicht gerade singuläres Gespräch mit dem Text führt.

Lektüre in Stationen

(1) Der Leser gerät mit dieser Erzählung von Anfang an in eine ihm fremde Welt. Schon die *chronologische Bestimmung* des Ereignisses („Nach langer Zeit – es war im dritten Jahr – ...“) löst ihn mit der unvertrauten Zeitrechnung aus seinem Orientierungszusammenhang. Er wird auf eine Vorgeschichte verwiesen, die ihm vielleicht den Anschluß vermitteln könnte. Sucht er ihn, gerät er noch mehr in die Verstrickung der zeitlichen Verweise.

Auch die *Namen* sind ihm ungewöhnlich. Wohl hat er schon von dem Propheten gehört, aber er kennt keinen zweiten „Elija“ in seiner Umgegend.

Schließlich weiß der Leser keine *Gewährsperson* für diese Erzählung. Ihre Einordnung in die biblische Überlieferung ist für ihn sakral-anonym.

Bevor er noch die besonderen Konstellationen, Erwartungen, Wertungen und Ereignisse, die ihm in der Geschichte begegnen werden, wahrnimmt, erfährt er demnach bereits Distanz.

– Aber er darf nicht voraussetzen, daß ihm nur das bedeutsam sein könnte, was die ihn unmittelbar betreffenden Verhältnisse anspricht; er muß weiter hinhören. –

(2) Ihm wird von einem Land erzählt, in dem zunächst zweifache Unordnung herrscht, eine *politisch-religiöse*: Propheten Jahwes werden verfolgt und getötet, um den Baalskult durchzusetzen; und eine *naturale*: Trockenheit und Hungersnot lasten auf dem Volk. Beide Verhältnisse stehen als menschliches Vergehen einerseits und göttliche Strafe andererseits in der *Relation von Ursache und Folge*. Dies stellt der Leser freilich erst im Verlauf der Ereignisse (und im Rückblick auf die Vorgeschichte) fest, zunächst sieht er nur die *ungleich gewichtige Opposition*: Trockenheit und Hungersnot dominieren über die Unheilsmacht des Königs und seiner Baalspropheten; der König seinerseits bemüht sich mit dürftigen Maßnahmen, der Katastrophe entgegenzuwirken.

In diese gespannt instabile Situation sendet Jahwe seinen Propheten, damit er das doppelte Verhängnis für das Volk aufhebe. Dies führt zur weiterhin *instabilen Konfrontation*; zunächst dadurch, daß *Ahab und Elija* sich wechselseitig

beschuldigen, „Verderber Israels“ zu sein (V. 17 f.); dann in der öffentlichen Entscheidung: Gegen 450 *Baalspropheten* (und nur einmal – V. 19 – beiläufig genannten 400 Propheten der Aschera) steht *der Einzelne* im Vertrauen auf Jahwe. Doch diese Opposition strukturiert nicht die ganze Versammlung; denn *das Volk* bekennt sich weder zur einen noch zur anderen Seite, sondern verweigert jede Antwort auf die Herausforderung Elijas: Baal oder Jahwe. Aber mit diesem Versuch, sich in die Passivität der Kulisse zurückzuziehen, wird es für den Leser gerade zu einem entscheidenden Akteur im Ablauf der Ereignisse; nur über diesen kann die Geschichte zu ihrem Ende kommen.

Alle disparaten Positionen sind jedoch in dem gemeinsam anerkannten Kriterium geeint: „Der Gott, der mit Feuer antwortet, ist der wahre Gott“ (V. 24). Dies ist der einzige Punkt, von dem aus die in Zwiespalt geratene Welt wieder in eine umgreifende Ordnung überführt werden kann. Der Glaube an Baal und das Bekenntnis zu Jahwe finden hier *das sie im Widerspruch verbindende Element*.

Auf dieser Grundlage wird die Auseinandersetzung zur Entscheidung geführt.

Erneut zeigt sich die *Konfrontation im Ungleichgewicht*; diesmal im *kultischen Vollzug*: Gegen die Schreie, Tänze und Selbstverwundungen der Götzendiener über viele Stunden hinweg vom Morgen bis zum Nachmittag stehen die Maßnahmen Elijas, die Errichtung eines Altars, das kurze Opferritual und das Bittgebet.

Der *Erfolg* kehrt das *Verhältnis des Aufwands* in einem bizarren Ausmaß um: die Anstrengungen der vielen erbringen nur den Spott des Propheten: „Ruft lauter! Er ist doch Gott. Er ist wohl in Gedanken, beiseite gegangen oder verweist; vielleicht schläft er und wacht dann auf“ (V. 27). Elijas Opfer dagegen wird auf zweifache Weise wunderbar erhört; entsprechend wird die *rechte Ordnung in doppelter Hinsicht* wieder hergestellt:

Zunächst kommt als kultisches Zeichen Jahwes Feuer vom Himmel und verzehrt das Brandopfer. – Als Reaktion darauf bekennt sich das Volk zu Jahwe; die Baalsdiener werden getötet.

Dem bundesgerechten Verhalten der Menschen folgt Gottes Fürsorge für seine Schöpfung und sein Volk: der starke Regen fällt über das Land. – Darauf gehorcht Ahab der Aufforderung Elijas; der Prophet begleitet den König ein Stück seines Weges.

Das Unheil dieser Welt zeigt sich hier von dem mächtigeren Heilswillen Gottes umgriffen, der sich am Anfang der Erzählung in dem Auftrag an Elia ausspricht (V. 1: „Geh und zeige dich dem Ahab! Ich will Regen auf die Erde senden.“) und sich am Ende allen unübersehbar kundtut.

– Wenn der Leser die Geschichte so überschaut, erhält sie für ihn eine Struktur, in der die einzelnen Stücke zueinander stimmen. Trotzdem bleibt

damit noch offen, wie er das Ganze nehmen wird. Wenn er für sich die Bedeutung der Erzählung ausmachen will, muß er sie an *andere Texte anschließen*. Damit wird aber die Struktur wieder etwas aus ihrem inneren Gleichgewicht gebracht, denn Anschlüsse heben einige Stellen aus dem Gefüge heraus und ziehen auf sie die besondere Aufmerksamkeit. Die erzählte Welt bleibt nicht in ihrer eigenen Konsistenz; anderes wird an sie herangetragen. –

(3) Unserem Leser fallen zunächst *Berichte von Hungersnöten* ein, *Nachrichten von katastrophaler Dürre* in unterentwickelten Ländern. Aber es gelingt ihm nicht, die Welten der so aufeinander treffenden Texte zu verbinden: Er kann die Nöte seiner Zeit nicht nach dem Deuteschema von Schuld und Strafe verstehen; er rechnet nicht mit einem Eingreifen Gottes in derartige Zusammenhänge. (Etwas irritiert erinnert er sich aber an Bittgebete aus vergleichbaren Anlässen, bei denen es ihm nicht befremdlich vorkam, sich an Gott zu wenden. Diese Spannung kann er nicht ausgleichen.) Er erwartet, daß man die Faktoren zur Erklärung, vielleicht auch zur Behebung derartiger Mißstände ganz anders in den Blick bekommen müßte.

– Aber damit dürfte der Leser seinen Bibeltext noch nicht als erledigt beiseite schieben; sieht er doch, daß hier nicht einfach von einer Hungersnot erzählt wird, sondern von der *Konfrontation geschichtlicher Kräfte*: Die Anhänger Baals sind in Übermacht gegen die angetreten, die am Bund mit Jahwe festhalten wollen; *Erinnerung, Lebensordnung und Hoffnung Israels stehen auf dem Spiel*. Zwar – dies sei dem Leser selbstverständlich eingeräumt – steht er nicht unmittelbar im Bezugsfeld dieses Volkes, aber auch seine Sicht der Welt ist von dieser biblischen Vergangenheit mitgeprägt. Es reicht demnach nicht aus, diese Erzählung nur als eine Hungersnot-Geschichte unter anderen zu lesen. –

(4) Doch gerade dann ziehen weitere Stellen des Textes seine Aufmerksamkeit auf sich, die die Befremdlichkeit steigern:

„Der Gott, der mit Feuer antwortet, ist der wahre Gott“ – wo stellt sich dem Leser sonst Geschichte so eindeutig in das Experiment? In dieser erzählten Publikation göttlicher Macht kann er seine Erfahrungen nicht unterbringen. Um sich aber nicht nur auf seine begrenzte Subjektivität zu beziehen, erinnert er an Texte, die sich ihm aus biblischem Zusammenhang nahelegen:

„Als das die Jünger Jakobus und Johannes sahen, sagten sie: ‚Herr, sollen wir befehlen, daß vom Himmel Feuer fällt und sie vernichtet?‘ Da wandte er sich um und wies sie zurecht. Und sie gingen in ein anderes Dorf“ (Lk 9,51–56). Auch hier tun sich Konfrontationen auf, aber sie werden nicht machtvoll ausgetragen.

Andere Texte hängen sich an: Im Gleichnis fragen die Knechte, ob sie das Unkraut auf dem Acker ausreißen sollen, und der Herr antwortet ihnen:

„Nein, sonst reißt ihr dabei auch den Weizen aus. Laßt beides wachsen bis zur Ernte. Wenn dann die Zeit ist, ...“ (Mt 13,24–30).

Und schließlich hatten sie Jesus in entscheidender Stunde gefragt: „Herr, sollen wir mit dem Schwert dreinschlagen?“ – „Und einer von ihnen schlug auf den Sklaven des Hohenpriesters ein (...). Jesus aber rief: ‚Laßt das! Hört auf!‘“ (Lk 22,49 ff.).

Das Kriterium, auf das sich Elija und seine Gegner einigten, hat für Jesus keine Geltung. Dies ist um so deutlicher, als er sich bei anderen Konfrontationen auf die machtvolle Demonstration der Überlegenheit einläßt: bei der Stillung des Seesturms (Mk 4,35–41) und bei der Austreibung der Dämonen (z. B. Mk 1,21–28). Die Auseinandersetzung mit geschichtlichen Kräften bleibt demgegenüber ambivalent; noch nicht einmal episodisch werden alle zur Einsicht gebracht, auf welcher Seite sich letztlich die Macht behaupten wird.

– Aber wird nicht auch in den Elija-Geschichten die Geltung des aufgestellten Kriteriums sofort wieder relativiert? Muß der Prophet nicht gleich nach der Szene auf dem Karmel erfahren, daß „Jahwe nicht im Feuer“ kommt (19,12)? Sollte man die Erzählung demnach nicht in ihrem weiteren Zusammenhang lesen und sie in ihrer eigenen Spannung aushalten? –

(5) Doch gerade wenn der Leser auf die Fortsetzung der Ereignisse im *unmittelbaren Kontext des Alten Testaments* schaut, stößt er wieder auf das selbstsichere Wort des Propheten gegen seine Widersacher: „Wenn ich ein Mann Gottes bin, so falle Feuer vom Himmel und verzehre dich und deine Fünfzig!“ Und: „Sogleich fiel Feuer vom Himmel 2 Kön 1,10. Das Disparate schließt sich nicht zu einer bündigen Geschichte zusammen; die versöhnende Lesart ist nicht in Sicht.

(6) Die Irritation des Lesers nimmt im Gegenteil noch zu, wenn er das Schicksal Israels weiter beachtet und neben dem Spott Elijas über die Erfolglosigkeit der Baalsdiener die beängstigten *Bitt-rufe und Klagen der Jahwe-Gläubigen* hört: „Wach auf! Warum schläfst du, Herr? Erwache ...!“ (Ps 44,24 u. ö. ähnlich). Wie soll dieselbe Rede einmal sarkastisches Argument gegen die anderen und ihre Götzen sein, dann aber wieder ernsthafter Ausdruck eigener Erfahrungen?²²

(7) Schließlich befremdet den Leser ein Letztes: Die Durchsetzung der göttlichen Macht geht über die *Vernichtung der Feinde*; der Mann Gottes

²² Die Feststellung von *Hans-Joachim Kraus* (Psalmen I, Neukirchen ²1961, 58), daß Israel den „kultischen Weckruf“, der sich ursprünglich an Vegetationsgottheiten wie Baal richtete, „ohne mythisches Eigengewicht in die Sprache der Appellation“ übernommen habe, beseitigt nicht die hier angemerkte Diskrepanz. Das Bekenntnis von Ps 121,4: „Nicht schläft und nicht schlummert der Hüter Israels“, konnte durch Erfahrungen angefochten werden.

läßt die töten, die gegen ihn waren. Dasselbe Handlungsschema steht am Anfang und am Ende der Geschichte: Dort sollen die Anhänger Jahwes ausgerottet werden, damit Baal herrsche; hier kehrt sich die Aggression einfach um. Allein in der Effektivität unterscheiden sich die beiden Aktionen. Deshalb macht auch die erste die Verhältnisse instabil und löst die Ereignisfolge aus; die zweite dagegen schafft wiederum Stabilität und verlangt von sich aus keine Fortsetzung der Erzählung. In der hier gegebenen Perspektive dürfte der Leser am Ende beruhigt sein; denn die Zustände stimmen wieder.

Aber andere Texte zum *Thema Glaube und Gewalt*“ legen sich ihm nahe. Auf einem narrativen Wegweiser steht das Motto „Gott mit uns“. ²³ Dies verwehrt dem Leser endgültig, sich mit dem Text abzufinden: Er kann ihn weder in gläubiger Zustimmung übernehmen, noch ihm mit bloß literarischem Interesse an seiner erzählerischen Gestalt begegnen; er setzt sich vielmehr ausdrücklich von ihm ab.

Die Rechtfertigung des Lesers

Gewiß kann man der vorausgehenden Verhandlung des biblischen Textes nicht vorwerfen, daß sie auf einer zu flüchtigen Lektüre beruhe. Im Gegenteil muß man dem Leser zugestehen, daß eine Erzählung dieses Umfangs gewöhnlich keine so aufwendige Beachtung erfährt. Er hat seinen spontanen Leseneigungen Widerstand entgegengesetzt und sich nicht gleich mit den Lesarten beruhigt, die sich ihm vordergründig nahelegten.

Vielleicht wird man ihm aber entgegenhalten, daß das Ergebnis seiner Lektüre eine subjektive Konstruktion sei; denn er habe einzelne Elemente aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang herausgenommen und in eine neue Umgebung versetzt, an die der Autor bestimmt nicht gedacht habe; die auch der Text von sich nicht verlange. Aufrichtige Verständnisbemühungen seien doch gerade darauf aus, eine Sache aus ihren eigenen Bedingungen zu begreifen.

Diesem Vorwurf kann man erstens entgegnen, daß die Verständnisbereitschaft, die dem Text vorweg einen annehmbaren, ja bereichernden Sinn unterstellt, nicht letztlich dazu führen darf, auf jeden Fall und um jeden Preis sich mit ihm zu versöhnen. Der Vertrauensvorschuß, den der Leser zahlt, indem er sich mit intensiver Sorgfalt auf den Text einläßt, kann erschöpft werden. Dies macht das Lesen zum Experiment. ²⁴ Ein Partner,

²³ Vgl. *Heinrich Missalla*, „Gott mit uns“. Die deutsche katholische Kriegspredigt 1914–1918, München 1968.

²⁴ Vgl. *Alex Stock*, Umgang mit theologischen Texten, Zürich 1974, 50–53: Gespräch und Kritik.

dem man vor dem Gespräch bereits einräumen würde, daß man ihm, gleich was er sage, zustimmen werde, dürfte sich und seine Sache kaum ernst genommen wissen.

Außerdem kann der Leser zweitens zu seiner Rechtfertigung sagen, daß es ihm schlicht unmöglich sei, nicht an anderes zu denken, wenn er ermitteln will, ob ein Text ihm Wirklichkeit erschließt. Er muß ihn „aus seinem Zusammenhang reißen“. Noch nie hat jemand die Grenze markieren können, bis zu der der Kontext reicht, den man beim rechten Verstehen zunächst einmal mitzubedenken hätte. Wollte der Leser darauf verzichten, seine eigenen Erfahrungen mit in Rechnung zu stellen, müßte er ganz in die andere Welt des Textes übersteigen und sich selbst fikionalisieren. Dann freilich fände keine Textverhandlung statt, sondern nur noch gefangennehmende Lektüre und totale Einstimmung. Da dies bei unserer Erzählung kaum jemandem realisierbar sein dürfte, bleibt nur übrig, zwischen den Strukturen des Textes und denen unserer Welt hin und her zu pendeln, nicht nur in Spontaneität und Willkür, sondern – dem Vorwurf entsprechend – in konstruktiver (und damit auch kontrollierter) Verschiebung der Blickpunkte.

Eines muß der Leser allerdings bei dem Ergebnis seiner Lektüre einräumen: daß andere vor ihm die Erzählung als gültiges Wort nehmen konnten. Für sie stand in dem Geschehen, von dem sie hörten, die eigene Existenz auf dem Spiel: „Wie lange noch schwankt ihr nach zwei Seiten? Wenn Jahwe der wahre Gott ist, dann folgt ihm! Wenn aber Baal es ist, dann folgt diesem!“ (V. 21). Diese herausfordernde Alternative galt auch den früheren Lesern selbst noch. Mit Betroffenheit vernahmen sie die eigene Gefährdung: „Doch das Volk gab ihm keine Antwort.“ Sollte nicht auch heute noch die ganze Erzählung auf diese Krisis-Situation hin verstanden werden können? Der Text wäre dann in seinem Kern ein Appell gegen die unentschlossene Zwiespältigkeit, die Elija hier anprangert und ihrer Verwerflichkeit überführt.

– Doch versuchte man die Gültigkeit des Textes in einer solchen Engführung abzusichern, würde man das gesamte Ereignis und seine Welt auf einen einzelnen Skopus hin relativieren. Der Leser müßte, um den Text als wahre Mitteilung verstehen zu können, zuviel an literarischer Wirklichkeit verdrängen. Er zieht es deshalb vor, das, was ihm textuell vorgegeben ist, nicht derart zu reduzieren, sondern in seinem erzählerischen Aufbau zu belassen und dann freilich als „geschlossene“ Fiktion²⁵ zu nehmen, der er keine Relevanz und Gültigkeit für die Orientierung in seiner Welt zusprechen

²⁵ Vgl. *Johannes Andereg*, *Fiktion und Kommunikation*, Göttingen 1973, bes. 95-100: Die Geschlossenheit des Fiktivtextes; 115–139: Aktualität und Fiktionalität; s. auch oben S. 105 f.

kann. Es dürfte ihm nicht schwerfallen, zu zeigen, daß er mit seinen Lesevoraussetzungen und -ergebnissen nicht in einsamem Feld steht, sondern an dem Bewußtsein einer ihn umgreifenden Kommunikationsgemeinschaft teilhat. Auch dies gehört mit zur Bewährung seines Textverständnisses.

5.3 Argumentation über den Glauben an die Auferstehung

In dem Bekenntnis zu Jesus, „den Gott von den Toten erweckte“ (Apg 3,15), nimmt der christliche Glaube die knappste erzählerische Gestalt an. Oft bleibt dabei dieses zentrale Ereignis wenigstens formelhaft noch in eine Folge von Begebenheiten eingelassen (vgl. etwa 1 Kor 15,3–8: Tod, Begräbnis, Auferweckung, Erscheinungen; in den Passionssequenzen ausführlicher Apg 3,13–15); aber es kann auch als einziges Element dieser vergangenen Geschichte mitgeteilt werden (z. B. 1 Thess 1,10). Erzählung liegt dann nur noch rudimentär vor.²⁶ Aber in dieser Reduktion ist das erinnernde Bekenntnis rhetorisch verfügbarer als in den ausführlichen Osterevangelien; es kann ohne Umständlichkeit in verschiedene Kontexte eingebracht werden, wenn nur dort die Leser oder Hörer mit der knappen Formel wieder eine Geschichte verbinden. Daß es nicht immer ein und dieselbe sein muß, zeigt die Vielgestaltigkeit der Ostererzählungen. Jede von ihnen hat ihre eigene Struktur und legt eine besondere Lesart der Auferstehung nahe. Aber diesen Variationen soll hier nicht nachgegangen werden. Die folgenden Überlegungen haben vielmehr den elementaren Bekenntnisatz vor Augen, in dem alle erzählerischen Entfaltungen aufgehoben (das heißt im Doppelsinn: sowohl beseitigt als auch aufbewahrt) sind.

Der Grund für diese Beschränkung ist nicht die Absicht, den Divergenzen der ausführlichen Texte und der Undurchsichtigkeit ihrer traditionsgeschichtlichen Beziehungen aus dem Weg zu gehen. (Dazu bestünde auch kein Anlaß; denn eine vielgestaltige Rede kann von dem Zwang verfestigter Vorstellungen befreien und die Einsicht in den fiktionalen Charakter der Mitteilung erleichtern.) Der Ansatz ist hier durch eine ökonomische Erwägung nahegelegt: Die Schwierigkeiten heutiger Verständigung über die Auferstehung liegen weniger in den Details und Differenzen der einzelnen Texte als in der Beantwortung der übergreifenden Frage nach der Erfahrung, die all diese Zeugnisse als glaubwürdig ausweisen könne. Die Texte geraten damit insgesamt in ein und dieselbe Anfechtung und lassen sich

²⁶ Vgl. Klaus Berger, *Exegese des Neuen Testaments*, Heidelberg 1977, 79: „Erzählungen stellen in mindestens zwei Sätzen einen raum-zeitlich situierten Wandel dar.“

argumentativ „über einen Leisten schlagen“. Freilich ist dieser Zugriff literarisch grobschlächtiger als die vorausgehenden Interpretationen. Aber wie alle neutestamentlichen Ostererzählungen sich um den einen Bekenntnissatz versammeln, so können sich auch die Bestreitung und die Verantwortung dieses Glaubens auf ihn konzentrieren. Die differenzierte Wahrnehmung der Texte in ihrer jeweiligen Struktur ist damit nicht abgewertet; im Gegenteil soll die fundamentale Erörterung des Verhältnisses von Erfahrung und Auferstehungsglaube eine weniger belastete, gelassener und weiterreichende Lektüre vorbereiten.

