

Die „wörtliche Lesung“ der biblischen Erzählung in der christlichen Tradition: Dehnt sie sich oder bricht sie?

Von Hans W. Frei

Als Außenstehender der lebhaften, kakophonischen Diskussion unter zeitgenössischen Literaturtheoretikern fragt man sich unweigerlich, ob der Begriff „Erzähltradition“ nicht eine weitere der hypostasierten Konstanten ist, wie der „Kanon“ der Literatur oder der Begriff der „Literarizität“, die einige der Diskutanten der Auflösung zuführen wollen. Als christlicher Theologe und nicht als Literatur- oder Bibelwissenschaftler werde ich nicht versuchen, die Bibel in Bezug auf diese vermeintliche Tradition zu positionieren; stattdessen werde ich mich zu dem äußern, was ich als einen breiten, wenn auch natürlich nicht einstimmigen, traditionellen Konsens unter den Christen im Westen über den Vorrang der wörtlichen Lesung der Bibel, über ihre Verbindung mit der Erzählung, über ihren gegenwärtigen Status und ihre Zukunftsaussichten wahrnehme.

Ein großer Teil des Aufsatzes wird sich mit der „Hermeneutik“ befassen, der Theorie der Textauslegung und des Charakters des Verstehens, das in diese Tätigkeit eingeht. Die Darstellung wird komplex sein, weil sowohl die Theorie selbst als auch die Kritik, die ihr heute oft entgegengebracht wird, komplex, um nicht zu sagen esoterisch sind. Aber der Grund für die Übung ist so einfach, wie die Übung selbst schwierig ist: Inmitten eines zunehmenden Crescendos der Ablehnung thematischer Lesarten von Erzählungen, einschließlich biblischer Geschichten, als normative Leitfäden für das Leben und den Glauben sowie das Lesen, ist die hermeneutische Theorie der prominenteste zeitgenössische Verfechter der umkämpften Tradition. Wenn man also zu dem Schluss kommt, dass der Wert dieser anhaltenden und subtilen Bemühungen letztlich fragwürdig ist, sollte man sich die Mühe machen, das Gegenteil zu argumentieren. Zusammenfassend glaube ich, dass die Tradition des *sensus literalis* einer konsensualen Lesart der Bibel als heiligem Text in der christlichen Kirche am nächsten kommt und dass die gegenwärtige hermeneutische Theorie eine revidierte Form davon verteidigt; aber ich glaube auch, dass die Verteidigung ein Scheitern ist, so dass, in den Worten des Aufsatztitels, die buchstäbliche Lesart unter ihrem Wirken auseinanderbrechen wird. Es ist zu hoffen, dass der *sensus literalis*, ein viel geschmeidigerer Begriff, als man zunächst vermuten könnte, eine Zukunft hat. Wenn dies der Fall ist, gibt es gute Gründe, das, worum es geht, mit einer weitaus bescheideneren Theorie zu erklären – bescheidener sowohl in ihren Ansprüchen an das, was als gültige Interpretation gilt, als auch im Umfang des Materials, zu dem sie sachdienliche Kommentare abgeben kann.

Dieser Aufsatz ist daher eine rein zweitrangige Angelegenheit, in der Theorien kommentiert werden, die sich auf die Vergangenheit sowie auf die gegenwärtigen und zukünftigen *Bedingungen* für die wörtliche Auslegung als religiöses Unternehmen beziehen; er ist weder eine Übung innerhalb dieses traditionellen Unternehmens noch ein Argument für seine weitere Lebensfähigkeit. Diese Lebensfähigkeit, wenn überhaupt, wird sich hervorragend aus dem tatsächlichen, fruchtbaren Gebrauch ergeben, den religiöse Menschen weiterhin davon machen, und zwar in einer Weise, die ihr eigenes Leben und das anderer Menschen verbessert, ohne die obskurantistischen Züge, die so oft und unglücklicherweise mit ihr verbunden sind. Und selbst wenn, wie zu erwarten, die gefühlte Relevanz dieser Art des Lesens unter denjenigen, die keinen direkten religiösen Gebrauch davon machen, weiter abnimmt, ändert dies nichts an der prinzipiellen Lebensfähigkeit dieser Art des Lesens für christliche Menschen, so sehr es sie als tatsächliche kulturelle Tatsache auch beunruhigen muss.

Die Verbindung zwischen Erzählung und Religion im Allgemeinen und dem Christentum im

Besonderen war schon immer eng, obwohl die selbstbewusste systematische Verwendung des Begriffs „Erzählung“ in der christlichen Theologie eine moderne Erfindung ist. Die Bezeichnung „heilige Geschichte“, „heilig“ oder „Heilsgeschichte“ als Kategorie zur Beschreibung dessen, was als der vorherrschende Inhalt der Bibel angesehen wurde, kam erst im siebzehnten Jahrhundert auf.

Die meisten, wenn nicht sogar alle Religionen enthalten Erzählungen über Schöpfung, Verlust, Suche und Wiederherstellung, die die Wirklichkeit symbolisieren und den Lesern oder Zuhörern Zugang zu den gemeinsamen Identifikationsmustern, die diese symbolisierte Welt ausmachen, und zu den gemeinschaftlichen Wegen, sie zu bewohnen, ermöglichen. Es wird allgemein davon ausgegangen, dass solche Geschichten ursprünglich mündlich entstanden sind, ohne einen bestimmten Autor, und dass sie von einer Tradition autoritativer Erzähler oder Sänger weitergegeben werden. Diese Erzähler passen den Inhalt und das Muster einer gemeinsamen Geschichte auf ihre eigene Art und Weise an, in der Regel unter formelhaften Zwängen, die sowohl durch sprachliche Konventionen als auch durch die Abwesenheit jeglicher ironischer Distanz zwischen Erzähler, Geschichte und Publikum auferlegt werden. Erzähler und Zuhörer sind Teil derselben symbolischen und inszenierten Welt, so dass die Voraussetzungen für eine selbstreferenzielle Autoren- oder Zuhörerperspektive fehlen.¹

Nicht alle mündlich überlieferten Epen kommen für den Status „heiliger Geschichten“ innerhalb der „heiligen Texte“ in Frage, vor allem, wenn man die spekulative Theorie akzeptiert, dass die Unterscheidung zwischen „profan“ und „heilig“ sowohl universell als auch primitiv ist², so dass „Volksmärchen“ von „Mythen“ unterschieden werden müssen, die der gleichen narrativen Ordnung angehören, aber heilige Themen enthalten.³ Die einfache und natürliche Verschmelzung von historischer Tradition, Mythos und sozialem Brauch in alten Volkserzählungen führt jedoch dazu, dass einige von ihnen in heilige Texte aufgenommen werden, sobald der Übergang von der mündlichen zur schriftlichen Kultur stattgefunden hat.