Dabei ist es diesmal (im Unterschied zu den vorausgehenden Textverhandlungen) zunächst nötig, sich mit bestimmten theologischen Rezeptionen der biblischen Überlieferung auseinanderzusetzen.

Der argumentative Rückgriff auf die ursprüngliche Erfahrung

Es gibt eine Weise, das christliche Auferstehungsbekenntnis zu verantworten, daß sich ihm gegenüber die Frage nach der Erfahrungsgrundlage gar nicht als Problem nahelegt. Es erübrigt sich durch die geschichtliche Abhängigkeit der späteren Zeiten vom Ursprung:

Jesus hat sich nach seinem Tod einem Kreis von Anhängern als lebend erwiesen und sie damit zu Zeugen seiner Auferstehung erwählt; alle, denen nicht dieses ursprüngliche Widerfahrnis zuteil wurde, stehen notwendigerweise als Hörende einer Verkündigung gegenüber, deren Zuverlässigkeit sie nicht selbst beurteilen können, da sie nicht in das österliche Offenbarungsereignis miteinbezogen waren. Sie können nicht mit Paulus fragen: „Habe ich nicht Jesus, unsern Herrn, gesehen?“ (1 Kor 9,1), noch sind sie wie Petrus im Bekenntnis mitgenannt: „Der Herr ist wirklich auferweckt worden und dem Simon erschienen“ (Lk 24,34). Ihnen bleibt demnach nichts anderes übrig, als die Glaubwürdigkeit dieser Zeugen zu bedenken, wenn sie das Auferstehungsbekenntnis verantwortlich übernehmen wollen. Verdienen die Vermittler der Osterbotschaft Vertrauen, dann ist es auch gerechtfertigt, sich auf das einzulassen, was sie als ihre Erfahrung bezeugen. Hinter deren unmittelbare Betroffenheit zurückzufragen ist nicht möglich. Bedingt durch die Geschichtlichkeit des christlichen Glaubens und den damit gegebenen Überlieferungsabstand ist das *Verhältnis von Erfahrung und Glaube* abgelöst durch das andere *von glaubwürdiger Person und gläubiger Zustimmung*. Christlicher Glaube hat seine entscheidende Voraussetzung in der tragfähigen zwischenmenschlichen Vermittlung – einer Brücke auch über Jahrtausende.

Gewiß ist diese hier skizzierte Sicht nicht einfach als exegetisch naiv abzutun. Sie beruft sich nicht etwa auf die Unbestreitbarkeit des leeren Grabes,

nicht auf die handgreiflich materialisierte Gegenwart des Auferstandenen unter seinen Jüngern, nicht auf bestimmte Arten von Visionen und Auditionen, die heute doch nicht mehr psychologisch beschreibend rekonstruiert werden könnten. Im Gegenteil ist sie sehr zurückhaltend gegenüber allen Versuchungen, mehr zu sagen, als daß die ersten Zeugen sich auf ihre Erfahrung, auf ihr „Sehen“ bezogen; darauf, daß Jesus ihnen „erschieden“ ist – welche psychische Gestalt diese Begegnung immer gehabt haben mag.

Es gibt demnach keine exegetischen Einsichten, von denen her diese Aneignung der Osterbotschaft bestritten werden könnte. Dennoch bleibt im folgenden zu überlegen, ob man derart schon den Schwierigkeiten gerecht wird, wenn man den Glauben an die Auferstehung einem argumentierenden Gespräch aussetzt.

Die Frage nach der „Glaubwürdigkeit der Zeugen“ als Scheinproblem

Wer einen Zeugen vor Gericht läßt, damit er aussage, was er zu gegebener Zeit an gegebenem Ort wahrgenommen habe, muß sich darum kümmern, ob er glaubwürdig ist oder – aus welchem Grund auch immer – in den berechtigten Verdacht geraten könnte, daß er Unzutreffendes sage. Entsprechend hat auch das frühere apologetische Verfahren, bei dem es darum ging, historisch greifbare Fakten zur Bestätigung der Auferstehung zu sichern – die prüfbar leibhaftige Gegenwart des Auferstandenen, wunderhafte Begleitumstände der Begegnungen, das leere Grab –, untersucht, ob diejenigen, die am Anfang der Überlieferungen standen, die Wahrheit sagen konnten und wollten. „Die Glaubwürdigkeit eines Zeugnisses setzt voraus, *einmal*, daß der Zeuge selbst über die sichere Kenntnis der Wahrheit verfügt: er muß *weise, wissend, kundig* sein, *sodann* daß er sein Wissen in untrüglicher Weise kundtut: er muß *wahrhaftig, redlich und aufrichtig* sein.“²⁷

Damit sollte der Verdacht ausgeräumt werden, daß die miraculösen Sachverhalte, die dem an die alltagsweltlichen Erfahrungen gewohnten Menschen unserer Zeit äußerst unwahrscheinlich vorkommen konnten, vielleicht doch nur auf der Anfälligkeit der Zeugen für Halluzinationen o. ä., auf ausdrücklichem Betrug oder auf unbekümmerter erzählerischer Phanta-

²⁷ *Albert Lang*, *Fundamentaltheologie 1. Die Sendung Christi*, München ⁴1967, 32; hier zunächst auf Gott als Autor der Offenbarung bezogen; zur entsprechenden Abwehr der Annahme „subjektiver Visionen oder Halluzinationen“, „gruppen-psychologischer Beeinflussung“, „Täuschung“, „subjektiver Vorgänge und psychischer Impulse“ beiden Zeugen der Auferstehung vgl. ebd. 269–273.

sie beruhen. „Glaubwürdigkeit“ war damit teils eine psychologische, teils eine moralische, teils eine textpragmatische Kategorie.

Die Überzeugungskraft dieses Rechtfertigungsverfahrens beruhte darauf, daß es relativ einfach war, Verdachtsmomente gegen die Auferstehungsverkündigung auf diesen Ebenen auszuräumen oder wenigstens ihrerseits als sehr unwahrscheinlich nachzuweisen.

Doch die Situationen ernsthafter Auseinandersetzungen und Verständigung geben heute keinen Anlaß mehr, derartige Fragen und Argumente aufzugreifen. Niemand bezweifelt, daß die Apostel in ehrlicher Überzeugung und ungeheuchelter Betroffenheit mit ihrer anspruchsvollen Mitteilung auftraten; niemand hält den Argwohn wach, es könnten seelische Anomalien religiös produktiv geworden sein; darüber hinausgehende, diffiziler psychologisierende Hypothesen wären nicht in der Lage, Fronten aufzubauen und für irgendeine Tendenz Boden zu gewinnen, da solche Erklärungsversuche erstens unverifizierbar blieben und zweitens keine Annahmen lieferten, die strategisch gegen eine andere Seite verwendet werden könnten. Daß den Ostererfahrungen bestimmte psychische Bedingungen vorauslagen, kann jederzeit zugestanden werden und dürfte niemanden irritieren. Aus all dem ergibt sich, daß die „Glaubwürdigkeit der Zeugen“ (jedenfalls im naheliegenden Sinn) überhaupt nicht zur Diskussion steht. Es ist schlechthin unergiebig, sich auf sie zu berufen, wenn sie doch auch von denen nicht bestritten werden muß, die sich dem Bekenntnis zur Auferstehung nicht anschließen.

In Frage steht demgegenüber fundamental die *Glaubwürdigkeit der Mitteilung*. Die Argumentationsstruktur hat sich also umgekehrt: Während eine überholte Apologetik die Botschaft von den Zeugen her rechtfertigen wollte, werden nun die „Zeugen“ ihrerseits von dem her beurteilt, welche Zustimmung ihre Aussage finden kann. Bei einem so angelegten Diskurs ist allerdings die Verständigung in beträchtlichem Maß erschwert.²⁸

Der geringe argumentative Ertrag der Exegese

Die Frage, wozu Exegese mit ihren historisch-kritischen Anstrengungen heute überhaupt noch nütze, ist nicht selten zu hören.²⁹ Wem akribische

²⁸ Vgl. die Fülle der Problempunkte bei *Wolfgang Bartholomäus*, *Evangelium als Information. Elemente einer theologischen Kommunikationstheorie am Beispiel der Osterbotschaft*, Zürich 1972.

²⁹ Vgl. z.B. *Wink*, *Bibelauslegung* (s. o. Anm. 20), 11: „Das Ergebnis akademischbiblischen Studiums ist eine anerzogene Unfähigkeit, sich der tatsächlichen Probleme tatsächlich lebender Menschen anzunehmen.“ *Franz Greiner / Karl Lehmann*, *Zwischen Exegese und Dogmatik: IKaZ 5* (1976) 414–420; 420: „Der Aufwand steht nicht selten in einem krassen Mißverhältnis zu den Ergebnissen.“

Untersuchungen schon Selbstzweck sind, der mag sich darüber wundern; vielleicht auch derjenige, der sich noch lebhaft daran erinnert, welche Befreiung in einer dogmatisch verfestigten, sich nur an ihrem eigenen Verständnis ausrichtenden und damit lernbehinderten Kirche von der Exegese ausging. Aus der wissenschaftlichen Kritik an den biblischen Texten ergaben sich in der Vergangenheit spürbare Folgen: Man konnte gegenüber der Überlieferung neu sehen und sprechen lernen; man konnte ausprobieren, wo und wie die neuen Einsichten sich fruchtbar popularisieren ließen; man konnte hoffnungsvoll Ausschau halten, ob die christliche Verkündigung nun an Überzeugungskraft zunehme, wenn sie von bestimmten Verständnisbehinderungen befreit werde. Die biblische Tradition war nicht mehr nur Argumentationsarchiv in dogmatisch gesicherter Verfügung, sondern ein Forschungsfeld mit Überraschungspotential, auf das sich intensive Erwartungen richteten.

Diese Situation ist zwar noch nicht völlig aufgehoben, denn die kirchliche Öffentlichkeit und die für sie Verantwortlichen haben noch keineswegs gegenüber den allgemeinverständlichen Einsichten der Exegese die nötige Unbefangenheit gewonnen; aber eine kritische Wissenschaft, die mit immer feineren Instrumenten immer kleinere Details in ihrer immer weiterreichenden und komplexen Vorgeschichte untersucht, ist nicht geeignet, den Texten Überzeugungskraft zu vermitteln oder zu sichern. Der exegetische Diskussionsstand beruht einerseits auf höchst spezialisierten fachlichen Fähigkeiten und andererseits auf einer Verflechtung vielfältiger Hypothesen, so daß insgesamt den Laien (zu denen auch solide Theologen zählen können) eine in sich widersprüchliche Fülle unprüfbarer Behauptungen begegnet. Die Frage „Wie kam es zum Osterglauben?“ mag die Exegeten veranlassen, alle auch noch irgendwie wahrscheinlichen Annahmen zu erörtern;³⁰ ein Weg aus der positionellen Vielfalt ist auf diese Weise ebensowenig zu finden wie eine Auskunft zur Glaubwürdigkeit des Auferstehungszeugnisses. Zwar ist z.B. Rudolf Peschs Erklärung der Osterbotschaft³¹ ausdrücklich von fundamentaltheologischer Verständigungsabsicht begleitet (vielleicht gar veranlaßt³²), doch bleibt sie notwendigerweise im Zusammenhang historisch analysierender Argumentationen und außerhalb der Deutungs- und Entscheidungskompetenz der Nicht-Exegeten.³³

³⁰ Vgl. Anton Vögtle in: Ders. / Rudolf Pesch, *Wie kam es zum Osterglauben?*, Düsseldorf 1975.

³¹ Ebd. 135–184 und vor allem ThQ 153 (1973) 201–228: Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu.

³² Vgl. den Verdacht Vögtles (s. o. Anm. 30), 36.

³³ Vgl. außer der Stellungnahme Vögtles die Auseinandersetzung in ThQ 153 (1973) H. 3. Zum umfassenderen Diskussionsstand s. *Jacob Kremer*, Entstehung und Inhalt des Osterglaubens: ThRv 72 (1976) 1–14.

Beim gegenwärtigen Zustand der Exegese kann diese Wissenschaft als ganze zwei einander extrem entgegengesetzte Interessen unterstützen:

Zum einen hilft sie demjenigen, der sich gegen eine autoritative Festschreibung des christlichen Glaubens den Spielraum zu eigenständiger Beurteilung offenhalten will; er kann auf die Vorläufigkeit, den hypothetischen Charakter und die Uneinheitlichkeit ihrer Ergebnisse verweisen.

Zum anderen können gerade diese Eigenschaften des wissenschaftlichen Ertrags aber auch von dem wahrgenommen und ins Feld geführt werden, der den überkommenen kirchlichen Glauben der exegetischen Kritik entziehen will.³⁴

In beiden Fällen geht es nur um eine taktische Verwendung der Exegese, nicht um eine Hilfe bei der Frage, ob die biblischen Zeugnisse noch Gültigkeit für die Interpretation des eigenen Lebens haben.

Dies nimmt der wissenschaftlichen Arbeit nicht ihre Bedeutung; sie hat unverzichtbare Einsichten in die geschichtlichen Bedingungen, die textuellen Gestaltungen und die soziale Wirksamkeit des Auferstehungsglaubens gebracht, zugleich aber auch die Sache insgesamt kompliziert. Die differenziertere und historisch angemessenere Kenntnis ist nicht auch schon eine argumentative Bereicherung.

Schließlich bleibt nach wie vor gültig, was Heinz Robert Schlette in seinem Essay über „Epiphanie als Geschichte“ schrieb: „Was ist nun aber mit Ostern? Sprechen wir ganz deutlich: die Exegeten wissen es nicht, niemand weiß es. Wie schon gesagt, gestatten uns die Berichte kein historisch gesichertes, unveränderliches Urteil darüber, welche ‚Ereignisse‘ sich nach dem Tod Jesu abspielten; speziell geben sie keine definitive Auskunft darüber, ob der Glaube an die Auferstehung Jesu durch bestimmte Vorgänge (Erscheinungen, Visionen usw.) inauguriert wurde, jedoch auch nicht darüber, daß solche Vorgänge nicht stattgefunden haben (können). Die historische Frage teilt hier ihre Unlösbarkeit mit vergleichbaren Konstellationen des historischen Problems auf der Ebene des Alten Testaments. Manches spricht dafür, anzunehmen, daß die faktische Unbeantwortbarkeit hier und anderswo auf eine grundsätzliche Unlösbarkeit hindeutet; der Sinn dieser Aporie wäre dann die Ermöglichung von Freiheit, Vertrauen, Gehorsam, – Glaube.“³⁵

³⁴ Vgl. das Verhältnis eines Dogmatikers zur Exegese in: *Leo Scheffczyk*, Auferstehung. Prinzip christlichen Glaubens, Einsiedeln 1976.

³⁵ *Heinz Robert Schlette*, Epiphanie als Geschichte, München 1966, 67 f.

Die Notwendigkeit einer nichtwissenschaftlichen Deutungskompetenz

Über die Exegese hinaus gilt für die theologischen Disziplinen insgesamt: Wenn sie sich fachlich äußern, sind sie nicht in der Lage, sich selbst so in der Öffentlichkeit zu vermitteln, daß sie Überzeugungen hervorbringen oder bestärken könnten (es sei denn, sie überspielten ihren eigenen problematisierten Zustand; sie gäben aber damit gerade ihren beanspruchten wissenschaftlichen Status auf).

Angesichts dieser Lage versuchte Karl Rahner, einen Weg der Glaubensbegründung zu eröffnen, der „der Aufgabe und Methode des heutigen theologischen und profanen Wissenschaftsbetriebs vorausliegt“³⁶, damit auch derjenige, der nicht in der Lage ist, sich durch das Dickicht der Detailprobleme hindurchzufinden, dennoch zu einer bedachten und mitteilbaren Entscheidung kommen könne. Es werde von uns in der heutigen Situation „– einmal paradox gesagt – Wissenschaftlichkeit der legitimierten Unwissenschaftlichkeit“³⁷ verlangt. Die Unwissenschaftlichkeit liege darin, daß man die Vielzahl von Einzelfragen beiseite lasse und die Sache als ganze ansehe, zugleich aber dabei „mit aller Akribie – d.h. also mit Wissenschaftlichkeit“³⁸ reflektiere.

Das dafür gewählte Verfahren hat von vornherein mit zwei Fragen zu rechnen:

1. Wie diese „Akribie“ wirklich in einer öffentlich kommunikativen Rede so zu leisten ist, daß sie nicht ihrerseits wieder innerhalb der Gesellschaft eine Subkultur der kompetenten Sprecher und Hörer schafft.

2. Ob der Argumentationsweg inhaltlich so angelegt ist, daß er den gegebenen Verständigungsschwierigkeiten entspricht und die mit dem eigenen Ansatz geweckten Erwartungen einlöst.

Um eine möglichst umfassende Argumentationsbasis zu gewinnen, richtet Rahner den Blick zunächst nicht auf die Auferstehung Jesu und die geschichtliche Bedingtheit ihrer Bezeugung, sondern auf das Selbstverständnis, das allen gemeinsam sein müßte: „Jeder Mensch vollzieht mit transzendentaler Notwendigkeit entweder im Modus der freien Annahme oder der freien Ablehnung den Akt der Hoffnung auf seine eigene Auferstehung.“³⁹ Die einzig ernst zu nehmende Alternative besteht dann darin, „ob diese transzendente Auferstehungshoffnung noch schlechthin in der

³⁶ *Karl Rahner*, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg 1976, 21.

³⁷ Ebd. 22.

³⁸ Ebd. 21.

³⁹ Ebd. 264,

Geschichte *sucht*, ob sie einem Auferstandenen begegnen könne, oder ob es ihn ‚schon‘ gibt und als solcher erfahren werden kann“.⁴⁰

Demnach wäre uns letztlich nur aufgegeben, die „Verschränkung zwischen einer transzendenten Auferstehungshoffnung für uns und dem Glauben an die Auferstehung Jesu“⁴¹ zu verantworten. Dies wäre gewiß kein schwieriges Unterfangen. Aber dem steht doch noch einiges entgegen: einmal wird hier der Mensch in seiner „transzendenten“ Verfassung gesehen, d.h. in seinem „Wesen“, das allen geschichtlichen und kulturellen Realisationen vorausliegt und diese erst ermöglicht; dann aber wird er „sehr ‚unphilosophisch‘ genommen, wie er ist und von uns als *einer* vorgefunden wird“⁴². Das transzendente Selbstverständnis müßte demnach zugleich ein empirisches sein. Wie läßt sich dies behaupten angesichts der grundlegenden Differenzen, die auch vor dem nicht haltmachen, was Rahner als unaufgebbares „Wesen“ des Menschen vorstellt? Es hilft in der Verständigung nicht weiter, wenn man davon ausgeht, daß diejenigen, die die Zustimmung verweigern, das im Grunde dennoch immer gemeinsame Selbstverständnis „verdrängt“⁴³ und die „ursprüngliche Erfahrung“ in „falschen Interpretationen“ ausgelegt⁴⁴ hätten. Wie will ich ausweisen, daß gerade meine Deutung menschlicher Existenz – die empirisch eine unter anderen ist – „objektiv gesehen“⁴⁵ als einzig wahre anerkannt werden müßte?

Zu Recht wurde deshalb gegen Rahners Begründungsweg eingewandt, daß er die vorhandenen Kommunikationsbarrieren nicht ausreichend berücksichtige. Es bleibt die Frage: „Bietet die transzendente Denkweise einen Zugangsweg für ‚den heutigen Menschen – und unter welchen Voraussetzungen hat sie eine Chance dazu?“⁴⁶ Die Antwort darauf ist nirgends abzusehen.

Das Problem scheint sich zu erledigen, wenn man überhaupt die von Rahner postulierte Theologie für den Nichtspezialisten als ein fragwürdiges Unternehmen einschätzt und statt dessen die „unwissenschaftlichen Christen“, die ihren Glauben intellektuell verantworten möchten, darauf verweist, daß es in der Kirche kompetente Wissenschaftler gebe und sie über den „stellvertretenden Dienst dieser Fachleute“ ein „legitimes Vertrauen“ gewinnen könnten; denn „durch ‚glaubendes‘ Fürwahrhalten wissenschaftlicher

⁴⁰ Ebd. 265.

⁴¹ Ebd. 273.

⁴² Ebd. 264.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Ebd. 267

⁴⁵ Ebd. 268.

⁴⁶ Wilhelm Theising in: Karl Rahner / Wilhelm Thüsing, *Christologie – systematisch und exegetisch*, Freiburg 1972, 112.

Ergebnisse“ partizipierten sie indirekt, d.h. ohne selbst die Sache einsichtig nachvollziehen zu können, an Rationalität.⁴⁷ Aber diese fundamentaltheologische Einstellung ist zynisch,⁴⁸ obwohl sie die Publizierbarkeit von Wissenschaft richtig einschätzt. Sie schickt den nach Argumenten Fragenden in unterwürfige Kommunikationslosigkeit, die auch nicht dadurch aufgehoben wird, daß man behauptet, der Glaube habe ja „vor jeder wissenschaftlichen Begründung seine eigene Evidenz“⁴⁹.

Ein solches theologisches Selbstbewußtsein wäre nur dann frei von Anmaßung, wenn das kirchliche Bekenntnis und die auf dieses bezogene Wissenschaft von allgemeiner Anerkennung getragen wären. Wie soll aber ein Mensch in unseren gesellschaftlichen Verhältnissen ausmachen, welche „Gewährleistungsinstanzen“ ihm Zuverlässiges anbieten? Warum sollen es gerade die Theologen sein? Welche eigentlich? Die Frage, wie man den Glauben intellektuell verantworten könne, würde so abgelöst durch die andere, wodurch sich Wissenschaftler in der Öffentlichkeit als Garanten der Glaubwürdigkeit legitimieren.