Wie auch immer man auf diese oder andere Weise über die Ursprünge heiliger Geschichten spekuliert – und es bleibt Spekulation – die meisten gebildeten Kulturen haben sie und nehmen sie in ihre heiligen Texte auf. Kontakte und Konflikte zwischen Religionen innerhalb desselben demografischen Gebiets oder derselben kulturellen Familie führen in der Regel zu einer parasitären Übernahme von Elementen eines solchen Textes in abgewandelter Form durch eine spätere oder sogar eine zeitgenössische religiöse Gruppe als Teil ihrer eigenen Schrift. So war es zwischen Hinduismus und Buddhismus, zwischen der hebräischen und der christlichen Schrift und zwischen der hebräischen und der christlichen Schrift und dem Koran. Heilige Geschichten sind offensichtliche Ziele für eine solche Umgestaltung der Schriften. Die Anhänger Jesu löschten die Geschichte von Johannes dem Täufer nicht aus, sondern wiesen ihm stattdessen die Rolle eines Vorläufers und Zeugen in der Geschichte Jesu zu und damit einen sicheren, wenn auch untergeordneten Platz im christlichen Neuen Testament.

I. Der Vorrang des Wortsinns in der christlichen Auslegung

Das auffälligste Beispiel für diese Art der Übernahme in der Geschichte der westlichen Kultur ist die Einbeziehung der jüdischen in die christliche Schrift mittels „Typologie“ oder „Figuration“, so dass nicht nur die „alttestamentliche“ Erzählung, sondern auch ihre Gesetzestexte

¹ Vgl. Robert Scholes und Robert Kellogg, *The Nature of Narrative* (New York: Oxford University Press, 1960), S. 50ff.

² Vgl. Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion* (Cleveland: World, 1963), Kap. I, unter anderem.

³ Vgl. Northrop Frye, *The Great Code: The Bible and Literature* (New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1982), S. 31ff.

und ihre prophetische sowie weisheitliche Literatur als über sich selbst hinausweisend auf ihre „Erfüllung“ im „Neuen Testament“ verstanden werden. Die jüdischen Texte werden als „Typen“ für die Geschichte Jesu als ihr gemeinsames „Gegenbild“ genommen, ein Aneignungsverfahren, das im Neuen Testament beginnt, insbesondere in den Briefen des Paulus, dem Hebräerbrief und den synoptischen Evangelien, und dann zum gemeinsamen Merkmal der christlichen Tradition der Schriftauslegung bis in die Neuzeit wird.

Zwei Merkmale in diesem Prozess sind besonders auffällig. Erstens: Im Gegensatz zur hebräischen Schrift und zur rabbinischen Tradition, in der kultische und moralische Vorschriften dazu neigen, gleichzeitig mit den erzählenden biblischen Texten in Verbindung gebracht zu werden und doch relativ autonom von ihnen zu sein, neigt die christliche Tradition dazu, die Bedeutung solcher Vorschriften – zum Beispiel die Sakramente, den Platz des „Gesetzes“ im christlichen Leben, das Liebesgebot – direkt aus ihrer heiligen Geschichte, dem Leben, der Lehre, dem Tod und der Auferstehung Jesu, abzuleiten (oder sie direkt darauf zu beziehen). Diese Erzählung hat also sowohl im Neuen Testament als auch in der christlichen Gemeinschaft eine verbindende Kraft und einen präskriptiven Charakter, den trotz der Bedeutung der Exodusberichte weder die Erzählung im Allgemeinen noch irgendeine spezifische Erzählung in der jüdischen Schrift und in der jüdischen Gemeinschaft hat.

Zweitens hat die christliche Auslegungstradition im Westen vor allem aufgrund dieser zentralen Bedeutung der Geschichte Jesu allmählich dem buchstäblichen Sinn bei der Lektüre der Schrift einen klaren Vorrang eingeräumt, dem andere legitime Sinne – tropologische, allegorische und anagogische – nicht widersprechen dürfen. In der alten Kirche wurden einige der Gleichnisse Jesu – z. B. das vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25-37) – allegorisch so gedeutet, dass sie sich latent oder spirituell auf alle möglichen Typen und insbesondere auf Jesus selbst bezogen, was aber nur möglich war, weil die Geschichte Jesu selbst als wörtlich oder eindeutig zu verstehen war: Er war der Messias, und die vierfache erzählerische Darstellung in den Evangelien, insbesondere seine Passion und Auferstehung, war die vollzogene Form seiner Identität als Messias. Mit Ausnahme der Schule des Origenes, in der das Alte Testament eine Art unabhängiger allegorischer Auslegung erhielt, stand die Allegorie im Großen und Ganzen im Dienst der wörtlichen Auslegung, wobei Jesus das Zentrum oder der Brennpunkt der Kohärenz für eine solche Lesart war. Auf diese Weise blieb die Allegorie bis zur Reformation legitim, auch wenn sie angeblich von der Schule von Antiochia abgelehnt wurde. Die typologische oder figürliche Auslegung, die nicht nur auf das Alte Testament, sondern auch auf die Bedeutung des außerbiblischen Lebens und der Ereignisse, einschließlich des eigenen, angewandt wurde, stand in einem labilen Gleichgewicht zwischen allegorischer und wörtlicher Auslegung. Ein an sich reales Ereignis und ein an sich komplexer und sinnvoller Sinn werden gleichwohl als unvollständig verstanden und damit als „Gestalten“ des Ereignisses bzw. des Sinns, der sie in der Geschichte Jesu oder in der universalen Geschichte von der Schöpfung bis zum Eschaton erfüllt, deren wirkmächtig gestaltendes Kernstück sie war.

Der Titel des wichtigen Buches von James Preus über die Geschichte der christlichen Auslegung des Alten Testaments, *From Shadow to Promise*⁴, weist auf eine grundlegende Unterscheidung zwischen zwei Arten von allegorischen und typologischen Auslegungen in der christlichen Lektüre des „Alten Testaments“ hin. Das „Alte Testament“ konnte als „bloßer“ Buchstabe oder Schatten verstanden werden, als eine „fleischliche“ Gestalt im abfälligsten Sinne, zu der das „Neue Testament“ als die entsprechende „geistliche“ oder echte Wirklichkeit und als das direkte Gegenteil seiner vorbildlichen Darstellung in gewissem Gegensatz stand. Zwischen der orthodoxen christlichen allegorischen Lesart des Alten Testaments und

⁴ James S. Preus, *From Shadow to Promise. Old Testament Interpretation from Augustine to the Young Luther* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1969).

der feindseligen, negativen Auslegung durch Marcion gibt es oft erhebliche Ähnlichkeiten, auch wenn die Orthodoxen im Gegensatz zu Marcion darauf bestanden, das Alte Testament als Teil der Schrift beizubehalten. Andere christliche Exegeten meinten jedoch, die alttestamentlichen Texte in ihrer geheimnisvollen, vielschichtigen und spirituellen Tiefe zu würdigen, indem sie sie allegorisch lasen. Wieder andere sahen in der Allegorie und damit in den „fleischlichen“ Erzählungen des Alten Testaments ein pädagogisches Mittel, mit dem sich Gott einem frühen, rohen und vorübergehenden menschlichen Zustand anpasste – ein Thema, das im Zeitalter der Aufklärung wieder aufkam.

Wann immer das Alte Testament als „Buchstabe“ oder „fleischlicher Schatten“ betrachtet wird, fallen geistliche und wörtliche Lektüre zusammen, und figürliche und allegorische Lektüre sind eins. „Geistliche Lektüre“ ist in diesem Zusammenhang die derjenigen, die erstens in die Wahrheit direkt und nicht „unter einem Schleier“ eingeweiht sind und die zweitens wissen, dass die dargestellte Wirklichkeit „himmlisch“, geistlich oder religiös ist und nicht irdisch, empirisch, materiell oder politisch. Da es aber die wörtlich genommene Geschichte Jesu ist, die diese höhere Wahrheit enthüllt, ist der „wörtliche“ Sinn der Schlüssel zur geistlichen Auslegung des Neuen Testaments. In dieser wie in manch anderer Hinsicht erweisen sich „Buchstabe“ und „Geist“ in einem Großteil des orthodoxen Christentums als zueinander passend oder sich gegenseitig verstärkend, trotz der oberflächlich betrachtet gegenteiligen paulinischen Erklärung (2. Korinther 3,6).

Andererseits könnte das Alte Testament nicht als *Schatten*, sondern als *Verheißung* verstanden werden, d. h. als Hinweis auf einen Sachverhalt, der zwar wörtlich gemeint, aber zur Zeit seiner Niederschrift nur unvollständig oder noch nicht verwirklicht war, wie z. B. die Prophezeiung in Jeremia 31,31ff: „Es kommen die Tage, da ich mit dem Haus Israel und mit dem Haus Juda einen neuen Bund schließen werde: Nach jenen Tagen, spricht der Herr, will ich mein Gesetz in ihr Inneres legen und es in ihr Herz schreiben.“ Dieser Ausspruch wurde nicht nur als Hinweis auf die Erfüllung eines früheren durch ein späteres geschichtliches Ereignis in einer chronologischen Abfolge verstanden, sondern früher und später sind zugleich als Trope auf die wahre Bedeutung bezogen; Tafeln aus Stein sind eine vorläufige, unvollkommene Gestalt für ihr Telos, Tafeln aus Fleisch. Ein Großteil der reformatorischen und orthodoxen protestantischen Exegese wurde von dieser Sichtweise bestimmt. Bild und Erfüllung oder Typus und Antitypus sind sowohl auf einer zeitlichen als auch auf einer literarischen oder metaphorischen Achse miteinander verbunden.

Die Auslegungstraditionen der Religionsgemeinschaften neigen dazu, einen Konsens über bestimmte zentrale Texte zu erreichen. Wir haben festgestellt, dass die wörtliche Lesung der Evangeliengeschichten die entscheidende Instanz für diesen Konsens in der frühen Kirche war. Auffallend dabei ist, dass die „wörtliche“ Lesung auf diese Weise zur normativen oder „einfachen“ Lesart der Texte wurde. Es gibt a priori keinen Grund, warum die „einfache“ Lesart nicht „geistlich“ im Gegensatz zur „wörtlichen“ Lesart hätte sein können, und die Versuchung war sicherlich groß. Die Identifizierung des einfachen mit dem wörtlichen Sinn war keine logisch notwendige Entwicklung, aber sie begann mit der frühen christlichen Gemeinschaft und war vielleicht einzigartig im Christentum. Das Glaubensbekenntnis, die „Glaubensregel“ oder „Wahrheitsregel“, die den Gebrauch der Evangelien in der Kirche regelte, bekräftigte den Vorrang des Wortsinns. Dies geschah sogar von Anfang an mehr im *askriptiven* als im *deskriptiven* Modus. Dass „Jesus“ – und nicht jemand anderes oder jemand Bestimmtes – das Subjekt, der Akteur und der Patient dieser Geschichten ist, gilt als ihr entscheidender Punkt, und die Beschreibungen von Ereignissen, Sprüchen, persönlichen Eigenschaften usw. werden dadurch wörtlich, dass sie eindeutig auf ihn bezogen sind. Erst in der protestantischen Reformation wird der Wortsinn als autoritativ – weil aussagekräftig – verstanden, und zwar ohne Autorisierung durch die Auslegungstradition.

Das Ergebnis dieses geregelten Gebrauchs der neutestamentlichen Geschichten musste natürlich die enteignenden Regeln für die Auslegung der jüdischen Schrift nach sich ziehen, die wir festgestellt haben, und alle drei Fälle des Verfahrens – Schatten und Wirklichkeit, Prophezeiung und Erfüllung, metaphorischer Typus und wörtliches Gegenbild – stellten die moderne christliche Bibellektüre vor zwei enorme Probleme. Erstens: Wie kann man die Autonomie der jüdischen Schrifttradition anerkennen, ohne dass die christliche Auslegung zusammenbricht? Selbst wenn man sie brutalisierte, brauchte man die jüdische Schrift; denn was ist eine Erfüllung ohne Vorläufer, die erfüllt werden müssen? Die Christen konnten weder auf die jüdische Schrift verzichten noch ihr jenen autonomen Status zuerkennen, den ein modernes Verständnis der Religionen erfordert. Das zweite Problem ist eine natürliche Erweiterung des ersten, und es wurde von Kommentatoren von Gotthold Ephraim Lessing bis Frank Kermode erwähnt, von einigen in einer optimistischen, von anderen in einer zutiefst pessimistischen Stimmung: Nehmen wir nun an, dass der Wortsinn des Neuen Testaments nur eine noch neuere Lesart vorwegnimmt, die ihn ihrerseits verdrängt, entwickelt von einer neuen Gruppe innerer Interpreten, die den nunmehr alten (d.h. neutestamentlichen), exoterischen oder fleischlichen Sinn transzendieren, um zu einem neuen geistigen Sinn zu gelangen, der, weil er sich auf die Wahrheit in ihrer wirklichen und nicht verschleierte Form bezieht, mit dem wahren Wortsinn identisch ist. Diese neue Lesart könnte eine neue Religion sein, mit einer neuen Geschichte, die an die alte anknüpft – wer weiß, vielleicht die Vereinigungskirche. Andererseits könnte sie bereits Geschichte sein, zum Beispiel die osmanischen Türken, die den Koran nach Westen trugen, nur dass ihr hermeneutischer Triumph vor den Toren Wiens Halt machte. Die neue Lesart könnte auch das Produkt einer Vision von einer neuen Menschheit sein, in der der bisherige Unterschied zwischen Insidern und Outsidern, esoterischer und exoterischer oder geistlicher und fleischlicher Lesart verschwinden würde: Die gesamte Menschheit wäre die wahre neue Kirche, die die vergangenen Schriften im Lichte ihrer ewigen und universellen Verwandlung liest. Wie Lessing es sich vorstellte: „Sie wird gewiss kommen, die Zeit eines neuen, ewigen Evangeliums, das uns sogar in den Fibeln des Neuen Bundes selbst verheißen ist.“ Wir alle werden an diesem Tag des Höhepunkts Insider sein.⁵