Der Einzelne muß sich an der Aushandlung dessen, was für ihn wirklich sein soll, selbst beteiligen können, oder er wird in einer Welt, in der ihm eine Vielzahl von Kompetenzansprüchen begegnet, sprach- und entscheidungsunfähig sein. Eine solche Mitbestimmung bei dem Aufbau und der Behauptung der eigenen Wirklichkeit ist nur möglich, wenn jeder von dem ausgehen kann, was er in seiner Welt wahrnimmt; was ihn bewegt, wenn er dies wahrnimmt; was seinem Handeln Orientierung gibt; was ihm hilft, das Widrige zu ertragen und vielleicht zu überwinden.

Auch die Frage nach der Glaubwürdigkeit des Auferstehungszeugnisses hat demnach *nicht nur eine argumentative Basis*, sondern diese ist selbst umgriffen von der weiterreichenden *sozialen Grundlage der Verständigung*. Für die Osterbotschaft gilt wie für jede Mitteilung ob wir sie in den Bereich des ‚Wissens‘ oder des ‚Glaubens‘ verweisen –, daß sie nur unter folgenden zwei Bedingungen (die in wechselseitiger Beziehung stehen) uns zuverlässig erscheinen kann:

1. Sie muß in einer von uns bereits als zuverlässig anerkannten *Kommunikationsgemeinschaft* Gehör und schließlich Zustimmung finden; d.h.: was jemand als sein Wissen, seinen Glauben, seine Verpflichtungen ins Spiel bringen will, muß in sich schon so viel gemeinschaftlichen Informa-

⁴⁷ Max Seckler, Einführung in den Begriff des Christentums. Zu Karl Rahners neuestem Werk: HerKorr 30 (1976) 516–521, hier 519.

⁴⁸ Über verschiedene Spielarten des Zynismus in der Religion vgl. Heinz Robert Schlette, Einführung in das Studium der Religion, Freiburg 1971, 148–158.

⁴⁹ Seckler, Zu Karl Rahners neuestem Werk (s. o. Anm. 47), 519.

tions- und Überzeugungsbestand haben, daß es nicht wegen seiner Befremdlichkeit aus der Kommunikation herausfällt, sondern durch sie sozial bestärkt wird.

2. Sie muß ergiebig sein für unsere *Handlungsfähigkeit* – ob sie uns unmittelbar zu Aktionen lenkt oder uns etwa nur gegen Enttäuschungen resistenter macht, weil wir durch sie mehr verstehen als zuvor.

„Der Tod fordert *alle* gesellschaftlich objektivierten Wirklichkeitsbestimmungen in die Schranken – die der Welt, der anderen und die unser selbst. Er stellt die Gewißheitshaltung des Alltags radikal in Frage und bedroht in massiver Weise auch die Tagwelt der sozialen Existenz mit ‚Unwirklichkeit‘ – das heißt alles wird zweifelhaft, möglicherweise unwirklich, ganz anders, als man gedacht hat. Weil das Wissen um den Tod keiner Gesellschaft erspart bleibt, sind Legitimationen ihrer sozialen Wirklichkeit *angesichts des Todes* entscheidende Forderungen jeder Gesellschaft.“⁵⁰ Die Lebensregel „Laßt uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot“ (1 Kor 15,32) ist nicht nur eine religiöse Herausforderung, sondern eine grundlegende Gefährdung sozialer Verantwortlichkeit. Es verdient deshalb öffentliches Interesse, was die unterschiedlichen Interpretationen unserer Welt auf diese und ähnliche Verweigerungen von Sinn zu antworten wissen und ob sie dabei Überzeugungskraft haben. Die Verständigung über den Glauben ist auf seine Leistungsfähigkeit bei der Rettung unserer Wirklichkeit verwiesen.

Die Zuverlässigkeit des Auferstehungsbekenntnisses vor der Verantwortung eigener Erfahrung

Die vorhergehenden Überlegungen sollen zunächst auf die Ursprungssituation des christlichen Auferstehungsglaubens bezogen werden: Die Nachricht „Er ist auferweckt worden“ ist – woher auch immer – nach dem Karfreitag zu vernehmen. Aber sie kann für die damaligen Sprecher und Hörer nicht schon aufgrund einzelner außergewöhnlicher Begebenheiten glaubwürdig sein. Der Verständigungszusammenhang ist weiterreichend und umfaßt wenigstens folgende Momente:

- Das Leben der Betroffenen aus dem Glauben Israels an den Schöpfer Gott, der keine Macht, auch nicht die des Todes, gegen sich hat;
- die Erfahrung des Lebens und Anspruchs Jesu im Zusammenhang der Hoffnungen Israels;

⁵⁰ Peter L. Berger; Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie, Frankfurt a. M. 1973 (orig.: The Sacred Canopy, New York 1967), 43.

- die Erfahrung des eigenen Glaubens in der Gemeinschaft mit dem vorösterlichen Jesus;
- die Erfahrung des Sterbens Jesu und des eigenen Verlustes durch diesen Tod.

Auch wenn es kein leeres Grab und keine Erscheinungen gegeben hätte (dies wird hier völlig offengelassen), zwingen diese Momente schon die Betroffenen zur Aushandlung ihrer Wirklichkeit: „Jesus hatte in seinem Reden und Handeln, in der Weise seiner faktischen Existenz behauptet, daß Gott die rettende Wirklichkeit für die Armen, die Ausgestoßenen und die Verlorenen sei. Seine Hinrichtung mußte den Jüngern die elementare Frage aufdrängen: Galt diese Behauptung für ihn selbst nicht? Der Tod Jesu bringt einen Perspektivenwechsel. Er hatte Gott für die anderen behauptet. Kann man Gott als rettende Wirklichkeit für ihn in seinem Tod behaupten?“⁵¹

Die resignative Reaktion „Wir wissen nicht, was nun ist“ die verzweifelte Antwort „Unsere Hoffnung ist zuschanden geworden“ und das Bekenntnis „Er ist auferstanden“ sind je auf ihre Art deutende Verarbeitung von Erfahrungen. Die Interpretationsaufgabe ist unumgänglich; welches Ergebnis zuverlässig genannt werden darf, ist ohne Teilhabe an der (an einer) Verständigungsgemeinschaft nicht zu entscheiden.

Neue Erfahrungen geben den Weg frei für eine neue Sicht der Wirklichkeit, aber auf der Grundlage vorausgehender Kommunikationsgeschichte,⁵² die jetzt fortgesetzt wird. Die Deutung, „die hier bekennt: ‚Jesus ist auferstanden‘ trägt für uns sichtbar die Züge des Kreativen, des Schöpferischen, und gerade das läßt sie so verwegen erscheinen“⁵³. Den Außenstehenden und

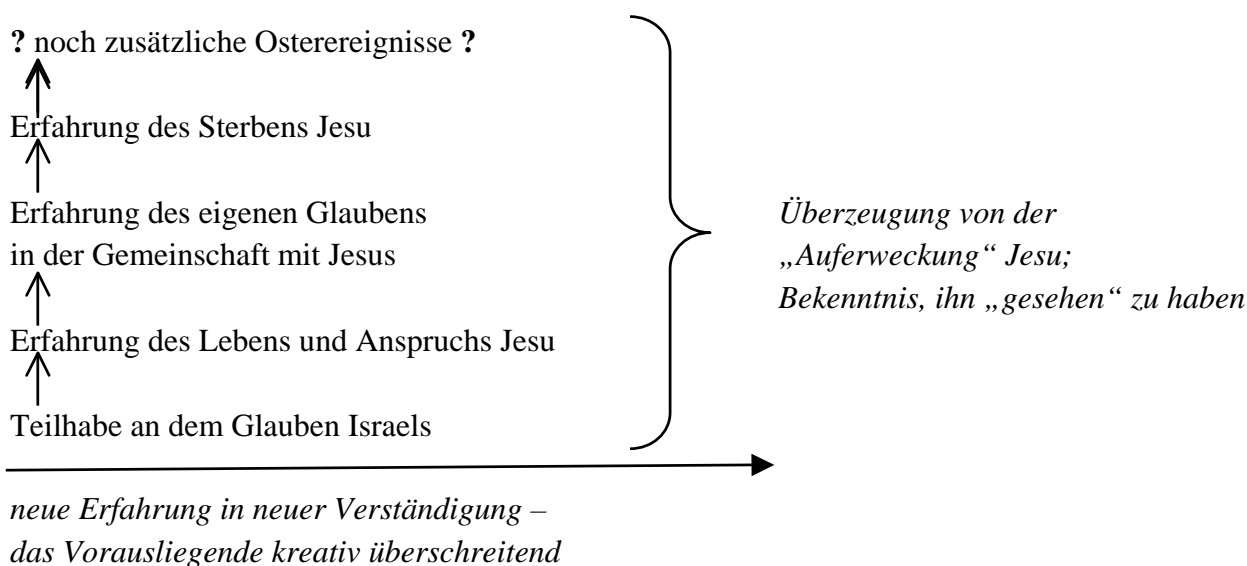
⁵¹ *Helmut Peukert*, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie*, Düsseldorf 1976, 299 f. Ähnlich betont *Franz Mußner*, daß es die „Sache Jesu“ gewesen sei, „die Überwindung der umfassenden Todesituation der Welt“ anzusagen; daß das Weitergehen dieser Verkündigung auch den Verkündiger selbst einschließen mußte (Die Auferstehung Jesu, München 1963, 49–59: Die Auferstehung von den Toten und „die Sache Jesu“, hier 53). Vgl. auch *Nikolaus Walter*, „Historischer Jesus“ und Osterglaube: ThLZ 101 (1976) 321–338.

⁵² Die Behauptung, daß die Auferstehungsverkündigung „im Erwartungshorizont der Menschen total Neues“ brachte (so *Bartholomäus*, *Evangelium als Information* – s.o. Anm. 28 –, 131), ist zu undifferenziert. Daß „die statistische Wahrscheinlichkeit dieser Botschaft (...) auch im religiösen Kontext des jüdischen Glaubens gleich Null“ gewesen sei (ebd.), ist nicht zu belegen.

⁵³ *Schlette*, *Epiphanie als Geschichte* (s. o. Anm. 35), 73 f.. Bemerkenswert ist demgegenüber die Auffassung von *Lang*, *Fundamentaltheologie* t (s. o. Anm. 27), 271 Anm. 20, daß die „Betrugshypothese“ heute „nur noch in der verschämten Form von schöpferischen urchristlichen Tendenzen vorgetragen“ werde.

den skeptisch Gewordenen stellt sich dabei freilich die Frage: Wer ist letztlich der Creator dieser konstruktiven Verständigung?

In einer Skizze läßt sich das Vorhergehende folgendermaßen darstellen (die Pfeilrichtungen zeigen das Verhältnis von Verständigungsvoraussetzung und ermöglichter Erfahrung):



Damit wird auch deutlich, worin für uns heute der fundamentale *Unterschied zu den ersten Zeugen* liegt: nicht in dem Abstand zu den österlichen „Begegnungen“ mit dem Auferstandenen, nicht in dem Mangel einer sinnfälligen Offenbarung, sondern in *den grundsätzlichen Erfahrungs- und Verständigungsvoraussetzungen an allen Punkten der obigen Skizze*:

Weder stehen wir in einer Gesellschaft mit dem ungebrochenen Glauben Israels an den Leben gewährenden und die Geschichte lenkenden Gott, noch haben wir die Nähe des vorösterlichen Jesus erfahren, noch waren wir unmittelbar betroffen von der gewaltsamen Vernichtung seiner Gegenwart; nichts drängt uns, daß wir unter dem unmittelbaren Eindruck seines Lebens und Sterbens unsere Welt, unsere Geschichte, unsere individuelle Existenz interpretieren; die im Glauben gültige Sicht kommt schon in formulierten Texten auf uns zu. Diese haben aber die Besonderheit, daß sie sich nicht bruchlos in unsere nach alltäglichen Orientierungsmustern und Handlungskonventionen aufgebaute Welt einfügen lassen. Dies gilt sowohl für die kurzen Bekenntnissätze („Jesus ist auferweckt“) als auch für die Ostererzählungen der Evangelien; daß im einen Fall das „legendäre“ Material geringer ist, ist für die grundsätzliche Situation der Textaufnahme unerheblich. Die uns hier vermittelten Informationen stehen außerhalb dessen, was wir sonst um uns

her vernehmen, für glaubwürdig halten und in unserem Handeln berücksichtigen.

Demnach ist die karge Aussage, daß Jesus auferweckt wurde, kein Fluchtpunkt, auf den man sich zurückziehen könnte, um den „zeitgebundenen Vorstellungen“ zu entgehen. Wohl können wir, wenn wir uns auf ihn beschränken, deutlich machen, daß uns in diesem Fall das Erzählen und Beschreiben schwerfällt; aber grundsätzlich braucht dieser Satz die Umgebung weiterer Sätze, in der er seine Bedeutung erhält. Man kann nicht einem Text unterstellen, daß er etwas mitteilt, was „wirklich“ geschehen ist, und ihm dennoch die mitteilbare Wirklichkeit immer wieder entziehen. Wenn wir aus historisch-kritischer Scheu das leere Grab, die österlichen Begegnungen und Tischgemeinschaften beiseite lassen, haben wir die Aufgabe, verständlich zu reden, nicht erleichtert, sondern höchstens dringlicher gemacht. Die Rücknahme der „Vorstellungen“ entzieht der Verkündigung ihre erzählerische Welt, ohne die Fiktionalität aufzuheben. Das Wort von der „Auferweckung“ komponiert bereits die Situation des Todes und die des Schlafes ineinander; das heißt, es baut aus dem auch sonst verfügbaren sprachlichen Material (Elementen unserer konventionalisierten Welt) eine eigene „Wirklichkeit“ auf. Wir greifen nach ihr nicht nur um der „Anschaulichkeit“ der Verkündigung willen, sondern um überhaupt eine Verkündigung zu haben.

War am Anfang – für die ersten Zeugen des Auferstehungsglaubens – die Aushandlung der Realität aufgrund der neuen Erfahrungen mit der *Textproduktion* verbunden, so bei uns mit der *Textrezeption* (an die sich freilich die Produktion neuer Texte anschließen kann). Das Bekenntnis von der Auferstehung Jesu bietet uns eine sprachlich arrangierte Wirklichkeit, deren Verhältnis zu unserer sonstigen Welt wir erst noch – über die bloße Feststellung ihres fiktiven Charakters hinaus – genauer bestimmen müssen. Eduard Schillebeeckx sieht demgemäß die Funktion dieser biblischen Überlieferung darin, daß sie Lebenserfahrungen, die nicht von vornherein die unseren sein müssen, „in eschatologischer Sprache“ artikuliert und dabei einen „souveränen Appell“ an die Hörer richtet, ihrerseits entsprechende Erfahrungen zu machen.⁵⁴ Die Kennzeichnung der Rede als „eschatologisch“ ist hier das dogmatische Korrelat zur literaturwissenschaftlichen Kennzeichnung als „fiktional“: Die Geltungen der uns gegenwärtigen Welt sind im sprachlichen Vorgriff aufgehoben.

⁵⁴ Edward Schillebeeckx, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*, Freiburg ³1975 (orig.: *Jezus, het verhaal van een levende*, Bloemendaal 1974), 306. Dabei bleibt allerdings die Frage offen, wie sich bei einer solchen Sprache die Gleichartigkeit der Erfahrungen feststellen läßt.

Wenn wir ausmachen sollen, was uns diese Texte bedeuten, stehen wir freilich nicht an einem Nullpunkt der Verständigung. Wir befinden uns vielmehr alle bereits in der *Wirkungsgeschichte* der biblischen Verkündigung, auch wer sich von ihr ausdrücklich distanziert. Unsere Welt ist schon durch sie mitkonstituiert, und sei es nur in der Selbstverständlichkeit, mit der wir – Gläubige wie Nichtgläubige – davon ausgehen, daß uns in ihr nur eine einmalige, unwiederholbare und nicht in einer Wiedergeburt fortsetzbare Existenz zukommt. Aber zumeist reicht die Gemeinsamkeit weiter – in der Frage, in der Hoffnung oder wenigstens im zaghaften Wunsch.

Andererseits gibt es jedoch für uns auch eine *Geschichte der Verabschiedung* christlichen Auferstehungsglaubens, und sie hat ihre eigene Lesart für die Texte bereitgestellt. Sie spricht vielleicht davon, daß hier eine Illusion als Nachricht ausgegeben würde, oder davon, daß über die Wahrheit dieser Mitteilungen nichts auszumachen wäre (und hat dabei über sie bereits Entscheidendes ausgemacht).

Daß eine Verständigung über den Glauben sich in dieser Situation nicht primär auf das biblische Zeugnis von Jesus Christus beziehen kann, belegt eine soziologische Erhebung unter Katholiken:

Als Glaubens- und Lebensfragen, über die sie sich gerne in einem Gespräch unterhielten, nannten sie am häufigsten (nämlich 35 % der Befragten): „ob es ein Fortleben nach dem Tod gibt, oder ob nach dem Tod alles aus ist“; nur 13 % gaben dagegen an: „Ob Christus von den Toten auferstanden ist“.⁵⁵ Wie eng im authentischen christlichen Glauben auch das eine mit dem anderen verbunden sein mag, das geäußerte Kommunikationsbedürfnis nimmt beides kräftig auseinander. Davon hängen auch die Überzeugungsbedingungen ab.

Die entstehende Frage ist demnach, wie sich die biblische Überlieferung und die gegenwärtigen Erfahrungen miteinander vermitteln lassen, ohne daß der notwendigerweise fiktionale Charakter der Auferstehungszeugnisse verdrängt wird. Wer dies versucht, wird davon sprechen müssen,

- daß er sich genötigt fühlt, bei einer derartigen Verständigung auf den einzelnen Menschen (und nicht nur auf die „Gesellschaft“ o. ä.) zu schauen;
- daß er das Leben des Einzelnen nur in der Teilhabe an Gemeinschaft erfüllt sehen kann;
- daß er den Tod als höchst sinnwidrigen Kommunikationsabbruch erfährt;⁵⁶

⁵⁵ Gerhard Schmidtchen, *Zwischen Kirche und Gesellschaft*. Forschungsbericht über die Umfragen zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Freiburg ²1973, 39.

⁵⁶ Vgl. Eberhard Jüngel, *Tod*, Stuttgart 1971; Peukert, *Wissenschaftstheorie* (s. o. Anm. 51), 278 ff., 308 ff.

- daß er sich nicht mit der Forderung abfinden kann, man solle an dieser Stelle doch das konsequente Fragen aufgeben;⁵⁷
- daß er an den Erfahrungen nicht vorbeikommt, die die Menschen in der Wirkungsgeschichte der Auferstehungsverkündigung gemacht haben: wie sie ihr Leben, ihr Handeln und ihr Leiden begreifen und mitteilen konnten;
- daß er sich damit in die Kommunikation mit der Vergangenheit von Israel her hineingestellt erfährt;
- daß für ihn Texte aus dieser Geschichte auch dann noch sinnvolle Mitteilungen sind, wenn sie nicht vorliegende Sachverhalte abbilden oder bezeichnen können, sondern nur hoffnungsvoll die Wirklichkeit alltäglichen Handelns auf eine nicht mehr aussagbare Zukunft hin relativieren.

Die Frage nach der Glaubwürdigkeit ist bei diesem Verständigungsweg nicht darauf gerichtet, ob das, was die Texte sagen, auch „wirklich der Fall ist“; so würden wir nämlich ständig zu einer „Interpretation“ genötigt, die die Texte nicht wahrnimmt, sondern auflöst; wir würden krampfhaft versuchen, aus ihnen etwas herauszudestillieren, was es auch ohne sie gibt. Für die Auferstehungszeugnisse gilt in eminentem Maß: „Der Versuch, den Sinn außerhalb der Erzählung zu treffen, ist nicht ein Verstehen der Erzählung, sondern ihre Vernichtung.“⁵⁸ Jede sprachliche Konkretisierung einer Wirklichkeit, die die Todesgrenze übersteigt, muß fiktional sein: die Menschen „sagen es sich so“, damit sie ihre Hoffnung überhaupt mitteilen können.

Die Wirkungsgeschichte dieses Glaubens läßt sich in Biographischem, aber auch in überindividuellen Äußerungen aufgreifen: Das Verhältnis des Franz von Assisi zum „Bruder Tod“ etwa kann ebenso zum Thema des Gesprächs über die Auferstehungshoffnung werden wie Paul Gerhardts Kirchenliedstrophe „Wenn ich einmal soll scheiden, / So scheid nicht von mir; / Wenn ich den Tod soll leiden, so tritt Du dann herfür. / Wenn mir am allerbängsten wird um das Herze sein, / So reiß mich aus den Ängsten / Kraft Deiner Angst und Pein.“

Entscheidend ist dann, ob wir das, was wir da hören, brauchen können, wenn wir von unserem Leben sprechen und uns in ihm zurechtfinden wollen; ob es uns verstehen hilft, obwohl wir nicht zu sagen wissen, was „eigentlich“ davon zutrifft – oder ob uns schließlich die Absage an die Auferstehungshoffnung mehr von Erfahrung erfüllt scheint.

⁵⁷ Für die realen Kommunikationsverhältnisse ist bezeichnend, „daß die Endlichkeitsproblematik bei ganz jungen und bei ganz alten Menschen besonders ausgeprägt ist“ (*Schmidtchen*, *Zwischen Kirche und Gesellschaft* – s. o. Anm. 55 –, 38).

⁵⁸ *Jan van der Veken*, *Theologische Sprachlogik der Auferstehungsverkündigung*, in: Uwe Gerber / Erhardt Güttgemanns (Hg.), „Linguistische“ Theologie, Bonn 1972, 176–189, hier 186.

5.4 Fiktive Zukunft und gegenwärtiger Ernst: Mt 25,31–46: Das Weltgericht

Bei Jesu großer Ankündigung des Weltgerichts haben wir schon von der äußeren Abgrenzung des Textes her eine andere Situation als bei den vorausgehenden Beispielen: Die Rede ist in sich geschlossener als die Elija-Geschichte von 1 Kön 18, deren Ereignisse in einer umfassenderen Folge von Begebenheiten standen; sie bietet auch keine Reihe relativ selbständiger Erzählungen wie die jahwistische Urgeschichte; und schließlich reduziert sie das endzeitliche Geschehen nicht auf das Bekenntnis zu Christus, „der wiederkommen wird, zu richten die Lebenden und die Toten“, sondern gibt Raum für die ausführlichere Mitteilung eschatologischer Verhältnisse und Aktionen. Diese äußere Gestalt des Textes läßt ihn für eine interpretative Verhandlung besonders günstig erscheinen.