Andererseits könnte eine solche neue Lesart die Entdeckung beinhalten, dass die einzige Insider-Information, die wir haben, die ist, dass wir trotz Lessing alle Außenseiter in Bezug auf die Wahrheit sind, und der einzige Punkt, an dem der buchstäbliche und der wahre geistige Sinn übereinstimmen, liegt daher nicht – wie die Christen behauptet haben – in den Erzählungen des Evangeliums oder in irgendeinem späteren Ersatz, sondern in dem Schock der Erkenntnis, dass der Weg zur Wahrheit versperrt ist und der buchstäbliche Sinn ein Ende haben muss. Anstatt dass alle Menschen Insider sind, sind wir alle Außenseiter, und das Einzige, was wir wissen, ist, dass die Wahrheit das ist, was wir nicht wissen.⁶ Die Vorstellung von einem wahren Referenten der narrativen Texte des Neuen Testaments – historisch oder ideal, zugänglich oder nicht – und von der Textbedeutung als mögliche Wahrheit in diesem Sinne ist eine Illusion. Für Kermode handelt es sich um eine anhaltende und quälende, vielleicht sogar unentrinnbare Illusion, da die Leser narrativer Texte für immer in ihrem dialektischen Wechsel von divinatorischer Offenbarung und ausschließender Geheimhaltung gefangen sind. Für die Dekonstruktivisten hingegen ist die Entdeckung des illusorischen Charakters der sprachlichen Bedeutung als Wahrheit befreiend, und mit dieser Befreiung geht eine Art des Lesens eines Textes einher, die die frühere Überzeugung, dass Texte eine Welt eröffnen, in die Überzeugung umkehrt, dass die Welt (oder eine Welt) als ein unendlich ausgedehntes und offenes,

⁵ G. E. Lessing, *The Education of the Human Race*, in: *Lessing's Theological Writings*, übersetzt und eingeleitet von Henry Chadwick (Stanford: Stanford University Press, 1967), S. 96. Die gleiche Botschaft ist natürlich ein großer Teil des Gleichnisses von den Ringen in Lessings *Nathan der Weise*.

⁶ Vgl. Frank Kermode, *The Genesis of Secrecy. On the Interpretation of Narrative* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979), S. 18ff., 45ff., 143ff., passim.

lose miteinander verbundenes, „intertextuelles“ Netzwerk, eine Art rhetorische *cosa nostra*, gesehen werden muss.

II. Hermeneutische Theorie, Dekonstruktion und der buchstäbliche Sinn

Diese Zerstörung des „normativen“ oder „wahren“ Lesens bedeutet unter anderem das Ende des Unternehmens „Hermeneutik“. Seit den Anfängen dieses Unternehmens im frühen 19. Jahrhundert war die Vorstellung einer einheitlichen und systematischen Theorie des Verstehens (im Gegensatz zu der älteren Auffassung von Hermeneutik als einer Reihe von technischen und Ad-hoc-Regeln für das Lesen) alles andere als neutral in Bezug auf die Bibel als Quelle tiefer Sinnhaftigkeit und Wahrheit. Alle Texte werden entsprechend ihrer „Bedeutung“ „verstanden“, und die „Bedeutung“ wiederum ist ein systematischer und dialektischer Partner oder Gegenpart des „Verstehens“ und nicht ein textuelles Äquivalent eines kantischen Dinges an sich. Die Bibel in dieses polare Subjekt-Objekt-Muster der Interpretation einzubeziehen, war in der systematisch-hermeneutischen Tradition kein Problem, denn die Bibel gehörte in dieser Sicht zu einer bestimmten Klasse von Texten, die diese Struktur paradigmatisch veranschaulichten. In der Tat wurde sie oft als derjenige Text angesehen, dessen „Bedeutung“ das „Verstehen“ bis zu seiner Grenze am Rande des Mysteriums, bis zu seiner diakritischen Selbstbefragung, anhub und dadurch in einem einzigen „Ereignis“ die volle Koinzidenz der offenbarenden Textkraft mit dem letzten interpretierenden und selbstinterpretierenden Akt des verstehenden Selbst herbeiführte.

Die ältere Tradition der Hermeneutik hatte sich längst umgewandelt (*transmogrified*). In einer ihrer Formen endete sie in diesem Jahrhundert als angloamerikanischer *New Criticism*, der der Tätigkeit zweiter Ordnung, die nun „Kritik“ und nicht mehr „Interpretation“ genannt wurde, jeglichen kreativen Status absprach und die Vorstellung eines Textbezugs zu einer kontextuellen Welt zusammen mit intentionalen und affektiven Irrtümern (meist, aber nicht durchgängig) verbannte. Der literarische Text selbst erhielt einen unveränderlichen, fast sakralen Status und wurde zu einer in sich geschlossenen, durch Mittel wie Paradoxie und Ironie strukturierten Vorstellungswelt, die der Kommentator zweiter Ordnung vor allem so belassen muss, wie sie ist, und nicht durch prosaische Paraphrase in einen didaktischen „Sinn“ übersetzen darf. Bei aller Differenz zur hermeneutischen Theorie teilt diese Sichtweise mit ihr den Glauben an die Möglichkeit einer gültigen, wenn auch nicht invarianten Lektüre und (trotz ihrer selbst) den Sinn für eine gemeinsame, humanistische Welt, die das „literarische“ Werk und der Leser teilen. Die hermeneutische Theorie ist jedoch die jüngste, lautstarke Verteidigerin dieser Tradition. Eine kurze Zusammenfassung dieser Position, innerhalb derer die biblische Erzählung zu einer „regionalen“ Instanz des universell gültigen Interpretationsmusters wird, sieht wie folgt aus:

(1) Alle Texte sind „Diskurs“, auch wenn sie als eingeschriebener Diskurs Freiheit von der Person des Autors gewinnen. (2) Die Kehrseite des „Diskurses“ ist das „Verstehen“, von dem der „Diskurs“ und sein Sinn niemals frei werden: Die Grundbedingung der Möglichkeit, Texte zu verstehen, ist die transzendental begründete universelle Dialektik zwischen Verstehen und dem zu verstehenden Gegenstand. Mit anderen Worten: Obwohl der Status des Textes einer der Freiheit vom Autor ist und er daher seine eigene Bedeutung besitzt – „Äußerungs“-Bedeutung im Gegensatz zur „Äußerer“-Bedeutung, um es mit Paul Ricoeur zu sagen⁷ –, ist die Äußerungsbedeutung inhärent mit einem aneignenden Verstehen verbunden. „Wenn jeder Diskurs als Ereignis verwirklicht wird, wird jeder Diskurs als Bedeutung verstanden“⁸.

⁷ Paul Ricoeur, *Interpretation Theory. Discourse and the Surplus of Meaning* (Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976), S. 12ff.

⁸ Ebd., S. 12.

Das Verstehen (oder die Interpretation) ist ein inneres Ereignis; es ist nichts weniger als das zentrierte Selbst oder das transzendente Ich in diesem besonderen und grundlegenden Modus. Die Dialektik, in der dieses Ereignis operativ ist, besteht darin, dass das Verstehen „vor“ einem Text steht, so dass der Text ihm ebenbürtig oder überlegen ist und nicht ein austauschbares Phänomen, das von den eigenen Interessen oder dem kulturellen Standort des Ichs kontrolliert wird, wie etwa die historische Untersuchung der sozialen oder psychologischen Genese des Textes. (3) Die Sprache ist für diesen Diskurs- und Bewusstseins-Prozess oder -Ereignis natürlich unverzichtbar, aber der sprachliche „Sinn“, d.h. die semiotischen Strukturen und semantischen Muster des Diskurses, muss auch mit seiner Funktion als Ausdruck des vorbegrifflichen Bewusstseins oder der Erfahrung in Verbindung gebracht werden. (4) Es gibt also einen der Sprache innewohnenden und ihr selbstverständlichen Schub, sowohl in der Äußerungsbedeutung als auch in ihrer Aneignung, durch den sie sich selbst *qua* semiotischer Struktur und semantischem Sinn (beginnend mit dem Satz) durch solche Instrumente wie Symbol und Metapher transzendiert und auf eine reale Welt „verweist“. (5) Aber offensichtlich sind es tatsächlich wir, die Sprachbenutzer, die sprachlich referieren, so dass der Wirklichkeitsreferent der Sprache gleichzeitig ein Modus des menschlichen Bewusstseins oder unseres „In-der-Welt-Seins“ ist. Die Sprache ist die Art und Weise, wie wir unsere Selbstpräsenz in der Gegenwart einer Welt der Bedeutung und der Wahrheit realisieren oder inszenieren, die gleichzeitig von uns „distanziert“ ist und ihre eigene referenzielle Integrität besitzt. (6) In einer natürlichen Erweiterung werden Metapher und Symbol (d.h. „poetische“ Sprache) als die Modi betrachtet, in denen Sprache (und Erfahrung) den kreativen Vorstoß des zentrierten Selbst in Richtung einer absoluten Grenze und der an dieser Grenze erblickten „Welt“ ausdrücken kann. Mit anderen Worten, es gibt eine „gespaltene Referenz“ in Symbol und Metapher, auf die Selbstpräsenz und ihr In-der-Welt-Sein, und – durch einen ihrer Modi, den Modus der Grenzerfahrung und der Sprache – auf die offengelegte Präsenz des Transzendenten als die Grenze oder selbsttranszendierende Instanz der „sekundären“ Welt, die durch die poetische Sprache zugänglich ist. Die „objektive“ Welt des „deskriptiven Diskurses“ wird in der Situation der „Grenzoffenbarung“ in einen entschieden peripheren und mehrdeutigen Status versetzt. Theoretiker in dieser Tradition der phänomenologischen Hermeneutik neigen dazu, „überholten“ Auffassungen von Metaphern, die eher eine deskriptive als eine kreative Rolle für sie betonen, ebenso kritisch gegenüberzustehen wie jenen, die die Metapher auf eine rhetorische oder dekorative Funktion reduzieren. Die „Grenz-“ und „Offenbarungs“-Situation, in der Transzendenz und Verstehen zusammenkommen, ist die Klasse, zu der die biblischen Schriften gehören und zu der der Begriff „Offenbarung“ zumindest „homolog“ ist.⁹ Diese Sichtweise erinnert frappierend an die „Offenbarungslehre“ liberaler und neoorthodoxer religiöser Apologeten vor einer Generation, die die Auffassung vertraten, dass „Offenbarung“ eher ein „geistiges Ereignis“ als eine historische oder metaphysische Präpositionalbehauptung ist; sie ist in der Tat das hermeneutische Äquivalent dieser Sichtweise.

Wenn man diese Sichtweise auf eine wörtliche Lesung der Evangelien anwendet, sollte man drei Konsequenzen beachten. Erstens: Wenn der wörtliche Sinn bedeutet, dass es in der Geschichte Jesu vor allem um eine bestimmte fiktive oder historische Person dieses Namens geht und daher um seine Identifizierung durch erzählerische Beschreibungen, die ihre Kraft dadurch gewinnen, dass sie ihm und niemand anderem als Subjekt dieser Dispositionen, Worte, Handlungen und Leiden zugeschrieben werden, dann führt die beschriebene hermeneutische Position zu einer Sichtweise, die ihn als beschreibendes Subjekt vor allem in der Form des Bewusstseins sieht, d. h. seiner Selbstheit als „Verstehen“. Es ist offensichtlich, dass diese Sichtweise dessen, was es bedeutet, eine Person zu sein, mit dem hermeneutischen Schema von „Bedeutung und Verstehen“ übereinstimmt, wenn nicht sogar unverzichtbar ist. Wie jeder

⁹ Vgl. Paul Ricoeur, *Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation*, in: *Essays on Biblical Interpretation*, hrsg. v. Lewis S. Mudge (Philadelphia: Fortress Press, 1980), S. 73-118.

andere ist Jesus hier nicht in erster Linie der Akteur seiner Handlungen, nicht das oder die Projekte, die ihn konstituieren, und auch nicht die Person, der die Handlungen anderer zustoben; er ist vielmehr der verbale Ausdruck eines bestimmten vorbegrifflichen Bewusstseins, das er dann in einem logisch abgeleiteten oder sekundären Sinn in der Handlung zur Schau stellt. Dass Jesus gekreuzigt wurde, ist zum Beispiel kein entscheidender Teil seiner persönlichen Geschichte, sondern nur, dass er in seinem „In-der-Welt-Sein“ so konsequent war, dass er das Risiko bereitwillig einging. Letzteres möchte man als Teil der Geschichte nicht leugnen, aber es ist sicherlich eine einseitige Vereinfachung dessen, was es heißt, eine Person in einer Welt oder eine Figur in einer Handlung zu sein. Die persönliche Welt im hermeneutischen Schema ist eine, in der der Status des Geschehens der eines fleischlichen Schattens der wahren „sekundären“ Welt der „Bedeutungen“ ist, die in der „Offenbarung“ „verstanden“ werden.

Auf einer technischen und spezifisch hermeneutischen Ebene ist das, was an diesem Schema falsch ist, einfach sein Anspruch auf Inklusivität und Angemessenheit für die Interpretation aller Texte, die Personen in einer Welt darstellen, ganz abgesehen von den Zweifeln, die man an den Ansprüchen auf einen grundlegenden, inklusiven und sicheren Status jedes hermeneutischen Rahmens für die Interpretation aller narrativen Texte hegen mag. Die Feindseligkeit gegenüber jeder Interpretation von Erzählungen, in der der „deskriptive Diskurs“ nicht zugunsten eines „kreativen metaphorischen Diskurses“, der auf eine „sekundäre Welt“ „verweist“ (oder sie „offenlegt“), „untergraben“ wird, ist eine natürliche, vielleicht sogar notwendige Folge dieser Hermeneutik, die von einer Phänomenologie des Bewusstseins hervorgebracht wird. Im Großen und Ganzen hat sich die christliche Tradition der wörtlichen Lektüre, selbst in den späten, liberalen und historisch-kritischen Stadien der „Rekonstruktion“ des „tatsächlichen historischen“ Jesus „hinter“ den Texten, dieser Reduktion des Subjekts der Erzählung auf das Bewusstsein (und das Bewusstsein als „Ereignis“) statt auf den Akteur im Geschehen und des deskriptiven auf den metaphorischen Diskurs in der Darstellung der Art und Weise, in der dieses Subjekt signifikant auf eine Welt um ihn herum bezogen war, widersetzt.