Inhaltlich zeichnet er sich dadurch aus, daß er über Zukunft informiert. Ganz nach der Art der Erzählungen gibt er eine Ereignisfolge wieder; aber das Futur schafft eine andere Kommunikationsatmosphäre⁵⁹: Es zeigt an, daß hier etwas im Vorgriff mitgeteilt wird; die Sache ist nicht in Vergangenheit entlegen (so daß man sie unter Umständen erst wieder aktualisieren müßte), sondern sie kommt erst voll auf den Hörer zu. In ihr werden alle vorausgehenden Geschichten ihr Ende finden. Damit entspricht dieser Text im Umfang seiner Perspektive der jahwistischen Erzählung vom Ursprung der Menschheit. Aber der Blick geht in die zeitlich entgegengesetzte Richtung. Er bringt somit auch die Gegenwart des Lesers anders ins Spiel nämlich als Vorgeschichte. Dies verleiht der Rede einen besonderen rhetorischen Charakter: Wie jeder Mythos ist sie *grundlegende Interpretation der Wirklichkeit*, aber gerade dadurch, daß sie zugleich die *bestehende* Welt verkündigend überholt und aufhebt; sie inszeniert „das jüngste Gericht als endgültiges Ende des Provisoriums, als heute vorweggenommenes Ende“⁶⁰.

Im folgenden soll untersucht werden, wie über einen solchen Text ein erfahrungshaltiges Gespräch geführt werden kann. Dabei werden die beiden bisher schon immer zugrunde liegenden Leitfragen (1. Was finden wir in der Struktur der Texte vor?, 2. Wie lesen wir dies im Zusammenhang unserer übrigen Welt?) diesmal nacheinander gestellt.

⁵⁹ Vgl. die Zuordnung des Futur zur Tempusgruppe der „besprochenen Welt“ (in Differenz zur Tempusgruppe der „erzählten Welt“) bei Harald Weinrich, *Tempus. Besprochene und erzählte Welt*, Stuttgart ²1971, etwa 33 ff.: Die Sprechhaltung.

⁶⁰ Wilhelm Schapp' *Philosophie der Geschichten*, Leer 1959, 180.

Die Strukturen des Textes

(1) Die endzeitlichen Aktionen

Die Rede vom Weltgericht ist durch die Folge der erzählten Handlungen übersichtlich gegliedert:

Als erster Akteur betritt der „Menschensohn“ die Bühne; er ist in V. 31–33 das *Subjekt*, das über „alle Völker“ als Objekt verfügt: er „versammelt“ und „trennt“.

Danach wird diese Beziehung abgelöst durch die von *Adressant* und *Adressat*⁶¹: an die Stelle der dirigistischen Gruppierung tritt die Zuwendung *in der Rede*.

Zunächst ergeht in V. 34–36 zur rechten Seite hin das einladende Wort („Kommt her, die ihr ...“ mit der Zuweisung des Reichs und der sechsfachen Begründung der Auserwählung („denn ich war hungrig und ihr habt mir zu essen gegeben ...“). Die so Angesprochenen erhalten gegenüber dem Geschehen eine distanziertere Position; es richtet sich auf sie aus, aber macht sie nicht zur beherrschten Sache.

Innerhalb dieser Rede verändern sich die Rollen derart, daß „ich“ und „ihr“ in regelmäßigem Wechsel als Subjekte erscheinen. Die Handlungen werden dabei den Adressaten zugesprochen.

In V. 37–39 kehrt sich das Verhältnis von Adressant und Adressat schließlich um: Die Angesprochenen nehmen das an sie ergangene Wort (so anerkennend es auch ist) nicht ohne weiteres hin; sie verlangen eine Erklärung („Wann haben wir dich hungrig gesehen und dir zu essen gegeben ...?“) Ihre opponierenden Rückfragen sind dabei ebenso detailliert wie die vorausgehende Begründung des Richtspruchs, die ihnen unverständlich blieb.

V. 40 gibt die für die Einsicht in das Verfahren entscheidende Auskunft. Die erste Hälfte des Geschehens ist beendet.

V. 41–45 zeigt (von einigen Raffungen aus erzählerischer Ökonomie abgesehen) denselben Aufbau wie V. 34–40, wenn auch in wertender Umkehrung. Die Verurteilung derer, die auf der linken Seite stehen, verändert nicht die kommunikativen Rollen. Die inhaltliche Opposition berührt nicht die formalen Verhältnisse der Interaktion.

V. 46 faßt das in *dualistischer Symmetrie* angelegte Verfahren noch einmal in einem Satz zusammen.

⁶¹ Zu den Aktanten-Modellen vgl. *Algirdas Julien Greimas*, *Strukturelle Semantik*, Braunschweig 1971 (orig.: *Sémantique Structurale*, Paris 1966), 157–177.

(2) Der weltentzogene Raum

Der Ort des Gerichts hat keine Umgebung. Der Thron als herrscherlicher Platz ist die einzige dingliche Realität in einer unabsehbaren Leere. Zwar „kommt“ der Menschensohn zu dieser Stelle, aber nirgends ist eine Wegrichtung oder -entfernung markiert. Irgendwo gibt es den Ort, an dem „das ewige Feuer“ brennt, „das für den Teufel und seine Engel geschaffen ist“ (V. 41); aber er ist topographisch nicht einzuordnen. Auch das „Reich“, das denen zur Rechten zugesprochen wird, ist eine „geschaffene“ Realität (V. 34); aber es läßt sich noch weniger als Gegend identifizieren. Die Welt schließlich, in der die hier versammelten Menschen ihre Handlungsorte hatten, ist nur noch in der erinnernden Rede gegenwärtig. Zu ihr hin gibt es weder Ferne noch Nähe, weder Oben noch Unten noch irgendeine Himmelsrichtung.

In solcher Loslösung von allen dinglichen Beziehungen hat der Raum dieses Gerichts in eigener Weise einen eindringlich apokalyptischen Charakter. Seine Strukturen beruhen hier ganz auf den Aktionen des Richters. Ihm sind keinerlei Ordnungslinien vorgegeben; sondern sie werden erst durch die endzeitlichen Maßnahmen gezogen. Alles Kommen und Gehen bezieht sich auf den, vor dem sich die Menschen versammeln; der die einen zur Rechten, die andern zur Linken weist; der die einen zu sich her bittet und die andern fortschickt.

Der Raum ist demnach in diesem Text nicht das statische Gefüge einer Welt, sondern die Außenseite des Gerichts selbst.

(3) Die Aufhebung geschichtlicher Zeiten

Der größte Teil des Textes besteht aus direkter Rede; damit entspricht in diesem Abschnitt die Dauer des mitgeteilten Ereignisses der Zeit, die die Lektüre beansprucht. Wir haben demnach hier dasselbe Verhältnis wie bei einer Erzählung, bei der *erzählte Zeit* und *Erzählzeit* zusammenfallen.⁶²

Im Unterschied dazu lassen sich die das *Verfahren* eröffnenden Aktionen nicht in solcher Weise bestimmen; ihre Dauer schlägt sich nirgends im Text nieder. Doch ihre knapp zusammenfassende Nennung schafft ein kompositorisches Gleichgewicht. Diesem Weltgericht fehlt alle zeitliche Weitläufigkeit. Es setzt damit dem unüberschaubaren und umständlichen Verlauf der Geschichte einen präzisen Schlußpunkt.

Von der Vergangenheit wird nur noch das individuelle menschliche Handeln angesprochen; die Dimension geschichtlicher Epochen kommt dabei –

⁶² Vgl. Eberhard Lämmert, *Bauformen des Erzählens*, Stuttgart⁵1972, 23 (mit Anm. 12).

obwohl die „Völker“ vor Gericht stehen – nicht mehr in den Blick. Was gewesen war, scheint aus dieser Perspektive immer dasselbe gewesen zu sein. In solcher Gleichförmigkeit wird die Erstreckung der Zeiten belanglos. Die gesamte Geschichte ist nur eine Episode (allerdings eine konsequenzenreiche) zwischen dem „Anfang der Welt“ an dem das „Reich“ geschaffen wurde (V. 34), und diesem Tag, an dem es übergeben wird – als „ewige“ Realität wie das „Feuer“ der Verdammten (V. 41.46). Alle vorausgehende chronologische Kompliziertheit der Welt ist aufgehoben.

(4) Aufbau und Aufdeckung sozialer Beziehungen

Soziale Beziehungen gibt es hier auf zwei Ebenen: zum einen unmittelbar innerhalb dieses Verfahrens; zum anderen in der Vergegenwärtigung vergangenen Lebens. Beide Ebenen werden im Verlauf des Endgerichts aufeinander bezogen.

Zunächst liegt nur die Position des Richters fest. (Mit ihr wohl auch die „aller Engel“, aber sie bleiben ornamental und gehen nicht als eigenständige Größen in das Bezugsfeld ein.) Er wird vom Erzähler „Menschensohn“ und „König“ benannt (V. 32 im Vergleich noch „Hirt“), von den Versammelten als „Herr“ angesprochen, ohne daß mit diesem Wechsel der Titulatur eine Differenzierung oder Veränderung seiner Stellung angedeutet würde. Er ist durchgängig die überlegene und unbestrittene Instanz.

Durch ihn kommt flüchtig die massive und zugleich ausdruckslose Einheit „aller Völker“ zustande; doch sie hat keinen inneren Zusammenhalt und wird sofort wieder abgelöst durch die qualifizierende Aufteilung nach rechts und links. Aber auch dies bringt nur eine vorübergehende Konstellation. Die endgültige Realität wird in dieser Gerichtsszene nicht mehr vollzogen, sondern nur noch angekündigt: das Leben der einen in der Gemeinschaft des Reichs und die Aufhebung jeglicher Beziehungen zu den anderen. Diese radikale Opposition des Endes hat keine gemeinsame soziale Basis mehr.

Dem entspricht es auch, daß „der Teufel und seine Engel“ (V. 41) im Handlungsgefüge keine Rolle einnehmen, in der sie dem Menschensohn und seinem himmlischen Gefolge (V. 31) entgegenstünden. Man könnte sie ohne weiteres aus der Welt dieses Textes herausnehmen, ohne daß ihre Struktur verändert würde. Das „ewige Feuer“ würde die erforderliche Funktion hinreichend erfüllen.

Bemerkenswert außerhalb dieses Geschehens steht auch Gott. Dennoch ist diese Welt entscheidend von ihm her bestimmt. Der mit der biblischen Sprache vertraute Leser erkennt ihn in den Passivkonstruktionen als logisches Subjekt: Er ist der Schöpfer des Reichs (V. 34) und des ewigen Feuers

(V. 41), wie er auch ausdrücklich als der benannt wird, von dem die Erwählten gesegnet sind (V. 34). Vor allem aber bezeichnet ihn der richterliche König als „meinen Vater“ und stellt sich selbst damit als Sohn vor. Die das Reich als „Erbe“⁶³ erhalten, gewinnen Anteil an dieser familiären Gemeinschaft, die die herrschaftliche Distanz aufhebt.

An dieser Stelle verbinden sich Zukunft und Vergangenheit: Was sein wird, war eigentlich bisher schon. Das Gericht eröffnet nicht völlig neue Verhältnisse, sondern deckt nur die im Grunde schon bestehenden Beziehungen auf. Der Menschensohn war immer gegenwärtig, repräsentiert auch noch durch den geringsten seiner „Brüder“ (V. 40). Wer sich diesen zuwandte, realisierte unbewußt schon die familiäre Nähe, die nun offenbar wird.

In dieser Spannung von unerkannter und aufgedeckter Gemeinschaft erweist sich die Rede Jesu selbst als fiktiv. Denn seinen Zuhörern soll es in Zukunft gerade verwehrt sein, erstaunt zu fragen: „Wann haben wir dich hungrig gesehen ...?“ Hat die Belehrung Erfolg und findet sie Gehör, wird das Endgericht also nicht so sein können, wie es hier mitgeteilt wird. Wer die Wahrheit dieser Rede Jesu darin begründet sehen wollte, daß sie zukünftige Sachverhalte wiedergibt, geriete an dieser Stelle in ein eigenartiges Dilemma. (Er müßte dann etwa den Ausweg in der Annahme suchen, daß die Rückfragen nur von denen kommen, die die neutestamentliche Predigt noch nicht erreicht hat; die schon Bescheid wüßten, stünden schweigend dabei. Aber für derartige verlegene Differenzierungen gibt der Text keinen Anhalt.)

Jesus greift dem Menschensohn voraus, wenn er jetzt schon in seiner geschichtlichen Zeit den Zusammenhang eschatologischer Gemeinschaft und sozialer Alltagswelt aufdeckt. Die Fiktionalität dieses Textes kommt demnach nicht erst durch eine bestimmte Interpretation zustande, sondern ist jeder Rezeption strukturell vorgegeben. Gerade derjenige, der den Text ernst nimmt, kann sich selbst anschließend weder unter den Gerechten noch unter den Ungerechten dieser Gerichtsszene unterbringen. Die Gruppe der Aufgeklärten ist hier nicht vorgesehen.

(5) Die radikale Schlichtheit der Wertungen

Unter allen bisherigen Gesichtspunkten mußte schon von Wertungen die Rede sein, denn dieses Ereignis am Ende der Zeiten ist in jeder Hinsicht als urteilendes Gerichtsverfahren entworfen. Dennoch bleibt es angebracht, die Struktur seiner Kriterien gesondert zu betrachten:

⁶³ Vgl. Werner Foerster / Johannes Herrmann in: ThWNT III, 766–786 (Artikel „klêrónomos“)

Was in dieser Welt letztlich gut und verwerflich ist, wird in einem *zweigliedrigen Schema* mitgeteilt: Jemand hat etwas getan, oder er hat es unterlassen. Damit werden die Handlungen in das einfachste Ordnungsmuster gebracht, das uns möglich ist.⁶⁴ Es wären statt dessen auch ganz andere Differenzierungen denkbar: daß jemand etwas besser getan hat oder weniger gut, selten oder häufig (wie oft?, fragen die Beichtspiegel), bedacht oder leichtfertig usw. Aber in dem hier gewählten binären System ist ein Drittes (gar Viertes, Fünftes ...) nicht gegeben. Damit ist eine Komplexität des Urteils von vornherein vermieden. Die Möglichkeiten sind kontradiktorisch aufgeteilt: Wer das eine realisiert, schließt das andere aus – und umgekehrt. Für eine Kasuistik ist hier kein Platz.

Diesem formalen Schema in seiner optimalen Überschaubarkeit entsprechen die Situationen und Handlungen, die ihm zugeordnet werden. Das Urteil bezieht sich auf die *Grundbedürfnisse menschlichen Lebens nach Nahrung, Kleidung und Gemeinschaft*. Wer den Bedürftigen zu essen und zu trinken gibt; wer dafür sorgt, daß sie etwas anzuziehen haben; wer die Verlassenheit der Kranken und Gefangenen mindert, tut das, was von ihm erwartet wird. Darüber hinaus kommen keine sittlichen und religiösen Verpflichtungen in den Blick, die in irgendeinem System einander zugeordnet werden müßten; wo es dann Präferenzen an Wert und Dringlichkeit gäbe. Um das hier geforderte Verhalten zu begreifen, bedarf es keiner besonderen Gesetzesgelehrsamkeit oder religiös-sittlichen Sensibilität; es muß jedermann einsichtig sein.

Dieses Gericht beurteilt die Welt nach denselben Maßstäben, wie sie eine aus den „Erzählungen der Chassidim“⁶⁵ einst im Volk Israel prägnant verwirklicht sieht: „Von den drei Säulen, auf denen die Welt steht, Lehre, Dienst und Guttun, werden um die Zeit des Endes die zwei ersten zusammenschrumpfen, nur die Guttaten werden sich mehren, und dann wird wahr werden, was geschrieben steht: Zion wird erlöst durch Rechttun.“

(6) Vorläufige und endgültige Modalitäten

Die *Wirklichkeit*, in die dieses Gericht überführt, wird nicht mehr einem geschichtlichen Wandel und wechselnden menschlichen Erwartungen ausgesetzt sein, sondern in absoluter und allen offenbarer Stabilität bestehen. Aber sie weist zurück auf die zwei fundamentalen *Möglichkeiten der Vergangenheit*. „Von Anfang an“ war die Welt vor die entscheidende Alterna-

⁶⁴ Vgl. Harald Weinrich, *Negationen in der Sprache*, in: Ders., *Sprache in Texten*, Stuttgart 1976, 63–89.

⁶⁵ Martin Buber, *Die Erzählungen der Chassidim*, Zürich 1949, 799: Die drei Säulen.

tive gestellt; sie hatte die Wahl. Das Ende ist demnach *kein Ergebnis prädestinatorischer Notwendigkeit*, sondern des menschlichen Handelns, das in der Verantwortung des Einzelnen steht. Unausweichlich war es allerdings, eine der beiden Möglichkeiten zu realisieren.

Die den Urteilsspruch hören, sind überrascht, denn sie haben nicht mit ihm gerechnet. Was jetzt für sie *wirklich* wird, steht völlig außerhalb dessen, was sie zuvor für *möglich* oder gar *wahrscheinlich* hielten.

(7) Die kausalen Verflechtungen

Die Rede vom Weltgericht kennt keine anderen Ursachen als die personalen Akteure. Alles was geschieht, kann auf sie zurückgeführt werden. *Ereignisse gibt es nur als Handlungen*.

Dabei sind sämtliche Akteure in ihren jeweiligen Rollen an der Realisierung der endzeitlichen Wirklichkeit beteiligt. Aus den bereits betrachteten Aktionsfolgen und sozialen Beziehungen ergeben sich demnach auch die kausalen Strukturen.

Zunächst stellt innerhalb unserer Szene der Menschensohn kraft seines richterlichen Wortes die endgültigen Verhältnisse her. Aber dabei sieht er sich selbst in Abhängigkeit vom vorgängigen menschlichen Handeln.

Dieses wiederum hat jedoch nicht schon in sich die Macht, die eschatologische Realität herbeizuführen; es treibt nicht in eigener Konsequenz auf dieses Ende zu. „Ewiges Leben“ und „ewige Strafe“ (V. 46) werden zugeteilt und nicht nur proklamiert.

Diesem Wechselspiel voraus liegt die Schöpfungstat Gottes. Er ist dabei der gegenseitigen Bedingtheit entzogen. Was immer sich am Ende ergibt, es entspricht seinem Plan, denn er hat die Möglichkeit dazu geschaffen. Doch damit hat er auch den Menschen den Spielraum des Handelns und die Verantwortung zugeteilt, die die Voraussetzungen des richterlichen Urteils sind.

Für die beunruhigende Tatsache, daß der Mensch – nach dem ihm verliehenen Vermögen – nicht nur das Heilvolle wirkt, sondern auch das Verwerfliche und Verderbenbringende, gibt es in der Welt dieses Textes keine Ursache – außer ihn selbst.

Das Gespräch über den Text und unsere Welt

Die Überlegung, wie die Leser diese Rede vom Weltgericht unterschiedlich aufnehmen könnten, darf zwei extreme Annahmen von vornherein ausschließen:

Erstens wäre es verfehlt zu meinen, daß es nur die Alternative gäbe, den Text entweder als ganzen und in jeder Hinsicht in die belanglose Fiktion zu

verweisen oder ihn uneingeschränkt gläubig zu bejahen. Es ist vielmehr die Möglichkeit vorzusehen, daß ihn ein Leser auch dann noch als grundlegendes Wort über sein Leben erachtet, wenn er unter einigen Aspekten seine eigene Welt nicht in ihm unterbringen kann.

Zweitens wäre es unangebracht, davon auszugehen, daß unter sämtlichen vorausgehenden Gesichtspunkten mit Divergenzen zwischen den Lesern gerechnet werden müßte. Die hypothetische Annahme einer bis ins Detail pluralistischen Rezeption wäre unrealistisch.

(1) Der vermutliche Konsens

Wenn bei der Verständigung über diese Rede auch Widerspruch aufkommen wird, so müßte ihm dennoch in einigen Punkten die Übereinstimmung vorausgehen:

1. Dieser Text ist keine vorgreifende Information über ein Ereignis, das in unserer geschichtlichen Zukunft ebenso stattfinden wird, wie es uns hier gesagt ist. Zwar kann man nicht ausschließen, daß eine derart unbefangene naive Lesart hier und da noch vorkommt, doch wird sie weder der Textvorlage selbst gerecht noch der heute außer- wie innerkirchlich allgemein anerkannten Einschätzung solcher Endzeitschilderungen.

2. In diesem Text kommt die Welt zu einer endgültigen, konsequenten und umfassend offenbaren Gestalt, wie wir sie heute gerade nicht vorfinden. Wir lesen einen Gegenentwurf zu der Wirklichkeit, in der wir leben. Auch wenn wir diese Zukunft nicht naiv realistisch, sondern „bildlich“ nehmen, steht sie immer noch im Widerspruch zu unserer Erfahrung der Geschichte und der alltäglichen Lebenswelt.

3. Wie in dem Endgericht gibt es auch für uns gutes und böses, anerkennenswertes und verwerfliches Handeln. Wir nehmen nicht einfach hin, was geschieht, sondern wir fällen wertende Urteile, nach welchen Kriterien und mit welcher Begründung auch immer.

4. Dem zu helfen, der unter leiblicher und seelischer Not leidet, ist eine besonders naheliegende Verpflichtung und ein intensiver Ausdruck der Menschlichkeit. Zwar kann man entgegenhalten, daß diese Wertung nicht über alle geschichtlichen, kulturellen und religiösen Distanzen hinweg so selbstverständlich Zustimmung findet; doch soll die Verständigung hier von dem ausgehen, was bei uns die öffentliche Anerkennung auf seiner Seite hat, unabhängig von allen Glaubensdifferenzen.