Zweitens scheint es, dass *jede* Art von buchstäblicher Zuschreibung von „Bedeutung“ an ein persönliches Subjekt innerhalb der narrativen Welt unter dieser hermeneutischen Steuerung höchst fragwürdig ist, wenn nicht sogar einfach aufgelöst wird. Der eindeutig und irreduzibel persönliche Fokus innerhalb dieses Schemas wird nicht durch die „Bedeutung“ der Erzählung, sondern durch den Interpreten konstituiert – das heißt, das „Verständnis“, auf das sich die „Bedeutung“ bezieht. Was Narrative präsentieren (ob nun „wörtlich“ oder nicht), sind nicht in erster Linie askriptive Selbst, die die Subjekte ihrer Prädikate sind, nicht einmal wirklich das sich selbst ausdrückende, zentrierte Bewusstsein oder das transzendente Ego, sondern die „Seinsweise in der Welt“, die diese Selbst exemplifizieren und die „repräsentiert“ wird, indem sie dem „Verstehen“ „offenbart“ wird. In den Worten von David Tracy, einem Theologen, dessen neutestamentliche Hermeneutik eine enge Lektüre und präzise regionale Anwendung von Ricoeurs allgemeiner Hermeneutik ist:

Man kann die Hauptbedeutung, auf die sich die historisch rekonstruierten Worte, Taten und das Schicksal Jesu Christi beziehen, wie folgt formulieren: Der Hauptreferent, den diese Grenzsprache offenbart, ist die Offenbarung einer bestimmten Grenzform des In-der-Welt-Seins; die Offenbarung einer neuen und agapischen, einer sich selbst aufopfernden Gerechtigkeit, die bereit ist, das Risiko einzugehen, an dieser Grenze zu leben, an der man in der Gegenwart des gerechten, liebenden, gnädigen Gottes erscheint, der in Jesus Christus neu dargestellt wird.¹⁰

¹⁰ David Tracy, *Blessed Rage for Order. The New Pluralism in Theology* (New York: Seabury Press, 1975), S. Frei - Die „wörtliche Lesung“ der biblischen Erzählung in der christlichen Tradition

Nicht, dass man einen solchen „Modus“ ohne persönliche Zuschreibung entweder innerhalb der Geschichte oder in der Aneignung haben kann (ist das vielleicht der Sinn des Soziolektivs, „der offengelegte Hauptreferent ... ist ... die Offenbarung ...“?), aber die Zuschreibung in der Geschichte ist einfach eine vorübergehende persönliche Verdichtung innerhalb des frei fließenden Stroms einer allgemeinen Klasse von beschreibbaren dispositionellen Haltungen. „Jesus“ in der zitierten Aussage benennt eine Bedeutung, nämlich (die Offenbarung von) einer verallgemeinerbaren Menge von Einstellungen (selbstaufopfernde Gerechtigkeit usw.), und nicht diese Einstellungen, die von „Jesus“ angesprochen, gehalten oder bewirkt werden. Was hier in der Fachsprache dargelegt wird, ist eine Sichtweise der Evangelienberichte, die der traditionellen allegorischen Lesart weitaus näher steht als der wörtlichen: Bestimmte Tugenden oder Dispositionen werden hypostasiert, d.h. sie sind die signifikanten Referenten bestimmter Aussagen, aber um die erzählerische und nicht die didaktische Form dieser Aussagen beizubehalten, muss es eine persönliche Verkörperung, einen „Archetyp“, wie Kant es nannte, geben, der sie exemplifiziert. Aber der Archetyp wird von den Tugenden identifiziert, nicht sie von ihm durch seine Selbstinszenierung in signifikanter zeitlicher Abfolge. Die Verbindung zwischen Bedeutungsbezug und Zuschreibung an ein persönliches Subjekt innerhalb der Geschichte ist in dieser Sichtweise bestenfalls schwach ausgeprägt. Im schlimmsten Fall wird sie eliminiert. Das irreduzibel persönliche Element kommt nur in der „repräsentierten“ „Offenbarung“-Situation vor, d.h. in der „verstehenden“ Aneignung des Textes.

Wie bei der dispositionellen Beschreibung und Zuschreibung, so auch beim „kerygmatischen“ verbalen Ausdruck des Bewusstseins, der von den Evangelien „wiedergegeben“ wird. Der „Begrenzung“ der *Erfahrung* entspricht eine metaphorische „Begrenzung“ der *Sprache*, und beide haben denselben „Referenten“. Traditionell werden „das Reich Gottes“ in der Verkündigung Jesu und Jesus selbst so verstanden, dass sie sich gegenseitig identifizieren oder aufeinander „verweisen“. Im Gegensatz dazu wird in der hermeneutischen Theorie die Verkündigung Jesu, insbesondere die Gleichnisse vom Reich Gottes, unter einen allgemeineren Bezug subsumiert. In Ricoeurs Worten gibt es eine „Extravaganz“ in der Auflösung und in den Hauptfiguren, die mit dem Realismus der Erzählung kontrastiert und den spezifischen „religiösen“ Charakterzug der Gleichnisse ausmacht.¹¹ Die religiöse Sprache beschreibt die menschliche Erfahrung neu: „Der letzte Bezugspunkt der Gleichnisse, Sprichwörter und eschatologischen Sprüche ist nicht das Reich Gottes, sondern die menschliche Wirklichkeit in ihrer Gesamtheit. Die religiöse Sprache legt die religiöse Dimension der allgemeinen menschlichen Erfahrung offen.“¹²

Ob in Form beschriebener Dispositionen, wie die von Jesus vorgelebten, oder in Form wiederbeschriebener Erfahrungen, die ursprünglich in nicht-diskursiven Symbolen oder metaphorischen Reden ausgedrückt wurden, wie die Gleichnisse Jesu vom Reich Gottes, die Bedeutung der erzählenden Texte, d. h. ihr Referent, ist eine Wirklichkeit oder Welt, die über den Erzähler in der Geschichte, die Figur in der Handlung und die beschreibende Dimension der erzählenden Sprache (im Fall der Gleichnisse) hinausgeht. Die „menschliche Wirklichkeit in ihrer Ganzheit“ wird auf die eine oder andere Weise jedes Mal zum Thema, wenn auch vielleicht etwas schräger und allegorischer im Fall des erzählten, beschreibenden Subjekts namens „Jesus“ und metaphorischer und direkter im Fall der Gleichnisse und der Erfahrung, die sie ausdrücken.

Selbst die *mimesis* des Aristoteles ist daher eher als schöpferische oder vergrößernde denn als

221.

¹¹ Semeia 4: Paul Ricoeur on Biblical Hermeneutics, hrsg. v. J. D. Crossan (Missoula, Mont.: Scholars Press, 1975), S. 32.