5. Wir halten es wie die Rede vom Endgericht grundsätzlich für sinnvoll und notwendig, an die Verantwortlichkeit des Menschen zu appellieren. Dies bezeugen wir ständig in erzieherischen, betreuenden, politischen u. ä. Situationen.

6. Schließlich wird man vermutlich auch darin Übereinstimmung finden, daß die vorausgehenden fünf Punkte den Text nicht nur am Rande betreffen, sondern bereits in grundlegenden Momenten. Doch ob damit schon das „Wesentliche“ in den Blick gekommen ist, ist noch nicht ausgemacht. Es stehen noch Differenzen an.

(2) Die Anlässe divergierender Lesarten

Die Einwände, die im folgenden gegen den Text gerichtet werden, sollen nur auf mögliche Stellen des Widerspruchs und der Ablehnung aufmerksam machen. Nicht jedes Argument hat die gleiche Kraft, Verlegenheiten zu stiften. Dem einen kann man leichter entgegenen als dem anderen. Was aber im Ernstfall der konkrete Leser als gewichtig nimmt, läßt sich hier nicht entscheiden. Die Verhandlung ist offen.

1. Die Welt, in der wir leben, erfahren wir als bis zur bedrückenden Unverständlichkeit komplex. Daran gemessen, kann das Ende, wie es die Rede vom Weltgericht entwirft, als gar zu schlicht erscheinen. Sollen aus einer solchen Sicht die Fragen, die die Menschen zuvor bedrängten, beantwortet oder einfach abgetan werden? Was ist mit der umwegigen und leiderfüllten Geschichte der „Völker“, die sich vor dem Menschensohn versammeln – war sie nur der belanglose Rahmen für die privaten Bewährungen im zwischenmenschlichen Leben? Stand nicht jeder einzelne schon von vornherein in einer von Aggressionen erfüllten Welt, die seine Verantwortlichkeit überstieg? Wozu gab es das Elend, das niemand mit seiner Fürsorge auffangen konnte? Warum betraf es gerade die einen und nicht auch die anderen?

Mit solchen Fragen würde nicht bestritten, daß der biblische Text etwas aufgreift, was unser Leben angeht; es würde ihm aber entgegengehalten, daß die eschatologische Perspektive – wenn man sich schon fiktiv auf sie einläßt – mehr von unserer Realität in den Blick bringen müßte. Die Konzentration dieser Rede auf ein Moment unserer Welt – das Verhalten des Menschen zum bedürftigen Mitmenschen – kann gelesen werden als eine Beschränkung auf das gar zu Naheliegende und eine Ausblendung dessen, was darüber hinaus an beunruhigenden Fragen ansteht. Der Text würde so an Ernsthaftigkeit verlieren und sich der Banalität nähern.

Dem entgegengesetzt kann man diese eschatologische Rede aber auch gerade dadurch ausgezeichnet sehen, daß sie sich dem zuwendet, was unserer Erfahrung und unserem Handeln naheliegt. Niemand muß die Beispiele der gewährten und unterlassenen Fürsorge als eine Beschränkung auf das Private verstehen, wenn ihm andere, gesellschaftlich weiterreichende Möglichkeiten der Hilfe eröffnet sind. Würde nicht gerade die Eindringlichkeit des Appells gemindert, wenn zugleich die Komplexität der Welt in den

Blick käme und die Rede damit in weit größerem Maß problematisierte? Dem Menschen wird seine Verantwortung dort zugewiesen, wo er bereits steht und über Einsicht verfügt; er soll sich in seiner Welt nicht überfordert erfahren; was nicht in seinem Handlungsbereich liegt, geht nicht zu seinen Lasten. Die Beschränkung der Perspektive kann in dieser Sicht verpflichtend und zugleich befreiend erscheinen.

Damit aber ist der zuvor geäußerte Widerstand gegen den Text nicht einfach überwunden; er muß sich nur seinerseits wieder behaupten, vielleicht in einer Lesart, die beide Positionen spannungsvoll zusammennimmt.

2. Das Endgericht will eine gestörte Welt in Ordnung bringen: die Menschen, die sich nicht ihrem Mitmenschen verpflichtet zeigten, werden für „ewig“ aus der Gemeinschaft eliminiert. Doch ist damit nicht gesagt, daß auch der Leser dies als eine bereinigende Maßnahme annimmt. Rettet die Verdammung der Menschheit den sinnvollen Ausgang ihrer Geschichte? Ist dies die gesuchte Entlastung gegenüber den Erfahrungen des Bösen?⁶⁶ Wäre es uns nicht befriedigender, wenn am Ende für alle die gelungene Resozialisierung stünde?

Die Fragen werden nicht dadurch belanglos, daß man auf den fiktionalen Charakter des Textes verweist; dadurch verändert sich nicht das Muster, nach dem man die endgültige Realisierung göttlicher Ordnung begreifen soll. Wohl kann man zunächst Entlastung empfinden, wenn man sich sagt, daß das Ereignis in Wirklichkeit niemals so vorkommen muß. Falls aber der Text in der Fiktionalität noch Ernsthaftigkeit und Verbindlichkeit behalten soll, können ihm schließlich doch nicht beliebig andere, nämlich versöhnlichere Zukunftskompositionen beigegeben werden.⁶⁷ Der Ausweg, daß die „bildliche Rede“ letztlich die Handlungen und nicht die Menschen treffen wolle, überginge den eindeutigen Text. Dieses Gericht kann einem Leser zu

⁶⁶ Vgl. „das Argument der Verdammnis“ im Plädoyer für eine transzendent begründete Weltordnung bei *Peter L. Berger*, *Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz*, Frankfurt a. M. 1970 (orig.: *A Rumor of Angels*, Garden City 1969), 95–100; hierzu aber auch *Heinz Robert Schlette*, *Einführung in das Studium der Religionen*, Freiburg 1971, 194: „Die Ansicht, daß die Welt metaphysisch wieder in Ordnung kommt, wenn jedenfalls Eichmann in der Hölle ist, wirkt zwar suggestiv, entbehrt aber der Klarheit. (...) Was mich stört, ist, daß es Berger nicht einmal in den Sinn gekommen zu sein scheint, darüber nachzudenken, welche Art von Transzendenz, welches ‚Gottesbild‘ er postuliert, wenn er die Verdammung Eichmanns fordert.“

⁶⁷ Deshalb hat die Kirche gegenüber Origenes nicht nur „das angemessene Wissen um eine universale Apokatastasis“ abgelehnt (*Karl Rahner*, *Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen*, in: Ders., *Schriften zur Theologie IV*, Einsiedeln 1962, 401–428, hier 420), sondern ein solches Ende auch als *Möglichkeit* nicht in das Repertoire ihrer Verkündigung aufgenommen.

rabiats sein, als daß er es an seine Welt anschließen wollte. Ihm ist vielleicht gerade angesichts konkreter menschlicher Verfehlungen bewußt geworden, wie problematisch die Frage nach der verantwortlichen Freiheit, der Zurechenbarkeit von Schuld und der Macht lebensgeschichtlicher Verhältnisse ist, so daß ihm demgegenüber dieser Text zu grobschlächtig erscheint.

Einer solchen Lesart könnte man freilich entgegenhalten, daß die Rede gar nicht als eine fiktionale Verarbeitung des Verhältnisses von Verantwortung, Schuld und Strafe genommen werden muß, sondern sich insgesamt als Appell zu einem bestimmten Handeln verstehen läßt. Unter diesem Gesichtspunkt wäre es verfehlt, die menschliche Geschichte etwa in einer umfassenden Resozialisierung enden zu lassen; denn dies würde beruhigen, anstatt aufzurütteln. Die Verdammung dagegen ist ein kräftiges Element moralischer Rhetorik. Wenn sie in dieser Verwendung wirkt, ist sie gerechtfertigt.

Aber auch diese Aneignung des Textes stellt nicht schlechthin zufrieden. Die totale Reduktion der Rede auf einen eindringlichen Handlungsappell nähme ihr die Schärfe der angekündigten Konsequenzen und beruhigte damit ebenfalls die Hörer. Sie bekämen nur gesagt, daß sie „unbedingt“ das Rechte tun müssen; aber es stünde nicht ihre Zukunft ernst und radikal auf dem Spiel.

Durch ihren dualistisch gespaltenen Ausgang verknüpft dagegen die Rede vom Endgericht die Unabdingbarkeit ethischer Forderungen mit der Geschichte des Menschen und seiner Welt. Dabei ist offensichtlich nicht zu umgehen, daß eine solche Garantie der moralischen Verbindlichkeit in unserem Vorstellungsvermögen gewaltsame Züge annimmt. (Das Wort Walter Benjamins⁶⁸ „Zum Bilde der Rettung gehört der feste, scheinbar brutale Zugriff“ gilt auch hier.) Dies macht die Fiktion für die Wertungen der Leser ambivalent.

Wohl trifft es dogmatisch zu, daß die christliche Verkündigung nicht gleichgewichtig und gleichverbindlich Heil wie Unheil zusagt; daß vielmehr die Verwerfung nur eine *mögliche* Negativseite der grundsätzlich *verwirklichten* Annahme des Menschen durch Gott ist.⁶⁹ Aber diese Differenzierung ist nicht in die Struktur unseres Textes aufgenommen. Seine ungemilderte Strenge legt nahe, daß weder der gläubige Leser leichthin sagen wird: „Es ist gut, daß ich unsere Welt, unser Leben so sehen darf“ noch der skeptische oder ungläubige: „Es wäre gut, wenn es so wäre.“

3. Schließlich muß die Verständigung über diesen Text auch mit der wider-

⁶⁸ Walter Benjamin, Zentralpark; in: Illuminationen. Ausgewählte Schriften, Frankfurt a. M. 1955, 246–267, hier 257.

⁶⁹ Vgl. Rahner, Theologische Prinzipien (s. o. Anm. 67), 420–422.

spenstigen Frage rechnen, wo denn unsere Welt Anlaß dazu gebe, daß man sie so auf Endgültigkeit und Konsequenz hin angelegt sehen dürfe. Gerät hier die Fiktion nicht in solchem Maß kontrafaktisch, daß sie zur Auslegung unserer Wirklichkeit untauglich wird? Hat nicht immer noch ihr innerbiblischer Widerpart Kohelet die Erfahrung auf seiner Seite, wenn er sagt: „Nichtig ist, was da auf Erden geschieht: Da gibt es Gerechte, denen es geht, als hätten sie Verwerfliches getan; und Verwerfliche gibt es, denen es geht, als hätten sie Gerechtes getan (...). Der Mensch kann es nicht ergründen, was da unter der Sonne geschieht. Soviel der Mensch sich auch abmüht und sucht, er wird es nicht ergründen; und wenn auch der Weise meint, daß er es wisse, er kann es nicht ergründen“ (8,14.17)?

Dieser Resignation voraus ging der Glaube, der die sittlich-religiösen Wertungen konsequent mit den Ereignissen dieser Welt verband: Der Achtung und Mißachtung des Gesetzes sollten unausweichlich Segen und Fluch folgen – alltäglich abmeßbar noch im Erntekorb und Backtrog (Dtn 28). Diese Sicht der Wirklichkeit hielt zwar den Erfahrungen nicht stand; aber sie hatte sich ihnen wenigstens zur Bewährung ausgesetzt. Demgegenüber kann die Ankündigung des Endgerichts wie der Versuch erscheinen, sich auf eine unanfechtbare Position zurückzuziehen. Freilich wäre eine solche Behauptung dann auch durch nichts mehr zu belegen; sie stünde der Welt noch ferner als die seichte Volksweisheit, daß „Gottes Mühlen langsam mahlen, aber sicher“.

Dennoch läßt sich der Text so leicht nicht in die Belanglosigkeit verabschieden. Er überschreitet unsere Wirklichkeit nicht nach bloßem Belieben. Auch die religionskritische Entwertung muß ihm noch einräumen, daß er menschliche Erfahrungen verarbeitet. Wir sind nicht nur von Vorläufigem und Unentschiedenem betroffen; es gibt für uns – auch außerhalb der Fiktion – Endgültigkeit und unumgängliche Konsequenz. Dies macht gerade die Ernsthaftigkeit schuldhaften Handelns aus, daß es mit bleibenden Störungen der Gemeinschaft rechnen muß. Die familiäre Zerrüttung kann ein Ausmaß erreichen, daß jede soziale und psychische Grundlage weiterer Kommunikation entfällt. Unwiderruflich vernichtet der Tod des Mitmenschen alle gemeinsame Zukunft; wo man es versäumte, einander gerecht zu werden, bleibt das Versagen.

Man muß die Rede vom Weltgericht nicht auf solche Aspekte unseres Lebens hin reduzieren. Die alles umgreifende Endgültigkeit, die sie entwirft, wird in den privat und biographisch angesetzten Situationen noch nicht eingelöst (vor allem nicht als gelungene Vollendung). Aber die verschiedenen Texte können zusammengenommen werden und einander bei der Auslegung der Wirklichkeit bestärken. Die eschatologische Fiktion findet Anschluß an Erfahrungen existentieller Konsequenzen.

Darüber hinaus wird die Rede vom Weltgericht vor allem mit den Texten zusammen gelesen werden müssen, die das Geschick Jesu selbst als die endgültige Rettung des Gerechten verkünden. Sie werden in mancher Hinsicht gemeinsam Anerkennung und Widerstand finden. Die eschatologische Rede wird so zurückgebunden an die Deutung geschichtlicher Wirklichkeit. Für die Gemeinschaft, die Jesus als Auferstandenen verkündete, ist die Welt an einer Stelle zur offenbaren Endgültigkeit gebracht.

Aber damit sind weder die Erfahrungen, die Kohelet aussprach, schlechthin überholt, noch ist dem Text über das Endgericht eine versöhnliche Lesart gesichert. Er behält seine Ansätze zum Widerspruch.

5.5 Literarische Kommunikation: Franz Kafka, Das nächste Dorf – Hebr 11,8–10

Nicht nur Personen können miteinander ins Gespräch gebracht werden, sondern – im inszenierenden Bewußtsein des Lesers – auch Texte. Dies wurde schon im vorausgehenden deutlich, wenn die Erörterung einer Texteinheit um diese als Mittelpunkt eine Vielzahl anderer Texte über unsere Welt versammelte. Dabei fand freilich dieses Umfeld nur eine abgeleitete Aufmerksamkeit.

Die Lektüresituation kann aber auch so angelegt sein, daß von vornherein zwei oder mehrere Texte in einem äußerlichen Gleichgewicht nebeneinander stehen. In Unterricht und Gottesdiensten sind solche Konstellationen beliebt; manche didaktische, rhetorische und meditative Gelegenheit wird so formal gestaltet und inhaltlich gefüllt.⁷⁰

Doch was dabei geschieht, ist nicht immer ausdrücklich bewußt. Das Verfahren kann Unbehagen hervorrufen und dabei verschärft auf die Fragen aufmerksam machen, die letztlich auch die vorausgehenden Textverhandlungen betreffen: Verleitet das Hin und Her zwischen den divergierenden Äußerungen nicht zu oberflächlichem Geschwätz, das keiner Seite mehr gerecht wird? Gerät solche Kontextbildung nicht gar zu leicht zur windigen Collage von Einfällen?

Die Gefahr besteht sicher. Daß man ihr begegnen kann, soll im folgenden – nach der Erwägung einiger grundsätzlicher Bedingungen und Umstände derart dialektischer Lektüre – an einem Beispiel exemplarisch dargelegt werden.

⁷⁰ Vgl. *Stock*, Umgang mit theologischen Texten (s. o. Anm. 5), 44–48, 149–151.

Grundsätzliches zur Kontextbildung

(1) Beweggründe

Die Neigung, Texte aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang zu nehmen und in einen neuen Kontext zu stellen, der ihnen von Hause aus nicht zukommt, kann verschieden veranlaßt sein: Manchmal steht vielleicht nur die *methodisch-taktische Absicht* dahinter, leichter Aufmerksamkeit zu gewinnen. Man hofft dann etwa, daß der eine Text von der Wertschätzung des anderen, der ihm beigesellt ist, profitieren könne; oder man intendiert durch die ungewohnte Nachbarschaft einen vordergründigen Reizwert, eine Anziehungskraft für den Einstieg, wie sie die einzelnen Texte für sich nicht haben.

Meistens aber liegen die Gründe für die Kontextbildung tiefer und erschöpfen sich nicht mit der bloßen Erwartung, daß man durch eine äußerliche kompositorische Attraktivität besser ankomme. Texte, die einander kontrastieren, sich in ein Frage-Antwort-Verhältnis bringen lassen oder sich wechselseitig informativ, argumentativ und emotional stützen, können ein gehaltvolles *Überzeugungsarrangement* bilden. Hier ist die Zusammenstellung nicht nur für das Interesse an einer methodisch geschickten Organisation bedeutsam, sondern auch für die didaktische Zielsetzung. Allerdings ist dabei das Verhältnis der Texte zueinander und zu den Adressaten bereits entschieden; sie haben eine festgeschriebene Rolle, die – jedenfalls nach dem Willen des Arrangeurs – nicht geändert werden sollte.

Ebenso im voraus fixiert sind die Erwartungen und Beziehungen bei der anderen didaktischen Situation, bei der man nicht mehr als eine *vergleichende Textanalyse* in unbetroffener Kenntnisnahme beabsichtigt. Gewiß ist es auch theologisch bereichernd, wenn man sich in der differenzierten Wahrnehmung literarischer Sachverhalte übt; für die Verständigung über den Glauben ist dies freilich nur ein propädeutisches Geschäft.

Am offensten ist der Lernprozeß jedoch, wenn die Texte *Wahrnehmungs-, Frage- und Verhandlungsanlaß* sind, bei dem noch nicht ausgemacht ist, welchen Weg die Verständigung über sie letztlich geht. In dieser Absicht werden im folgenden die beiden Texte aufeinander bezogen. Es sollte nicht etwa der eine den Frageanstoß, die Verlegenheit, die Problemvorgabe einbringen, der zweite dagegen die Antwort, die befreiende Einsicht, die gläubige Lösung. Ob ein Text gegenüber dem anderen für uns ein größeres Gewicht erhält, ob wir uns in dem einen mehr wiederfinden können als in dem anderen, ist nicht mit dem Blick auf seine Herkunft zu entscheiden. Vielleicht bringen beide in ihrer eigenen Weise je besondere Aspekte unseres Lebens zur Sprache, die sich nicht gegeneinander ausspielen lassen;

vielleicht aber sind auch beide für uns keine Artikulation unserer Befindlichkeit.

Auf jeden Fall ist der Zwang, sich über die Bedeutung dessen, was man liest, zu verständigen, bei der Kontextbildung größer als sonst. Die Lektüre geschlossener Einheiten läßt uns kaum bewußt werden, daß wir immer schon unsere eigenen Interpretationsanteile in den Text eintragen und so den Sinn des Ganzen für uns ausmachen.

(2) Einwände

Mehrere ernst zu nehmende Argumente können gegen eine Interpretationsvorlage eingewandt werden, die so divergent zusammengesetzt ist wie etwa die aus dem Text Kafkas „Das nächste Dorf“ und dem Hebräerbrief-Segment 11,8–10.

Die beiden Texte sind bereits in ihrem Ursprung weit voneinander getrennt: Ihre Entstehungsanlässe sind ebenso verschieden wie die ihnen vorgegebenen literarischen Gewohnheiten und Normen; ihre kommunikativen Absichten weichen ebenso voneinander ab wie ihre traditionsgeschichtlichen Verständnisbedingungen; ein verbindender weltbildhafter Orientierungsrahmen – eine gemeinsame „Wirklichkeit“ – fehlt ihnen; die sozialen Voraussetzungen ihrer Produktion, ihrer Veröffentlichung und ihrer primären Anerkennung sind jeweils ganz andere.

Für die gegenwärtigen Aufnahmebedingungen kommt darüber hinaus noch hinzu: In dem einen Fall haben wir es mit einem biblischen Text zu tun, der sofort durch eine bestimmte Hör- und Leseerfahrung in einen umgreifenden Zusammenhang eingeordnet wird (selbst wenn die wenigen ausgewählten Verse des Hebräerbriefs unbekannt sein sollten); im anderen Fall liegt eine entsprechend weitreichende Vertrautheit nicht vor (trotz der offensichtlichen Rezeption Kafkas durch ein literarisch sensibles Publikum und trotz des ihm zugeteilten Ranges moderner Klassizität). Jeder Text hat seine eigenen, unvergleichbaren Barrieren, der biblische durch die besondere kirchliche Vermittlung, der Kafkas durch seinen dunkel anmutenden Charakter. Beiden begegnen auch je unterschiedliche Erwartungen: Dort rechnet man mit dem religiösen Anspruch gültiger Auslegung unserer Wirklichkeit – ob man geneigt ist, ihr zuzustimmen, oder ihn als Zumutung abwehrt –; hier dagegen ist der Leser etwa auf ästhetisch kompositorische, persönlich expressive, literarisch innovatorische, geistesgeschichtlich symptomatische o. ä. Momente eingestellt, kaum dürfte jedoch jemand meinen, daß er lehrhafter Offenbarungsgewißheit begegne.

Ist es unter solchen Gesichtspunkten nicht von vornherein verwehrt, die Texte in eine gemeinsame Kommunikationssituation hineinzustellen? Gar

wenn in irgendeiner Weise dabei unsere nichtliterarische Wirklichkeit mit den Blick kommen soll? Ist nicht jeder Diskurs, der über beide Texte geht will, vom ersten Ansatz an eine Vergewaltigung wenigstens des einen? Daß diese Einwände alle für eine verantwortliche Lektüre erheblich sind, ist offensichtlich.

Weniger fundamental, aber für den Umgang mit Texten dennoch ernst zu nehmen ist das mögliche Bedenken, daß der Text Kafkas als eine geschlossene Einheit publiziert ist, während die biblischen Verse einen quantitativ geringfügigen Ausschnitt aus einem umfangreichen Lehrbrief darstellen. Damit haben wir es noch nicht einmal jeweils im gleichen Sinn mit einen „Text“ zu tun.

Aus all diesen Einwänden ergibt sich schließlich die Frage, ob es überhaupt für die Verständigung über den Glauben nützlich sein kann, sich mit einer derartigen Zusammenstellung aus biblischer und nichtbiblisch-fiktionaler Literatur zu beschäftigen, statt sich unmittelbar um den doch sicher geforderten Transfer von biblischen Texten zur alltäglichen Erfahrungsrealität zu bemühen. Begibt man sich damit nicht in ästhetische Bereiche, in denen einerseits die uns naheliegende Wirklichkeit abgeblendet ist und andererseits die Bibel zur theologisch nicht mehr profilierten Literatur wird?

(3) Zur Zulässigkeit

Texte haben nicht nur ihre eigene Herkunft und Welt, sie haben auch ihr nicht vorausberechenbares und normativ festlegbares Geschick. Dazu gehört, daß sie in Kontexte geraten können, mit denen ihr Autor nicht rechnete. Solche neuen Nachbarschaften können unterschiedlich verursacht sein. Wenn der Zufall es mit sich brächte, daß zwei Seiten aus verschiedenen Büchern nebeneinander zu liegen kämen, die dem Hinschauenden eine reizvolle Konstellation ergäben – es bestünde kein Grund, die Anregung zu verwehren. Letztlich ist es ja nicht der äußerlich zufällige Umstand, der die Verbindung schafft, sondern das aufmerkende Bewußtsein, in dem Texte und Textelemente mit ihrem gedanklichen und assoziativen Gehalt bestimmte Plätze einnehmen und von ihnen aus ein Netz von Beziehungen stiften. Niemand kann vorschreiben, welche Begegnungen zulässig sind und welche nicht. Man könnte höchstens im Einzelfall feststellen, daß das Nebeneinander rein lokal bleibt und die Texte beim Leser nicht miteinander ins Gespräch kommen. Grundsätzlich vermag weder die zeitliche Distanz ihrer Entstehung, noch die Verschiedenheit ihrer ursprünglichen Adressaten und Intentionen, noch ihre je andere Welt sie in unserem Bewußtsein so voneinander zu isolieren, daß sie nie aufeinandertreffen könnten – und sei es auch nur zu einem Befremden, das uns ihnen gegenüber in Verlegenheit setzt.

Was dem Zufall nicht verwehrt werden könnte, ist der Planung erlaubt; denn das Ergebnis wird zeigen, ob die Kontextbildung nur äußerlich konstruiert war oder auf Beziehungen zurückgriff, die unser Erinnerungsvermögen schon verfügbar hatte.

Deshalb ist es auch unangebracht, eine Trennmauer aufzurichten zwischen den fiktionalen Texten der außerbiblischen Literatur einerseits und dem biblischen Offenbarungswort andererseits. Dies wäre nämlich nur unter zwei Voraussetzungen zulässig: *erstens* wenn man der außerbiblischen Literatur abspräche, daß der Leser in ihr fundamentale Erfahrungen seiner Welt artikuliert sehen kann (und sei es durch die kontrafaktische Gestaltung), oder wenn man *zweitens* die Gültigkeit der biblischen Texte allein im Mitteilungsakt Gottes begründet sähe, der von der übrigen menschlichen Erfahrung unabhängig wäre. In beiden Fällen wäre es gerechtfertigt, die Bibel aus dem Universum der Literatur herauszunehmen. Aber dabei würde man mit der ersten Voraussetzung in dogmatischer Überheblichkeit vom realen Leser und seiner Rezeption von Literatur absehen und mit der zweiten letztlich die Verständigung über den Glauben unterbinden, da wir uns nur noch auf die formale Autorität des göttlichen Garanten berufen könnten.⁷¹ Wer sich darauf nicht einlassen will, muß für die Erfahrung in jeder Gestalt offen sein, auch in der poetisch-fiktionalen, wenn sie sich in ihr aussprechen sollte.

Dementsprechend kann bei der Kontextbildung aus biblischer und nichtbiblischer Literatur nicht „Wirklichkeit“ gegen „Erfindung“, „Phantasie“ o. ä. gestellt werden, sondern zunächst nur eine in einer bestimmten Glaubensgeschichte aufgebaute Wirklichkeit neben eine andere Realitätskonstruktion. Die Verträglichkeit oder Unverträglichkeit beider, die existentielle Nachvollziehbarkeit der einen oder der anderen ist durch das Aufeinandertreffen problematisiert. Wirklichkeit steht zur Verhandlung.⁷²

Demgemäß ist es auch erlaubt, für die Kontextbildung Teile eines größeren Ganzen auszuwählen, wenn sie nur ihre kommunikative Funktion erfüllen und uns eine in bestimmter Weise aufgebaute Welt repräsentieren, so daß wir erkennen, in welchen Beziehungen ihre einzelnen Bestandteile zu lesen sind. In gewissem Maß fehlt jedem Text – selbst einem geschlossenen Ro-

⁷¹ Vgl. Peter Eicher, Die verwaltete Offenbarung. Zum Verhältnis von Amtskirche und Erfahrung, in: Concilium 14 (1978) 141–148; ders., Offenbarung – Prinzip neuzeitlicher Theologie, München 1977, 73–162: Studie 1. Offenbarung als apologetische Kategorie.

⁷² Besondere Beachtung verdient in diesem Zusammenhang der literaturwissenschaftliche Vergleich zwischen der Welt Homers (Odyssee, 19. Gesang) und der der Bibel (Gen 22,1–19) bei Erich Auerbach, Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur, Bern ⁵1971, 5–27: Die Narbe des Odysseus.

man – noch der größere, sinngebende Zusammenhang; immer müssen wir nämlich, um zu verstehen, entweder auf vorausliegendes Wissen zurückgreifen oder die mangelnde Orientierung durch eigene Sinnkonstruktion während des Lesens ausgleichen.⁷³ Entscheidend ist nur, daß der Leser bei der von ihm in jedem Fall geforderten produktiven Beteiligung nicht zu solchen Fehlleistungen verleitet wird, die die Verständigung mit anderen Lesern oder die weitere verständnisvolle Lektüre blockieren.

Die Texte

*Das nächste Dorf*⁷⁴

Mein Großvater pflegte zu sagen: „Das Leben ist erstaunlich kurz. Jetzt in der Erinnerung drängt es sich mir so zusammen, daß ich zum Beispiel kaum begreife, wie ein junger Mensch sich entschließen kann, ins nächste Dorf zu reiten, ohne zu fürchten, daß – von unglücklichen Zufällen ganz abgesehen – schon die Zeit des gewöhnlichen, glücklich ablaufenden Lebens für einen solchen Ritt bei weitem nicht hinreicht.“

Im Glauben gehorchte Abraham, als er gerufen wurde, und er zog aus zu dem Ort, den er als Erbe erhalten sollte; er zog aus, ohne zu wissen, wohin er komme. Im Glauben siedelte er sich als Fremder im verheißenen Land an wie in einem fremden; mit Isaak und Jakob, den Miterben derselben Verheißung, wohnte er in Zelten; denn er erwartete die Stadt, die Fundamente hat, deren Baumeister und Schöpfer Gott ist.⁷⁵

Ansatzpunkte

Es läßt sich nicht im voraus festlegen, was dem Leser als erstes auffallen und seine weiteren Fragen und Wahrnehmungen leiten sollte. Deshalb wird im

⁷³ Vgl. hierzu vor allem Kap. 3.3: Lesen als Kommunikation (oben S. 86 ff.).

⁷⁴ Franz Kafka, Erzählungen. Gesammelte Werke IV, hg. v. Max Brod, Frankfurt a. M. 1976, 128.

⁷⁵ Hebr. 11,8–10. Die eigene Übersetzung sei an drei Stellen erläutert: 1. Die im Griechischen vorliegende Formulierung von V. 8 „er gehorchte auszuziehen“ wird von den meisten Übersetzungen falsch aufgelöst; der Sinn ist bei der gewählten syntaktisch freieren Übertragung besser gewahrt; 2. in V. 9 sollte Abraham nicht als „Gast“ bezeichnet werden, sondern als ein „Fremder“, auch wenn damit in diesen Vers eine Wortwiederholung kommt, die im griechischen Text nicht gegeben ist; 3. die in V. 10 gewählte Übersetzung „Schöpfer“ für griech. „*demiourgos*“ ist nicht in jeder Hinsicht vorteilhaft; „Erbauer“ wäre neutraler gegenüber biblischen Assoziationen (die allerdings im gegebenen Kontext zulässig sind), doch wäre diese Übersetzung im Zusammenhang unbeholfen.

folgenden kein systematischer Interpretationsweg gewiesen. Die Stichworte stehen untereinander in vielfältigen Beziehungen; in der Reihung sind sie nicht mehr als Lesehilfen. Sie ergeben sich aus den im vorausgehenden schon immer beachteten *Strukturen vertexteter Welt* (Raum, Zeit, soziale Beziehungen, Wertungen, Modalitäten, kausale Beziehungen), den *Positionen der implizierten Autoren* und deren *Sprechhaltungen*.

(1) Die thematische Basis: Aufbruch – Weg – Ankunft

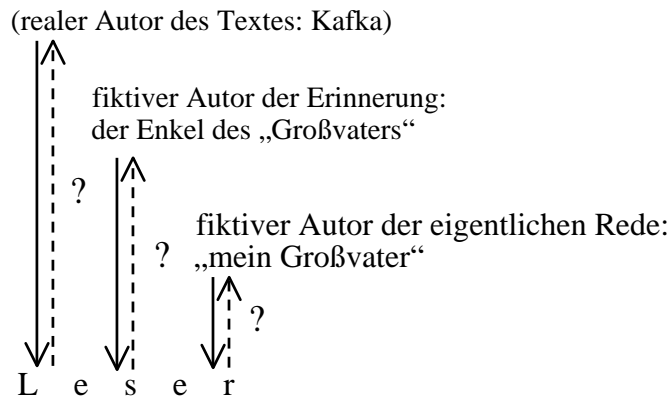
In beiden Texten kommt das Unterwegssein eines Menschen zur Sprache, sein Weggang von einem Ort, um einen anderen zu erreichen. – So unbeholfen vage nur läßt sich ihre thematische Verbindung sagen; denn jede weiterreichende Formulierung träfe schon nicht mehr eine Gemeinsamkeit. Soll diese Grundlage genügen, um die Kontextbildung zu rechtfertigen? Vermag sie ein Gespräch zu tragen? Im Interesse der sachgerechten Bibellektüre kann man die Frage auch anders wenden: Ist das Motiv des Auszugs, das das Alte und Neue Testament durchzieht, so erinnerungskräftig, daß es Texte in seinen Umkreis bannt, wenn sie auch nur irgendeinen Aufbruch thematisieren?

Die Antwort kann noch nicht bei diesem ersten Ansatz gegeben werden. Auch das nicht mehr Gemeinsame könnte gerade in seiner Differenz die Texte aufeinander verweisen.

(2) Die unterschiedlichen Standorte der Autoren⁷⁶

Die eigentlichen Autoren – Kafka und der unbekannte Verfasser des Hebräerbriefs – kommen in den Texten selbst nicht vor. Dies ist für die biblischen Verse offensichtlich; aber auch wenn bei Kafka „mein Großvater“ erwähnt wird, ist daraus nicht eine autobiographische Erinnerung zu entnehmen. Wir begegnen hier nur einem fiktiven Autor, der jedoch sofort hinter der mitgeteilten Äußerung seines Großvaters verschwindet; diesem wird das Gesagte zugeschrieben; er ist das „ich“ des wörtlichen Zitats. Doch andererseits hat man ihn in der fingierten Mitteilungssituation eben nicht als Gegenüber; er könnte nicht mehr nach dem Sinn seiner Rede befragt werden; das Präteritum der Einleitung legt nahe, daß er schon gestorben ist. So haben wir hier letztlich nicht nur einen, sondern sogar zwei textinterne Autoren und dennoch keinen, der sich als verantwortlich stellte.

⁷⁶ Vgl. *Hannelore Link*, *Rezeptionsforschung*, Stuttgart 1976, 39 ff.: Die Erforschung der Autorinstanzen.

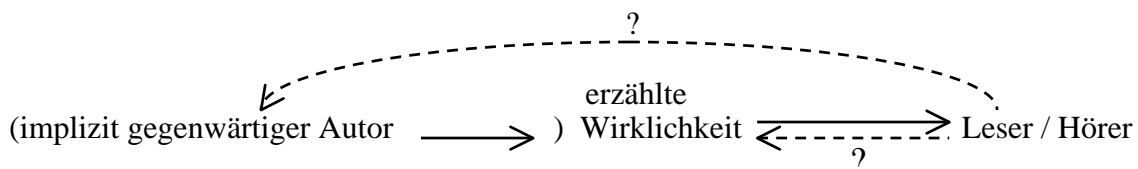


Wo aber der Garant für die Mitteilung ausfällt, wird auch diese fragwürdig; es sei denn, sie betreffe die Wirklichkeit, wie sie dem Leser selbst zugänglich ist. Dann bedürfte der Text aber nicht einer solchen Überlieferungsgestalt, die Generationen zusammenschließt.

In den ausgewählten Sätzen des Hebräerbriefs scheint zunächst die Sachlage ganz anders; hier ist die Rede völlig auf das Erzählte bezogen. Der Erzähler erscheint nirgends ausdrücklich, und trotzdem ist er implizit deutlich erkennbar. Was er zu sagen weiß, dafür steht er selbst ein; er muß sich nicht auf andere berufen. Dabei hat er einen Standort, der den einer bloß empirischen Wahrnehmung übersteigt; denn kein historischer Beobachter wäre in der Lage gewesen, so gewiß die Motivation für den Aufbruch Abrahams anzugeben. Dieser Autor hat seine Position außerhalb der erzählten Ereignisse und vermag doch zugleich über die innersten Beweggründe der Personen Aufschluß zu geben.

Dadurch ist hier die Wirklichkeit völlig stabilisiert. Kein Moment ist von der Subjektivität dessen geprägt, der sie mitteilt; an keiner Stelle legt der Text selbst eine Relativierung des Gesagten nahe; er scheint schlechthin gültig.

Dabei bleibt freilich zu bedenken, ob er mit dieser überlegenen Perspektive den gegenwärtigen Lesern nicht in einer unerreichbaren Rolle erscheinen muß und sich dadurch ebenfalls der kommunikativen Verantwortung entzieht.⁷⁷ Die Verleugnung des eigenen Standortes und der dadurch gegebenen Bedingtheit ist jedenfalls eine Herausforderung für alle, die sich auf ein Gespräch über das Gesagte einlassen wollen.

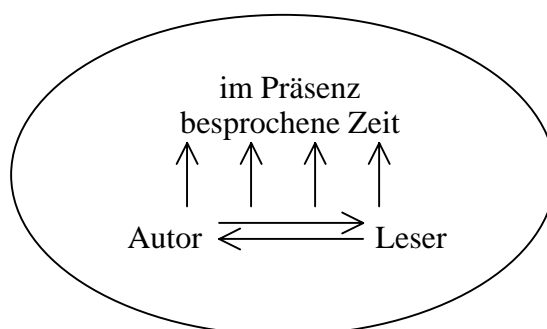


⁷⁷ Vgl. Lämmert, *Bauformen des Erzählens* (s. o. Anm. 62), 70 ff., über die Erzählperspektive, insbesondere 71 über den „Olympian point of view“, „der Einsicht in die Personen und Gesamtüberblick über den Vorgang in sich schließt“.

(3) Besprochene und erzählte Welt

Beide Texte wenden sich eingangs erzählend der Vergangenheit zu; doch bei Kafka hält diese Einstellung nicht einmal einen Hauptsatz lang an: Das Präteritum der Einleitung dient ihm nur dazu, die direkte Rede in eine entlegene Zeit zu versetzen. Für eine formale Einordnung dieses Textes ist es demnach irreführend, daß er in einer Sammlung von „Erzählungen“ publiziert ist.⁷⁸ Er gibt nichts wieder, das sich ereignet hätte, sondern reflektiert nur, wie die Welt bei einem bestimmten Erfahrungs- und Erinnerungsstand dem Menschen vorkommen kann.⁷⁹ Der im Text angesprochene Ausritt des jungen Mannes ist nicht nur aufgrund der poetischen Erzeugung Kafkas fiktiv, sondern innerhalb des literarischen Produkts noch einmal gedankliches Produkt des Großvaters – formuliert in der Rede des Enkels. In dieser mehrfachen Schichtung verflüchtigt sich das vorgestellte Unternehmen in eine unwägbarere Realität.

Das Präsens in der Rede des Großvaters ist nicht die Zeitform der Gegenwart, sondern des immer Gültigen; einer Welt, die nicht durch Begebenheiten in neue Zustände gebracht wird, sondern sich gleich bleibt. Damit wird aber die Wirklichkeit jedes Hörers besprochen, nicht nur die eines fiktiven Zeitgenossen des Großvaters; herausgefordert ist jeder, der derartiges vernimmt. Solches Besprechen bringt eine gespannte Kommunikationsatmosphäre zustande: Man wird zur Reaktion genötigt.⁸⁰

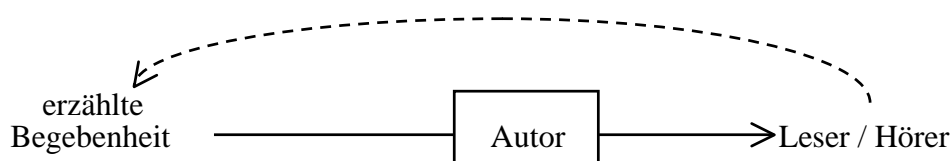


⁷⁸ Erstveröffentlichung in: Ein Landarzt. Kleine Erzählung, München / Leipzig 1919.

⁷⁹ Brigitte Flach, Kafkas Erzählungen. Strukturanalyse und Interpretation, Bonn ²1972, 139, kennzeichnet den Text als „eine theoretische Aussage“.

⁸⁰ Vgl. Weinrich, Tempus (s. 0. Anm. 59), bes. 28 ff.: Syntax und Kommunikation; 33 ff.: Die Sprechhaltung.

Anders beim *Erzählen*: Hier wird etwas zur Sprache gebracht, was als Ereignis im deutlichen Abstand steht. Man kann – allein von der formalen Einstellung des Erzählers her – gelassen bleiben; denn die Sache ist vorbei und entlegen, es sei denn, die kommunikativen Voraussetzungen der Hörer verhindern die literarisch realisierte Abgeschlossenheit und führen zu Identifikationen oder anderen Aktualisierungen.⁸¹ Dann entsteht auch hier eine spannungsvolle Beziehung zwischen Text und Adressaten; aber das muß sich erst bei deren Begegnung herausstellen. Nahegelegt ist sie von der sprachlichen Gestaltung nicht. Der Hörer könnte sich bei der Erzählung im Präteritum mit der ständigen Frage begnügen: Und was geschah dann? Nirgends braucht er so damit zu rechnen, daß er einmal selbst in der Geschichte vorkommen könnte.



Diese unterschiedliche Einstellung von Besprechen und Erzählen wird bei unseren beiden Texten noch durch die verschiedenen *syntaktischen Strukturen* und die damit jeweils anderen Sprachrhythmen betont. Kafkas Text besteht eigentlich nur aus zwei Hauptsätzen: einem ersten zweigliedrigen, der ruhig einleitet, folgt ein zweiter, der durch mehrere Hypotaxen zusammengefügt ist und der Rede einen gespannt bewegten Charakter verleiht. Die Verse des Hebräerbriefs dagegen haben (sowohl im Griechischen als auch in der Übersetzung) einen ausgeglichenen gegliederten Aufbau, dem jede Angestrengtheit fehlt.

(4) Vereitelte Nähe und eröffnete Ferne

Kafka bezieht sich auf einen Raum, der überschaubar ist und eigentlich Vertrautheit nahelegen sollte. Jeder im Ort kennt wohl den Weg in das „nächste Dorf“; die Strecke führt nicht in ungewohnte Ferne mit unvorhersehbaren Beschwerden und unabwägbaren Situationen. Aber die räumliche Nähe hat eine zusätzliche Dimension erhalten, in der die Entfernungen

⁸¹ Vgl. *Anderegg*, *Fiktion und Kommunikation* (s. o. Anm. 25), 117–119: Die gestörte Geschlossenheit.

anders zu messen sind: eine Dimension der Furcht. Wer ausreiten will, müßte damit rechnen können, daß er ankommt, sonst ist schon der Entschluß gelähmt; die Reise unterbleibt; auch das nächste Dorf gerät aus dem Blick.

Ganz anders ist die Welt Abrahams. Sein Weg hat zunächst keine Begrenzung. Er kann den Ort nennen, den er verläßt, aber er weiß nicht, wohin er kommt; er bricht auf, aber er kennt nicht die Strecke. Und dennoch liegt jede Besorgnis fern; ja, mehr noch: es ist kein Ansatz gegeben für irgendeine Reflexion. Die Welt steht dem, der sich auf den Weg macht, ganz einfach zur Verfügung. Nur die Ankunft am Ziel läßt anhalten; eine andere Schranke ist nicht gesetzt. Die Differenz von Nähe und Ferne, von vertrautem und unvertrautem Land wird so letztlich hinfällig. Die räumliche Dimension hat für den, der sie durchzieht, keine besondere Bedeutung. Die Entfernung ist im Erleben dieser Welt nicht von Belang; die Orientierung muß bei einem so geöffneten Horizont anders gegeben werden als durch die Maße äußerer Distanz.