¹² Ebd., S. 127ff.

reduplikative Nachahmung im Erzählen zu verstehen: Sie wird „zu einer Art Metapher der Realität“. ¹³ Losgelöst von ihrer Verankerung in oder als beschreibende Welt verweist die historische oder geschichtsähnliche fiktionale Erzählung, die Handlung und Charaktere darstellt und zuschreibt, tatsächlich auf die allgemeine transzendente Bedingung, die die zugrunde liegende Möglichkeit solcher Geschichten ausmacht, nämlich die „Geschichtlichkeit“ der Menschheit im Allgemeinen und jedes einzelnen Ichs im Besonderen. Und was ist das? „Wir gehören zur Geschichte, bevor wir Geschichten erzählen oder Geschichte schreiben.“ „Historizität“ ist schließlich weder ein Verweis auf bestimmte Ereignisse noch ein Muster in bestimmten Geschichten; sie ist deren Bestandteil oder Einheit mit der logisch vorausgehenden allgemeinen Bedingung des Selbst als Bewusstsein innerhalb eines diachronen Rahmens, die Geschichten – unverzichtbar, aber logisch nachfolgend – dann zum Ausdruck bringen. ¹⁴ Noch einmal: „Bedeutung als Verweis“ ist nicht nur nicht wahr, sondern bedeutungslos ohne ihre polare Beziehung zu „Bewusstsein als Verstehen“, aber an diesem Punkt (vielleicht einem von mehreren) wird die Polarität tatsächlich in die Einheit der beiden transzendiert. „Historizität“ ist die referentielle Bedeutung und das Bewusstsein oder Verständnis davon. Als persönliches, askriptives Subjekt ist „Historizität“ zugleich (positiv) partikular und (transzendent) allgemein; sie ist zugleich irreduzibel (als Verstehen) und eminent transzendierbar (als universelle, metaphorisch subvertierte deskriptive Referenz).

Zusammenfassend lässt sich also sagen, dass die Auffassung, der Begriff des Menschseins sei untrennbar mit dem des Handelnden verbunden, in einer allgemeinen Anthropologie des Bewusstseins und seiner Hermeneutik höchst problematisch wird; aber der irreduzibel *deskriptive* wie auch jeder irreduzibel persönliche askriptive Charakter des wörtlichen Lesens ist in diesem hermetischen Rahmen noch problematischer. Dennoch ist die eine oder andere Variante dieser Theorie mehr als jede andere als allgemeine und grundlegende Rechtfertigung für eine revidierte traditionelle Lesart der narrativen Texte des Neuen Testaments vorgeschlagen worden. Die Anhänger dieser Theorie haben dafür zahlreiche Gründe angeführt: Die Anwendbarkeit von Konzepten wie Offenbarung, Einzigartigkeit und doch (gleichzeitig) Allgemeinheit der Bedeutung auf diese Erzählungen; die Bedeutung des persönlichen Verstehens und der persönlichen Aneignung; der Anspruch auf eine normativ gültige Interpretation, die das kulturelle Umfeld sowohl der Texte als auch der Interpreten transzendiert, ohne es zu ignorieren; und der Anspruch auf diachrone Kontinuität zwischen der gegenwärtig gültigen Interpretation und einer Auslegungstradition, die bis zum Text selbst zurückreicht, insbesondere die Auslegungstradition, die Jesus in diesen Geschichten einen besonderen Status zuweist.

Diese letzte Überlegung war in der Tat besonders wichtig für jene christlichen Theologen, die diese allgemeine Theorie für die regionale hermeneutische Anwendung auf das Neue Testament übernommen haben. Sie sind von dem Wunsch beseelt, einerseits die Unübertrefflichkeit der askriptiven Bezugnahme der neutestamentlichen Erzählungen auf Jesus zu behaupten, damit sie nicht zu exoterischen oder fleischlichen Schatten werden, die im Prinzip durch eine spätere und umfassendere spirituelle „Bezugnahme“ oder „Offenbarung“ übertreffbar sind, andererseits aber zu leugnen, dass diese Unübertrefflichkeit die hässliche Unterscheidung zwischen Insidern und Outsidern der Wahrheit beinhaltet. ¹⁵ Sie versuchen also zu behaupten, dass Jesus das nicht reduzierbare, beschreibende Subjekt der neutestamentlichen Erzählungen ist, während sie gleichzeitig die allgemeine religiöse Erfahrung (oder etwas Ähnliches) zum „Referenten“ dieser Geschichten machen. ¹⁶ Es ist eine unbehagliche Allianz widersprüchlicher

¹³ Paul Ricoeur, *The Narrative Function*, in: *Hermeneutics and the Human Sciences*, hrsg. u. übers. v. J. B. Thompson (New York: Cambridge University Press, 1981), S. 292.

¹⁴ Vgl. ebd., S. 293ff.

¹⁵ Tracy, a.a.O., S. 206. Vgl. oben, S. 102-115 für eine Darstellung der Problematik.

¹⁶ Tracys Darstellung der Angelegenheit, a.a.O., S. 205-207, ist recht typisch. Wenn der Tenor der oben zitierten Passage (Anm. 10) darin besteht, „Jesus“ in eine Allegorie der „universellen Bedeutung“ in Form eines Frei - Die „wörtliche Lesung“ der biblischen Erzählung in der christlichen Tradition

hermeneutischer Ziele. Die Theorie kann einfach nicht die Last all dessen tragen, was ihre Befürworter ihr aufbürden wollen. Was auch immer in ihren anderen regionalen Ausprägungen der Fall sein mag, wenn sie auf die neutestamentlichen Erzähltexte angewandt wird, ist das Ergebnis, dass die Tradition des wörtlichen Lesens nicht nur in eine revidierte Form gedehnt wird, sondern stattdessen zusammenbricht. Das Ziel einer christlichen und zugleich liberalen Theologie mag durchaus erstrebenswert sein, doch ist es kein geeignetes Mittel, die Lektüre des Neuen Testaments auf diese allgemeine hermeneutische Theorie zu gründen, um dieses Ziel zu erreichen.

Die dritte Konsequenz der Berufung auf die allgemeine hermeneutische Theorie als Grundlage für eine wörtliche oder revidierte Lesung der neutestamentlichen Erzählungen besteht einfach darin, dass die Möglichkeit, diese Erzählungen unter ihren Vorzeichen zu lesen, mit der Tragfähigkeit der Theorie selbst steht und fällt, ganz gleich, wie angemessen oder unangemessen sich die Theorie in der tatsächlichen exegetischen Anwendung erweist. Es ist gut, sich darüber klar zu werden, was dies bedeutet und was nicht. Paul Ricoeur hat, wie viele andere, aber auf sensiblere und systematischere Weise, auf bestimmte Unterscheidungen aufmerksam gemacht, die man als vorkritische, kritische und postkritische Stadien der Lektüre oder, in seinen eigenen Worten, als erste und zweite Naivität (mit „Kritik“ dazwischen) zusammenfassen kann. Eine ähnliche (wenn auch nicht identische) Unterscheidung ist die zwischen den „Meistern des Verdachts“ und einer „Hermeneutik der Wiederherstellung“ oder „Wiedergewinnung“. Die postkritische Lektüre, die Lektüre mit jener zweiten Naivität, die mit einer Hermeneutik der Wiederherstellung korrespondiert, ist die Art von Lektüre, die vielleicht eine „revidierte wörtliche“ sein möchte. Sie distanziert den Text vom Autor, von der existentiellen Situation des ursprünglichen Diskurses und von jeder anderen Art der Lektüre, die „hinter“ den Text gehen und ihn auf eine andere Sinnwelt als die eigene, die Welt „vor“ dem Text, „verweisen“ würde. Und doch ist diese Art des Lesens durch die Mühle der kritischen Überwindung jenes (ersten) naiven Literalismus gegangen, für den jede Aussage auf der gedruckten Seite „bedeutet“, entweder weil sie nicht nur vordergründig, sondern auch richtig verweist, indem sie jedes Mal einen wahren Sachverhalt benennt, oder weil sie Teil eines Diskursbereichs bildet, dessen Vokabular man schließlich nur verstehen kann, indem man es wiederholt und in diesem Sinne (wenn es Sinn ist) für „bare Münze“ nimmt. Wenn die allgemeine Theorie der Hermeneutik Bestand haben soll, muss sie uns davon überzeugen, dass ihr Appell an eine zweite Naivität und an eine Hermeneutik der Wiederherstellung eine echte Option darstellt zwischen dem Lesen mit erster Naivität einerseits und dem Lesen mit jenem „Verdacht“ andererseits, der die sprachliche „Welt“, die Text und Leser teilen können, als einen bloßen ideologischen oder psychologischen Überbau betrachtet, der auf reale oder wahre Infrastrukturen reduziert werden kann, die kritisch oder wissenschaftlich angeführt werden müssen.