(5) Beengende Zeit und unbegrenzte Zuversicht

Die Feststellung, daß das Leben „erstaunlich kurz“ ist, hört sich zunächst wie eine abgegriffene Altersweisheit an, wie das billige Klischee eines melancholischen Rückblicks oder die banale Aufforderung, die Zeit zu nutzen. Aber dieser Eindruck ist sofort unterbunden, sobald das Leben des jungen Menschen in den Blick kommt, der – unbeeinträchtigt von Unglücksfällen – die Zukunft vor sich haben müßte. Die gewöhnliche Orientierung im Verhältnis von Raum und Zeit bricht auseinander. Damit sind jede Planung und jedes Handeln von Grund auf gestört; „bei weitem“ genügen die verfügbaren Tage nicht mehr, um die Wege zu bewältigen, die doch irgendwann einmal von Menschen als Routen in diese Welt eingetragen worden sind. Die zusammengedrängte Zeit hat den Handlungsraum schrumpfen lassen. Wirklichkeit hält nicht mehr bereit, als schon der gegenwärtige Augenblick gewährt; überbietende Möglichkeiten kommen nicht in Sicht.

Auch die Verse des Hebräerbriefs zeigen keine in der Koordination von Raum und Zeit geschlossene Welt, die dem menschlichen Planen und Wirken angepaßt wäre. Aber anders als bei Kafka gerät nicht eine gewohnte Ordnung aus den Fugen; Abraham lebt in aller Selbstverständlichkeit seines Glaubens unter einer Verheißung, deren zeitliche Konsequenzen dahingestellt bleiben können. Was gegenwärtig ist, ist vorläufig; die endgültige Wirklichkeit steht noch aus, aber nicht nur als vage Möglichkeit; ihr Grund ist gelegt. Die Erwartung hat keine Termine und ist damit im Zeitlichen enttäuschungsfrei.

Offen bleibt hier allerdings, wie sich die erzählte Hoffnung Abrahams, die in seiner Vergangenheit ersehnte Zukunft, mit der Gegenwart des Lesers verträgt. Diese Zuordnung leistet der vorliegende Text nicht. Gegenüber einer solchen Unbestimmtheit ist der Leser – ob bewußt oder unbewußt – zu einer interpretatorischen Reaktion genötigt.

(6) Das belanglose Dorf und die ersehnte Stadt

Das „nächste Dorf“ ist nur eine Wegmarke; irgendeine besondere Qualifikation kommt ihm darüber hinaus nicht zu. Was auch immer jemanden veranlassen mag, dorthin zu gehen, dem Leser wird es nicht mitgeteilt, und er wird auch kaum danach fragen. Diese Stelle im Text kann so leer bleiben, wie sie formuliert ist; sie regt den Leser nicht zur Konkretisierung an. Und dennoch hat dieses Dorf in dem Augenblick Bedeutsamkeit, in dem befürchtet wird, daß man es nicht mehr erreichen könnte. Gerade durch seine Nähe repräsentiert es die gesamte übrige Welt. Mit ihm steht das ganze Orientierungsnetz auf dem Spiel.

Mächtig und fern erscheint das Ziel Abrahams neben dem unscheinbaren Ort. Aber es ist nicht wie dieser namenlos, sondern in unverwechselbarer Weise gekennzeichnet: „Die Stadt, die Fundamente hat; deren Baumeister und Schöpfer Gott ist“.

Diese Benennung hat dieselbe sprachliche Funktion wie ein Eigenname: sie bezieht sich nur auf eine einzige Sache und nicht auf mehrere Elemente einer Menge (während „das nächste Dorf“ mit wechselndem Standort viele Dörfer bezeichnen kann).

Innerhalb des Textes wird diese Stadt in besonderer Weise qualifiziert durch die semantische Opposition zu den „Zelten“: auf der einen Seite die ungefestigten, zum ständigen Abbruch geeigneten Wohnstätten der Nomaden, auf der anderen der zum Bleiben erbaute Ort der Gemeinschaft, den auch Stürme nicht erschüttern. Diese Opposition ist zugleich die von Gegenwart und Zukunft: Die Zelte stehen für die jetzige, die Stadt für die noch ausstehende Gestalt des Lebens. Damit verweist die so eindeutige Kennzeichnung des Ziels nicht auf irgendeine vorfindbare kulturelle Realität. Alles Gegenwärtige hat höchstens metaphorische Bedeutung; es ist Material zur fiktionalen Konkretisierung der Zukunft. Dies ist nicht erst daraus ablesbar, daß Gott als „Baumeister“ genannt wird.

(7) Der einsame und der begleitete Weg

Kafkas „junger Mensch“ wird ohne Beziehung zu anderen erwähnt. Gewiß ist seine Umwelt nicht unbevölkert; aber der Ort seines Aufbruchs, sein Weg und sein Ziel erscheinen wie einsame Gegenden; niemand wird sicht-

bar, an den er sich wenden könnte; von dem Auskunft oder Unterstützung zu erwarten wären. Niemandem könnte er seine bestürzende Erfahrung mitteilen. Er bleibt sprachlos und anonym.

Abraham dagegen ist vom Anfang seines Weges bis zu seiner erhofften Ankunft auf andere bezogen: Er bricht auf als einer, der angesprochen worden ist und die ihm gemachte Zusage in vertrauensvoller Erinnerung behält; er ist begleitet von Isaak und Jakob als „Miterben derselben Verheißung“; er erwartet die Wohnstätte, an der er ungefährdete, bleibende Gemeinschaft erfahren darf. Die so unterwegs sind, haben ihre unverwechselbaren Namen.

(8) Grundlose und begründete Wirklichkeit

Für Kafkas Text erübrigt es sich zu fragen, warum die Welt derart sei; es gibt nirgends einen Ansatzpunkt für eine Antwort. Wir finden nur gleichbleibende Situation, die sich auf nichts und niemanden zurückführen läßt. Kein Ereignis verändert die Lage und läßt nach einem Urheber Ausschau halten.

Abraham dagegen und alle in seiner Gemeinschaft wissen zu sagen, worauf ihr Leben gründet: Der am Anfang herausgerufen und auf den Weg geschickt hat, hat auch das Ziel gesetzt, die Stadt gebaut. Die gesamte Wirklichkeit dieses Textes ist bestimmt von einer Ursache: dem willentlichen Handeln Gottes.

Das Gespräch über Sinn und Gültigkeit

Wer derartige Momente bei den Texten vergleichend wahrnimmt, hat doch noch nicht deren Bedeutung ausgemacht. Dies ist bei Kafka offensichtlich. Wie soll der Leser den Text nehmen? Etwa als Allegorie? Dann müßte er fragen: Was meint „das nächste Dorf“? Wofür steht dieser Aufbruch? Worauf bezieht sich die vereitelte Ankunft? Er käme so ins Rätseln. Lassen wir aber die Situation als ganze stehen – wie finden wir uns mit ihr zurecht? Wollen wir in ihr die Lage des modernen Menschen in der Komplexität seiner Welt widergespiegelt sehen? Das Bild fügt sich dem nicht recht, denn es ist von einer auffallenden Schlichtheit. Vor allem wird dies auch dadurch behindert, daß wir nur die Rede eines „Großvaters“ vernehmen, für die der sich erinnernde Enkel schon nicht mehr einsteht. Was sollen wir davon halten? Der Text verweigert schon im Ansatz Deutungen, mit denen man sich zufriedengeben könnte. Die Leser geraten schnell in Interpretationssituationen, wie wir sie schon in anderem Zusammenhang⁸² mit Kafkas eige-

⁸² Siehe o. S.45.

nen Worten skizzierten: „Die einen sagen (...). Andere wieder meinen (...). Die Unsicherheit beider Deutungen aber läßt mit Recht darauf schließen, daß keine zutrifft, zumal man auch mit keiner von ihnen einen Sinn des Wortes finden kann.“⁸³ Aber vielleicht ist dies gerade die Absicht: die Unerreichbarkeit eines befriedigenden Sinnes darzustellen. Die Sprache informiert dann nicht nur über Orientierungslosigkeit und Kommunikationsverlust, sie ist selbst Ausdruck dafür – nicht in der Gestalt des Nonsens, sondern in der Komposition verständlicher Elemente, welche die Nähe und die Distanz zu anderen Texten in Erinnerung ruft.

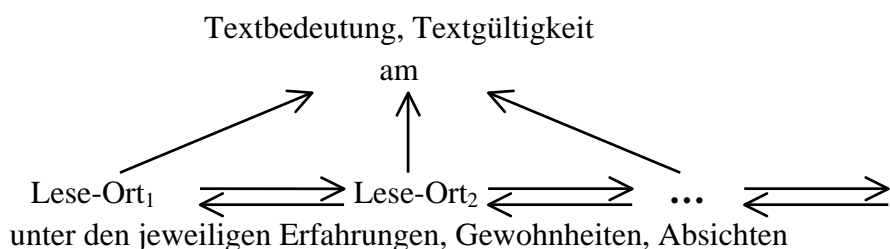
Aber wer sich in fiktionalen Aussagen der sinnvollen Deutung immer wieder entzieht, der sagt damit noch nicht, daß es im Grunde um unsere Welt insgesamt derart bestellt sei. Doch er verweigert solche Assoziationen auch nicht. Das Gespräch zwischen Leser und Text ist offen. Wir können unsere Fragen und Erfahrungen mit in die Lektüre einbringen: Die meisten unserer Ziele, die uns bewegen, sind entfernter als das nächste Dorf. Wir stehen an Wegmarken, von denen aus die vor uns liegenden Strecken nicht so deutlich abzusehen sind. Der eine denkt vielleicht an die berufliche, der andere an die familiäre, der nächste an die politische Situation usw. Wie groß ist unsere Zuversicht, dort anzukommen, wohin wir wollen? Oder sind wir heute schon mit halben Wegstrecken zufrieden? – Aber die Straße zum nächsten Dorf ist kein Aufenthaltsort! – Oder genügt es uns schon, überhaupt unterwegs zu sein? – Wie wollten wir dabei aber vergessen, daß am Anfang doch Ziele standen?

Derartige Fragen scheint das Stück aus dem Hebräerbrief nicht anzustoßen. Hier hören wir von einer Welt, die sich deutlich im jüdisch-christlichen Interpretationszusammenhang erschließen läßt. Und wie der Text seinen sicheren Ort hat, so steht auch jedes seiner Elemente an dem ihm zukommenden Platz. Aber ist diese Welt zugleich das Bezugsfeld unserer alltäglichen Orientierung? Hat sich dieser Text für uns nicht stärker in die Fiktionalität eingeschlossen als der Kafkas? Ist Gott für uns so in der Geschichte gegenwärtig, daß wir jemandem zutrauen, er könnte sein Sprechen vernehmen? Und wie wollte dieser es uns überzeugend mitteilen? Sind wir fähig, das Bild der Stadt in seiner metaphorischen Konkretheit und realen Unbestimmtheit unserem Leben als Ziel zu setzen? Legt sich uns hier nicht in gesteigertem Maß die Befürchtung nahe, nie anzukommen? Es ist nicht ausgeschlossen, daß gegenüber solchen Fragen die befremdliche Situation in Kafkas Text doch ansprechender erscheint.

Andererseits können wir aber keinesfalls davon absehen, daß mit den Erzählungen von Abraham eine Glaubensgemeinschaft ihre Identität in der sie

⁸³ Die Sorge des Hausvaters, in: Erzählungen (s. o. Anm. 73), 144 ff., hier 144.

umgreifenden geschichtlichen Wirklichkeit zur Sprache gebracht hat und noch bringt. Kommunikation mit Literatur schließt die Verständigung über die Orte ein, an denen die Bedeutung und die Gültigkeit der Texte ausgemacht werden können (und schon ausgemacht worden sind). In einer schematisierten Skizze stellt sich dies folgendermaßen dar:



Die Leser verhandeln demnach auch über sich selbst, wenn sie in dieser Weise nicht auf ihren eigenen Horizont fixiert sind. Die Subjektivität des einzelnen kann nicht ausreichende Instanz der Textbeurteilung sein; sie ist immer auf Verständigungsgemeinschaft angewiesen. Dann ist die Erzählung von Abraham in ihrer geschichtlichen Beharrlichkeit eine eindringliche und bleibende Herausforderung.

Sachregister

- Aberglaube 17 113 118
 Adressat s. Leser / Hörer
 Aktant / Akteur 37 87 121 123 146
 148–150 159 180 185
 Allegorie 80 f. 112 130 203, s. auch Bild,
 das „eigentlich“ Gemeinte
 Alltagswelt (-bewußtsein -erfahrung u. ä.) 18
 26 38 58 f. 61 72 81 90
 96 100 104 110 115–120 122 127 138
 166 173 175 178 183 186 194 204,
 s. auch Plausibilität, Umgangssprache
 Alternativen 77 f. 100 138 144–156 163
 170 184 f., s. auch kontrafaktisch
 Analogie 83–86 129
 Anschlüsse 13 47 67–69 76 100 111–113
 158 160, s. auch Kontextbildung
 anthropomorph 28 30 37 75 83–85 98
 120
 anthropozentrisch 25 f. 150
 Apologie / apologetisch 60 112 122 124
 166 f., s. auch defensives Verhalten
 appellativ 30 163 176 186 f. 189
 Argumentation 10 30 106 112 121 161
 164–178 192
 Auferstehung / Osterbotschaft 36 101 122
 133 136 164–178 191
 Aufklärung 36 47 66 104 113 125 140, s.
 auch Entmythologisierung, Religionskritik
 Auswahl / Selektion 15–23 40 62 64 f. 71
 82 95 97 102 126 144–146 195
 Autonomie 53 153
 Autorität 12 43 45 48 51 53 82 169 195
 Autor / Erzähler 44 74 76 f. 86 f.
 89–93 97 99 143 146 155 f. 162 173
 197–199
 Bedürfnis 51 58 f. 64 88 90 108 116 128
 177 184, s. auch Erwartungen, Interesse,
 Trost
 Bekenntnis s. Glaube(n) Kurzformel
 Beliebigkeit / Unbeliebigkeit 45 60 65 81
 8694 101 107 131 138 190, s. auch Gel-
 tung, Indifferenz, Meinungen, Normen,
 Notwendigkeit, Subjektivität
 Betroffenheit 22 28 36 45 121 138,
 s. auch Ernst(haftigkeit)
 Bewährung / Prüfung / Verlässlichkeit 10 20
 41 60 64 66 101–109 119 121 f. 128
 134 187 190
 Bibel / biblische Themen (Texte u. ä.) 13 66
 74 f. 76–83 93 98–101 104 113 115–118
 120 123 126 136 140
 141–205
 Bild / bildhaft (bildlich) 78 81t. 84 87 103
 114 129 f. 134 186 188 203, s. auch Al-
 legorie
 Biographie / biographisch 13 17 23 47 53
 56 106 113 152 178
 biomorph 30 f.
 Böse, das 31 f. 50 154 f. 157 186 188,
 s. auch Leid, Übel
 Buddhismus 39
 Dämonisierung 154
 Dauerreflexion 60, s. auch Verhandlung, de-
 defensives Verhalten 56–60, s. auch Apolo-
 gie, Selbstbehauptung
 Desintegration 55 59, s. auch Dissonanzen,
 Integration, Kommunikationsabbruch / -
 störung / -verlust
 Deutung s. Interpretation
 Deutungskompetenz s. Interpretation, Kom-
 petenz, Verhandlung
 Diagnostik 102 f.
 dichotomisch 26 29 31 60, s. auch dual,
 Dualismus, kontradiktorisch, Polarisierung

- Dissonanzen 48 62 64 125, s. auch Desintegration
- Dogmatik / dogmatisch 12 37 54 88 107 120 124 142 168 189 195
- dual / Dualismus 31 33 42 f. 154 f. 180 189, s. auch dichotomisch, kontradiktorisch, Polarisierung
- Eid 55
- „eigentlich“ Gemeinde, das 76–83 91 f. 178, s. auch Allegorie
- Einverständnis s. Zustimmung, Elia-Geschichte(n) 71 157–164 t79 184 f.
- Emotionalität 17 192, s. auch Bedürfnis, Trost
- Endgültigkeit 28 130 f. 133 177 190 f., s. auch Endzeit, Geltung, Prädestination, Weltgericht
- Endzeit 27 f. 43 133 176 179–191, s. auch Endgültigkeit, Weltgericht
- Entfremdung 10 52 61 146, s. auch Desintegration
- Entmythologisierung 110 116 f. 119–123 135, s. auch Mythos
- Entscheidung 32 66 105 152–154 185
- Enttäuschung 34 41 48 153 f. 173, s. auch Orientierungsverlust
- Erbsünde 39 99, s. auch Sündenfall
- Erfahrung 10 22 f. 30 41–45 47–49 52 56 59 64 71 76 87 101 104–107 109 f. 116 f. 122 f. 128 132 137–139 141 149 151 157 160–162 164–179 186 f. 190 195 204, s. auch Erkenntnis, Wahrnehmung, Wissen / Wissenschaft
- Erkenntnis 26 48 101 115 125, s. auch Erfahrung, Wahrnehmung, Wissen / Wissenschaft
- Erlösung 39 99 111 189, a. auch Endzeit
- Ernst(haftigkeit) 66 76 101 106 135 187 190, s. auch Betroffenheit
- Erwartungen 15 22 33 35 41 50 53 62 64 70 76 87 f. 90 93 95–98 108 117 120 126 139 144–146 152 158 168 184 193 201, s. auch Bedürfnis, Interesse erzählen / Erzählung 35 75 871. 98 100 104 111 115–118 120 1231.
- erzählen / Erzählung 35 75 87 f. 98 129 134–136 141–205
- Eschatologie s. Endgültigkeit, Endzeit
- Evidenz 19 52 172, s. auch Gewißheit
- Exegese 37 931. 1221. 165 167–170, s. auch Kommentar
- Experiment 64 149 160 162 165 f. 168, s. auch Hypothese, Vorläufigkeit
- Extravaganz 115–118, s. auch Sondercharakter
- Familie 3 f. 46 55 f., s. auch Gruppe
- Fiktionalität / Fiktivität 23 66–109 115 125 134–140 150 1631. 176 f. 179–191 194 f. 197 202 204
- geschlossene / offene Fiktion 106 163, s. auch Kunst, Phantasie, Spiel, Vorstellung(skraft) , Wirklichkeit
- Fragen / Fraglosigkeit 11 18 35 60 107 124 f. 157 173 177 f. 188 190 192 196 204, s. auch Zweifel
- fremd / befremdlich / Fremdbild 49 91 f. 96 107 115–117 143 145 151 158–162 173 194 204, s. auch Irritation, Sondercharakter, Verfremdung
- Fundamentaltheologie 67 168 172
- Funktion(szusammenhang) / funktional 37 52 f. 55 58 f. 76 114 123 128 131 137
- Ganzheit / Totalität / Universum 18 f. 24 f. 33 36 f. 40 f. 43 52 55 79 103 107 120 131 151, s. auch Kosmos, Welt
- Gegenwelt s. kontrafaktisch, Utopie
- Geltung / Gültigkeit 32 44 48 52 55 60 64 f. 76 91 103 114 116 118–120 125 128 134 163 175 f., s. auch Beliebbarkeit / Unbeliebbarkeit, Normen
- Generation(sproblem u. ä.) 43 60–65 147–150 152
- Geschichte 9 17 271. 391. 43 47 69 f. 76 90 f. 104 107 111 113 116 118 120 f. 124–128 132–134 138–140 141 143 145 148–151 153 f. 160 166 170 f. 175 f. 178 181 f. 186 188 f. 191 204, s. auch

- Geschichtlichkeit, Vergangenheit, Wirkungsgeschichte
 Geschichten a. erzählen / Erzählung
 Geschichtlichkeit 11 21 23 30 69 132 134
 Gesellschaft / gesellschaftlich 10 28–31 45
 47–65 66 82 90 92–94 108 138 141
 149 170 172 175 177, s. auch Öffentlichkeit, Sozialstrukturen
 Gespräch s. Kommunikation, Verhandlung
 Gewalt 161 f.
 Gewißheit / Vergewisserung 11 16 f. 41–44
 50 58 128 138 173, s. auch Evidenz, Sicherung / Sicherheit / Unsicherheit
 Glaube(n) 9–13 29 f. 35–57 64 f. 66 75 f.
 83–86 98 106 f. 108 110 112–115 118
 120–122 126 f. 131 134 138 f. 141–205
 Glaubwürdigkeit 50 67 108 114–116 156
 141–205, s. auch Plausibilität
 Gott 9 20 23 34 f. 38 f. 47 52 75 79
 83–86 94 97 107 110–140 141 149
 153–155 159–161 173–175 182 195
 202–204
 Gradualismus 33
 Grenzsituationen 107, s. auch Leid, Tod
 Gruppe 47–52 55–60, s. auch Familie, Kommunikationsgemeinschaft, „Wir“-Erfahrung
 Gute das 31 f. 51 137 145 152 154 f.
 157 184 186
 Handeln / Handlung(sbezug / -orientierung u. ä.) 10 15 f. 24 28 33 39 42 f. 45 48
 52 59 61 63 f. 68 f. 71–74 82 89 91
 94 f. 97 100–104 110 115 118 120–122
 125 127 135 138 f. 142 146 f. 148–151
 157 162 172–174 176 178 180–182
 184 f. 187–189 201
 Heilige Schriften 41–46 81
 Hermeneutik, hermeneutisch 11 13 67, s. auch Interpretation, Verhandlung
 Herrschaft 31 58 132 183
 Hinduismus 39
 Hoffnung 105 111 121 139 142 160 170
 173 177 f. 202, s. auch Zukunft
 Hypothese 9 120 155 157 167–169 186,
 s. auch Experiment, Vorläufigkeit, Wissen / Wissenschaft
 Ideologie(kritik) 10 52 58 65 109 115
 118 127, s. auch Religionskritik
 Illusion 72 104 107–109 114 f. 177, . auch Projektion, Religionskritik
 Indifferenz 15 23, s. auch Beliebigkeit / Unbeliebigkeit
 Integration 55 58 f. 104 123 138
 Interesse 26 30 37 52 69 f. 80 88 91 101
 108 111 115 134 139 143 146 150 155
 157 162 169 192, s. auch Bedürfnis, Erwartungen, Subjektivität
 Interpretation(sgemeinschaft) 21 f. 28–35
 37 41 43–46 48 59 62 66 76–94 110
 116 f. 120 124 126 134–136 138 f. 147
 157 160 165 169 173 f. 178 183 193
 203–205, s. auch Sinn(konstitution) Verhandlung
 Irrealität 66–69, s. auch Fiktionalität, Illusion, kontrafaktisch, Phantasie
 Irritation 16 36 57 60 f. 95 139 161,
 s. auch Enttäuschung, fremd, Orientierungsverlust
 Islam 38 f.
 Jahwist 74 143–157
 Jenseits 111 120 150 f. s. auch Transzendenz
 Jesus 30 32 36 44 100 132 f. 136 141
 160 f. 164–178 183 191
 Judentum 39 41 112 125–127
 Jugend 34 55 60–65, s. auch Generation(sproblem)
 Kanon / kanonisch 43 f. 81 98 100
 Kausalstrukturen (–zusammenhänge u. ä.)
 17 24 37–39 76 83 97 120 f. 135 154
 f. 158 185 197
 Kirche / Gemeinde 10–13 30 50 53 f. 58 f.
 63–66 93 112 f. 141 168 f. 171 f. 193
 Kirchlichkeit 56 58 63 f.
 Kitsch 89 f.
 kognitiver Streß 49
 Kommentar / Kommentator 44–46 54 80–
 82 143 146, s. auch Interpretation Exegese

- Kommunikabilität 10 50 170 195 198
204, s. auch Plausibilität
- Kommunikation / Gespräch / Verständigung
10–13 40 48 57 69 80 86–94 115 118
121 f. 140–205, s. auch Verhandlung
analoge K. 14
asymmetrische K. 12
expressive / instrumentale K. 12
- Kommunikationsabbruch / -störung / -verlust
12 57 f. 61 147 171 f. 177 190 202
204
- Kommunikationsgemeinschaft 11 57 164
172 174 205, a. auch Kirche
- Kommunikationsgeschichte 174, s. auch Re-
zeption
- Kompetenz 11 51 53 55 82 88 119 168
170–173
- Komplexität 19–22 49 52–65 169 182 184
187 203, s. auch Vereinfachung
- Konfrontation 126 128 158–161, s. auch
Opposition, Polarität
- Konkurrenz 116 118 120 125 137 f., s.
auch Alternativen, Markt, Pluralität
- Konsens s. Zustimmung
- Konsistenz 41–45 50 59 69–71 78 83 86
88 98 f. 105–107 129 160, s. auch
Sinn(konstitution) Wirklichkeit
- Konstruktion 15–23 26 51 62 74 86 f. 89
92 95 97 101 104 118 125 162 f. 174
f. 195, s. auch Produktion,
Sinn(konstitution), Wirklichkeit
- Kontext(bildung) 40 92 107 162–164
191–205, s. auch Anschlüsse
- Kontingenz 33–37 79 154, s. auch Vor-
läufigkeit
- Kontinuität 27 34 55 f. 60–65 90 120 128
131 138
- kontradiktorisch 31 34 75 184
- kontrafaktisch / Gegenwelt / Utopie 73 103–
105 190 195, s. auch Fiktionalität Irreali-
tät
- Konvention(alisierung) 89 f. 95–97 101
107 118 138 175f.
- Kosmos / Kosmologie 25f. 28 30 41 120
152, s. auch Ganzheit / Totalität / Univer-
sum, Welt
- Kult 41 53 90 133 f. 136 141 153, s. auch
Ritualisierung, sakral / profan
- Kultur 17 22 25 40 92 f. 110 112 115
117 f. 123 f. 128 131 f. 143 145 154 159
171
- Kunst 21 71 103 127
- Kurzformel 65 141
- Leerstelle / Unbestimmtheit 87–89 93
- Leid 25 42 f. 53 101 105 107 111 142
147 154 f. 157 178 187, s. auch das Bö-
se, Tod, Übel
- lernen / Lernfähigkeit (-gemeinschaft u. ä.)
58 60 64 f. 168, s. auch Erfahrung
- Lesarten 82 87–89 92 99 f. 103 142 146
157 161 f. 164 187–191 193–196 198
203–205, s. auch Interpretation Rezeption
- Leser / Hörer 67 f. 70–73 76–83 86–94
96 f. 99 101 103 f. 116 f. 137 139 142–
164 173 179 f. 185 f. 192
- Markt 54 66, s. auch Konkurrenz Plu-
ralismus
- Meinungen 10f. 45 51 142, s. auch Belie-
bigkeit Subjektivität
- Metakommunikation 12 82
- Metapher 31 77 80 202 204
- Modalitäten / Modalstrukturen 24 33–37
100 153 f. 184 f. 197
- Möglichkeit / Unmöglichkeit 33–37 52 66
70 72 f. 95 97 102 126 143–157 184 f.
189
- Moral 32 f. 64 112 152 f. 167 189, s.
auch das Böse, das Gute, Normen, Wertsy-
stem
- Mythos / Mythologie 21 39 110–140 147 f.
179, s. auch Entmythologisierung
- Namen 148 158 202 f.
- Natur / Naturalisierung 28 30 f. 38 40 48
124–128 132 155 158
- Naturwissenschaften 37 67 83 116 119–
122, s. auch Wissen / Wissenschaft
- Normen / normativ 30 f. 41–46 56 60 66 f.
86 92 96 f. 101 104 106 108

- 125 127 130 132–140 14s 152 f. 172
189 193, s. auch Geltung, Moral, Wertsystem / Wertung
- Notwendigkeit 33–37 70 76 95 153 f.
185, s. auch Beliebtheit / Unbeliebigkeit
- Offenbarung 10 124 f. 135 138 175 193
195
- Öffentlichkeit 10 f. 31 53 56–60 62–64
66 81 93 115 119 127 144 168 170
172 f. 186, s. auch Gesellschaft
- östliche Religionen 28 39 Opposition 40 47
118–137 144 f. 149 f. 158 180 182 202,
s. auch Konfrontation Polarisierung
- Ordnung 15–23 25 27 30 f. 33 40 f. 45
52 f. 60 f. 95 101 f. 125–128 131 135
137 146 152–154 158 f. 160 181 184
187 201
- organologisches Denken 30 47
- Orientierungsverlust 15 25 f. 45 56–60 96,
a. auch Enttäuschung Irritation
- Osterbotschaft, s. Auferstehung
- Perikope 46 f. 143 194
- Phantasie 66 f. 88 95 101 103–105 113
124 136 138 195, s. auch Vorstellung(s-kraft)
- Plausibilität 19 32 39 49 51 56 83 122,
s. auch Glaubwürdigkeit Wahrscheinlichkeit
- Pluralismus / Pluralität 18 29 31 45 48
52–65 67 87–89 118 137 168 172 186,
s. auch Alternativen Konkurrenz Markt
- Polarisierung / Polarität 31 90 155, s. auch
Desintegration, dual / Dualismus
- Prädestination 39 185
- Privatheit 45 56 58 81 107 127 149 187
- Produktion 15–23 67 70 73 83 87 97 f.
124 134 154 167 176 193, s. auch Konstruktion, Sinn(konstitution), Wirklichkeit
- profan s. sakral / profan
- Prüfung s. Bewährung
- Raumstrukturen 24–27 95 119 150 f. 181
197
- Recht 44 f. 132
- Redundanz 90
- Reduktion s. Auswahl Vereinfachung(smuster)
- Reglementierung 57 102 156
- Religion 10 21 44 55 f. 66 110–140,
s. auch Glaube(n)
- Religionskritik 43 90 107–109 113–115
190, s. auch Ideologie(kritik)
- Resignation 28 58 147 174 190
- Rezeption 44 66 74 86–94 134 137 f. 158
165 175 f. 183 186 193 195, s. auch Lesarten, Leser, Wirkungsgeschichte
- Ritualisierung 58 f. 63
- Rollen(verhalten u. ä.) 19 37 102 149 180
185 192
- sakral / profan 38 41 f. 53 153, s. auch Kult
- Säkularisierung 6 53, s. auch Aufklärung,
Gesellschaft, Pluralismus
- Schöpfung(sbericht) 20 26 28 37 67 75
79 f. 83 115 131–133 149 159 173 182
185 202
- Schuld 39 97 99 105 107 142 146 148
152 f. 160 189 f.
- Selbstbehauptung / Selbstbestätigung 16–18
49 51 f. 69–74 89 f. 112 118 152 172,
s. auch Apologie, defensives Verhalten, Sicherheit, „Wir“-Erfahrung
- Selbstbild / Selbstverständnis 23 38 49
- Selektion s. Auswahl
- Sicherheit / Sicherung / Unsicherheit 16 f.
36 59 61 126, s. auch Gewißheit, defensives Verhalten, Selbstbehauptung
- Sinn(konstitution) 22 53 55 58 f. 87 107
118 151 162 173 178 188 203–205,
s. auch Interpretation Konsistenz
- Sondercharakter / -welt 44 58 95 103,
s. auch Extravaganz, fremd
- Sozialisation 48 55 62 f.
- Sozialstrukturen / soziale Beziehungen

- 11 24 28–31 48 148 f. 182L 197, s. auch Gesellschaft
- soziomorph 30
- Spiel 66 89 f. 95–98 101–104 116 135 137
- Sprachlichkeit 23 31 40 48 68 f. 123 176, s. auch Vertextung
- Strukturen / struktural 23–39 40 46 51 71 87 94 f. 142 145–159 f. 163 f. 180–185 197 200, s. auch Raumstrukturen, Zeitstrukturen, Sozialstrukturen, Wertsystem, Kausalstrukturen, Modalitäten / Modalstrukturen
- Subjektivität 10 22 34 37 f. 48 f. 56 59 f. 65 82 102 105 107 155 160 162 198 205, s. auch Beliebigkeit, Meinungen, Verantwortlichkeit
- Subkultur 56–60 64 170
- Sündenfall 145–156, s. auch Erbsünde, Urgeschichte
- Symbol / Symbolik 21 f. 59 64 80 84 128 f.
- technomorph 30 37
- Text s. Kontext, Perikope, Sprachlichkeit, Textsorte, Vertextung
- Textsorte 68 98
- texttranszendent 78
- Textvergleich 192
- Tod 28 48 53 105 107 173 f. 176–178 190
- Tora 41 44
- Tragik 150 154
- transzendente Theologie 170 f.
- Transzendenz 23 38 83–86 108 122, s. auch Gott Jenseits
- Trost 105 111
- Übel 154 157 187, s. auch das Böse, Leid, Tod
- Überzeugung 12 44 50 115 119 139 167 f. 173 177 192, s. auch Gewißheit, Glaube(n), Wissen, Zustimmung
- Umgangssprache 82 84 118 134, s. auch Alltagswelt
- Umwelt 15 17 20 f. 56 93 95 101, s. auch Alltagswelt Gesellschaft
- Unbestimmtheit s. Leerstellen
- Unmittelbarkeit 10 90 125 128–131 175, s. auch Vermittlung
- Urgeschichte / Urzeit 27 131–133 143–157 179, s. auch Schöpfung Sündenfall Ursprung
- Ursprung / Ursprünglichkeit 25 127 131–134 151 154 166 173 179 193
- Verantwortlichkeit / Verantwortung 13 21 55 60 65 91 93 104 106 108 117 119 122 141–205, s. auch Subjektivität Verhandlung Wahrhaftigkeit
- Verbindlichkeit, s. Endgültigkeit Normen Notwendigkeit
- Vereinfachung(smuster) / Reduktion 17–20 23 126 163 f. 189, s. auch Auswahl
- Verfremdung 105 192
- Verfügbarkeit / Verfügung 26 f. 52 91 95 104 107 120 150 168 201
- Vergangenheit 27 f. 43 97 121 131 f. 141 143 145 152 160 178 f. 182 184 198 f., s. auch Geschichte
- Verhandlung 60 65 83 93 f. 105 118 141–205, s. auch Bewährung, Dauerreflexion, Interpretation, Kommunikation
- Vermittlung 10 12 64 f. 81 138 156 165 170 177 193, s. auch Geschichtlichkeit, Interpretation, Zeugen
- Verständigung s. Kommunikation Verhandlung
- Vertextung 40–46 66–109 120 197, s. auch Konstruktion Produktion Sinn(-konstituion) Sprachlichkeit
- Vorläufigkeit 79 184 f. 190, s. auch Experiment Hypothese Kontingenz
- Vorstellung(skraft) 21 61 67 71 75 87 95 97 103 105 108 f. 113–115 117 f. 120 f. 128–130 135 150 152 175 f. 189, d. auch Illusion Phantasie
- Wahrhaftigkeit 76 166, s. auch Verantwortlichkeit
- Wahrheit 10–12 41 51 64 f. 66–109 112 115 128 134 136 163 166 177 183, s. auch Bewährung Evidenz
- Wahrnehmung(sabwehr u. ä.) 15 23 f. 26 33 49 71 f. 87 f. 95 141 154 156 f. 172 192 196 198, d. auch Erfahrung Erkenntnis

- Wahrscheinlichkeit / Unwahrscheinlichkeit
33 37 51 70 95£ 116 120 153£ 167 f.,
s. auch Glaubwürdigkeit Plausibilität
- Welt 19 f. (und passim; s. auch Wirklichkeit(skönstitution)
besprochene / erzählte Welt 198 f.
- Weltgericht 179–191, s. auch Endzeit
- Weltgeschichte 47 182 187, s. auch Geschichte
- Wertsystem / Wertungen 12 24 f. 31–33
51–53 55 58 f. 64 95 123 127 f. 136
146 153 157£ 183£ 186 159 f., s. auch
das Böse, das Gute, Moral, Normen
- Wesen 48 126 171 187
- „Wir“-Erfahrung 47–52, s. auch Gruppe,
Kommunikationsgemeinschaft, Selbstbe-
hauptung, Zustimmung
- Wirklichkeit(sdefinition / -konstitution u. ä.)
18–24 33–37 41 51 61 63f. 66–109
114 f. 117 120 122–125 127 f. 132–137
139 155 163 172–174 176 179 184 186
190–195 198 201, s. auch Bewährung,
Konsistenz, Wahrheit
- Wirkungsgeschichte 32 107 127 141 169
177 f., s. auch Kommunikationsgeschichte
Rezeption
- Wissen / Wissenschaft 9 1S f. 36 88 117
119–124 126 128 134 145 168 f. 170–
172, w. auch Erkenntnis, Naturwissenschaft
- Wunder 91 103 111 116 120 122 139
- Zeit(strukturen) 24 27 f. 95 121 138 151 f.
154 158–162 181£ 197 201
- Zeugen / Zeugnis 75 88 97 114 116 124
156 164–167 17S f., s. auch Vermittlung
- Zukunft 27 f. 43 61 105 120 f. 126 131–
134 143 148 178 179–191 201 f., s. auch
Hoffnung, Prädestination
- Zustimmung / Einverständnis 9 36 76 89
107 127 139, s. auch Kommuni-
kationsgemeinschaft, „Wir“-Erfahrung
- Zuverlässigkeit s. Bewährung
- Zweifel / Skepsis 17 128 173, s. auch Fra-
gen
- zyklisches Denken 2 7 f. 126 136 147

Namensregister

- H. Albert 120 122
 P. Alheit 58
 J. Anderegg 89 94 104 106 163 200
 K. O. Apel 22 f.
 M. Arndt 59
 B. Auerbach 195
 Augustinus 38 97

 D. Baacke 49
 B. Badura 11 58
 P. Barié 31
 R. Barthes 80 88 f. 93 95 127
 W. Bartholomäus 167 174
 Basilius d. Gr. 41
 H.-D. Bastian 12 65
 W. Benjamin 189
 K. Berger 91 123 164
 P. L. Berger 11 49 Si f. 54 f. 56 173 188
 L. Bertsch 63
 P. Beylin 90
 F. Biser 12
 R. Bleistein 64
 H. Blumenberg 21 25 41 53 69 79 94 97
 104 125 135 153
 J. M. Bocheński 9 51 84 f. 106
 U. Boos-Nünning 29
 G. Bormann 9 12 50
 S. Bormann-Hejschkeil 9 12 50
 W. Bousset 123
 H. Braun 116
 B. Brecht 13 33 39
 M. Buber 35 42 103 194
 R. Bultmann 116 f. 119–121 124 129 f.

 H. Cancjk 27 42 126
 B. Casper 81
 E. Cassirer 21 24 134
 A. Cumte 113 f.
 Y. Congar 61
 I. M. Crombie 84 100

 R. Dahrendorf 19
 H. Deku 34
 G. Dellling 133

 U. Eco 40
 Efraim aus Sedylkov 44
 P. Eicher 11 f. 195
 M. Eliade 125 134
 J. Th. Engert 38

 F. Ferré 84
 L. Festinger 16 49
 L. Feuerbach 114 129
 B. Flach 199
 W. Foerster 183
 G. Fohrer 25
 H.-J. Fraas 55
 A. H. Francke 102
 Franz v. Assisi 178
 S. Freud 89 107 ff. 115 147
 H. Fromm 33

 G. Gabriel 70 72 94 106
 H.-G. Gadamer 45 91 102
 A. Gehlen 17 49
 L. Giesz 90
 E. Gilson 75
 R. Glinz 70 98
 A. J. Greimas 89 180
 F. Greiner 167
 E. Güttgemanns 100
 H. Gunkel 123 f.
 H. Haag 99

 F. Haarsma 12
 J. Habermas 41
 E. Haenchen 112
 K. Hemmerle 10
 E. Herms 55 58
 J. Herrmann 183

- Hieronymus 112
 Hillel II.. 27
 1. E. Hochberg 16
 5. Höllinger 62 64
 P. R. Hofstätter 16 f. 49
 A. Hollweg 30
 Homer 195
 J. Horst 30

 W. Iser 87 94 96 145

 Jahwist s. Sachregister
 K. Jaspers 20
 Jean Paul 151
 W. Jens 100
 Jesus s. Sachregister
 A. Jolles 124 f.
 E. Jünger 80 177

 R. Kaefer 20
 M. Kaempfert 85
 F. Kafka 45 f. 191–207
 I. Kant 18 23 47 f.
 L. Karrer 65
 W. Kasper 10–12.
 F.-X. Kaufmann 49 51 f. 56 f. 63
 K Kerényi 125
 W. Koeppe 96
 Kohelet 27 f. 147 190f
 L. Kolakowski 127 f.
 A. Kolping 50
 L. Krappmann 51 56
 H.-J. Kraus 161
 J. Kremer 169
 D. Krusche 87

 E. Lämmert 181 198
 G. Lanczkowski 123
 J. Landwehr 94 98 109
 A. Lang 166 174
 K. Lehmann 167
 G. W. v. Leibniz 34
 Cl. Lévi-Strauss 131
 H.Link 87 f. 197
 J. Locke 102
 J. M. Lotman 102 f.
 Th. Luckmann 22 24 48 f. 53–55 58 62 73
 H. Ludwig 52 57
 N. Luhmann 20 27 45 54

 M. Luther 80

 J. Macquarrie 9 86 122 12S f. 133 135
 W. Magaß 12 14 66 89
 W. McCready 62
 K. Mannheim 60 f.
 R. Marlé 129
 K. Marx 26 115
 J. Matthes 49 61
 Menenius Agrippa 30
 F. W. Menne 57
 M. Metzger 157
 D. Mieth 90
 H. Missalla 162
 Moses 41
 H. Müller-Pozzi 22
 F. Mußner 174

 Nikolaus v. Kues 25 79
 W. Niefindt 23
 F. Nietzsche 21 34 37 71 151
 K. E. Nipkow 60

 Th. F. O’Dea 58
 W. Oelmüller 60 157
 Origenes 188

 W. Pannenberg 81 117f. 121–124 131–133
 135
 R. Paret 38
 Pascal 25 35 f. 151
 W. A. de Pater 78 ff.
 Paulus 99 111
 R. Pesch 168
 H. Peukert 174 177
 Philo von Alexandrien 41
 Philolaos 26
 Pius XII. 99
 Platon 74
 H. F. Plett 69 71
 H. Popitz 29
 W. Preisendanz 94
 L. B. Puntel 70

 G. v. Rad 127
 H. Rahner 113
 K. Rahner 129 f. 170 f. 188 f.
 P. Ricoeur 77 92 99 104 148 154
 R. Ringgren 41

- P. Rondot 38
 J.-P. Sartre 20 71 f. 74 107
 W. Schapp 47 107 179
 L. Scheffczyk 169
 F. W. J. v. Schelling 81 130
 H. Schelsky 60
 K. E. Scheuch 62
 E. Scheuerl 102
 M. Schibilsky 13 58 f.
 F. Schillebeeckx 18 176
 G. Schiwy 41 42
 H. R. Schlette 29 106 169 172 174 188
 S. J. Schmidt 69 93 f. 139 143
 W. H. Schmidt 120
 G. Schmidtchen 13 49 59 63 177 f.
 R. Schnackenburg 29
 R. Schneider 25 151
 G. Scholem 42 44 82
 A. Schütz 22 24 48 73
 F. Schütze 49 61
 H. W. Schumann 39
 F. Schupp 110 129 f.
 R. Schwendter 57
 M. Seckler 172
 J. Sløk 123
 D. Sölle 78 104
 G. Stählin 112
 Stefam Tempier 75
 W. Stegmüller 20
 A. Stock 24 78 146 162 191
 F. Tenbruck 61 f.
 Tertullian 112
 Thomas v. Aquin 79
 W. Thüsing 171
 W. Thürmer 92
 M. Titzmann 31 144 146
 E. Topitsch 30 37
 J. Uexküll 20
 L. Vaskovics 55
 J. van der Veken 178
 G. Vico 22
 D. O. Via 81
 F. V. Vodicka 88
 A. Vögtle 168
 B. Wacker 140
 N. Walter 174
 Walther v. d. Vogelweide 32
 R. Warning 34 140
 H. Weinrich 72 91 ff. 144 179 184 199
 W. Weischedel 21
 R. Weiss 16
 C. Westermann 153 155
 W. Weymann-Weyhe 41
 W. Wink 156 167
 Xenophanes 113 110 135 140
 R. Zerfaß 12
 P. M. Zulehner 56 64