Ein unverzichtbarer Teil oder eine Annahme der Theorie, insbesondere bei der Erklärung der Möglichkeit des Lesens mit zweiter Naivität, ist, dass es eine Koinzidenz, eine „Verschmelzung der Horizonte“, wie H.-G. Gadamer formulierte, zwischen der fremden, fernen, in gewissem Sinne sogar zeitlosen Welt des Textes, die von seinem zeitlichen Ursprung losgelöst

Ereignisses oder einer Offenbarung zu verwandeln (vgl. ebd., S. 106), dann ist Tracys späteres Werk *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism* (New York: Crossroad, 1981), Teil II, Kap. 6 und 7, dazu neigt, das Gleichgewicht wiederherzustellen und „Jesus“ als das unübertreffliche askriptive Subjekt der Erzählungen zu betonen, die das „Christusereignis“ als ein Ereignis „von Gott“ offenbaren und verkünden. Da dieses Ereignis qua Ereignis jedoch immer eine „gegenwärtige Erfahrung“ sein muss, beginnt die Bewegung hin zu einer universellen Bedeutsamkeit als Referent der Erzählungen und damit zum allegorischen Gebrauch von „Jesus“ gleich wieder (vgl. ebd., S. 234, passim). Es ist keineswegs klar, ob Tracys hermeneutisches Verfahren es schafft, diese beiden gleichzeitigen Referenten zu koordinieren, aber klar ist, dass, wenn ihre Koordinierung tatsächlich ein Problem ist und als Ergebnis der eine zum Hauptreferenten und der andere zu seinem Satelliten wird, es die Tendenz zur Allegorisierung ist, die Tracys wohlwollendes Nicken erhält.

ist, und dem gegenwärtigen Leser, der, obwohl er zweifellos Teil seiner Welt ist, auch das transzendente Subjekt dazu ist. Diese Position ist eine starke Revision der „romantischen“ Hermeneutik Schleiermachers, für den das „Verstehen“ ein direkter Dialog zwischen dem Leser und dem Geist des Autors war, der in der Sprache des Autors präsent ist. „Wenn“, schreibt Paul Ricoeur,

wenn wir die Sprache der romantischen Hermeneutik beibehalten, wenn sie von der Überwindung der Distanz spricht, ... von der Aneignung dessen, was fern, anders, fremd war, wird dies um den Preis eines wichtigen Korrektivs geschehen. Das, was wir uns zu eigen machen, ... ist keine fremde Erfahrung, sondern die Macht der Offenlegung einer Welt, die die Referenz des Textes darstellt. Die Verbindung zwischen Offenlegung und Aneignung ist meines Erachtens der Eckpfeiler einer Hermeneutik, die den Anspruch erheben könnte, sowohl die Unzulänglichkeiten des Historismus zu überwinden als auch der ursprünglichen Intention von Schleiermachers Hermeneutik treu zu bleiben. Einen Autor besser zu verstehen, als er sich selbst verstehen konnte, bedeutet, die Kraft der Offenbarung zu entfalten, die in seinem Diskurs über den begrenzten Horizont seiner eigenen existentiellen Situation hinaus enthalten ist.¹⁷

Die Sprache, die in dieser Theorie verwendet wird, um die Verbindung zwischen „Offenbarung“ und „Verstehen“ aufzuzeigen, hat immer eine starke Komponente, die an die Erfahrung der „Geschichtlichkeit“ oder des Zeitbewusstseins appelliert, und die Dimension der Verbindung ist immer die der Gegenwart, die zwischen Vergangenheit und Zukunft steht. Appelle an synchrone Verbindungen oder an räumliche Metaphern sind in der Sprache dieser Theorie entweder sekundär oder diachron beabsichtigt, so dass (z.B.) „Gegenwart“ das Antonym von „Vergangenheit“ ist und nicht entweder das Synonym von „nah“ oder das Antonym von „fern“. Die Begriffe „Distanz“ und „Distanzierung“ haben in der Theorie einen eindeutig diachronen Klang. In Fällen wie der Interpretation der neutestamentlichen Erzählungen ist diese zeitliche Perspektive in der Tat sehr deutlich. Ihre „Bedeutung“, so haben wir festgestellt, wird dem Verstand „dargestellt“. Es gibt kein angemessenes Verständnis von Texten aus der Vergangenheit, die von ihrer ursprünglichen Verankerung „entfernt“ oder gelöst sind, außer nach dem Modell (oder besser gesagt, mehr als dem Modell) eines zeitlich gegenwärtigen Ereignisses, eines Ereignisses im oder des zeitgenössischen Bewusstseins.

Warum diese absolute Zentralität der Verbindung zwischen der Offenbarung durch den Text und der Welt, auf die er sich bezieht, und dem zeitlich gegenwärtigen Ereignis des Verstehens? Zweifellos gibt es viele Gründe, aber einer der wichtigsten ist sicherlich einfach eine Reihe von konzeptionellen Bedürfnissen: Der Text muss auf eine (in der Regel diachrone) Welt verweisen oder sie erschließen, wenn er nicht nur als Instanz eines intern verbundenen allgemeinen semiotischen Systems oder Codes fungieren soll, in dem der spezifische sprachliche Inhalt oder die Botschaft („parole“ im Gegensatz zu „langue“, in Saussures berühmter Formel) nicht mehr als ein triviales Oberflächenphänomen ist. Darüber hinaus *muss* der Text eine Welt eröffnen, die unabhängig von der kulturellen Herkunft des Textes und jeder anderen reduktiven Erklärung ist, wenn wir eine Hermeneutik haben wollen, in der das Verstehen eines Textes eine normative und gültige exegetische Interpretation beinhaltet, mit einem Wort eine Hermeneutik für „zweite Naivität (*second naïveté*)“. Man *braucht* schließlich und vor allem einen Text, der sich sowohl zeitlich von seiner Verankerung in einer kulturellen und auktorialen oder existentiellen Vergangenheit entfernt als auch in der Gegenwart wieder in die zeitliche Dimension eintritt, wenn er die Fähigkeit haben soll, ein Verständnis zu informieren,

¹⁷ Paul Ricoeur, *The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text*, in: P. Rabinow und W. M. Sullivan (Hrsg.), *Interpretive Social Science* (Berkeley: University of California Press, 1979), S. 98.

das selbst wesentlich als gegenwärtig charakterisiert ist, mit einem Wort eine Hermeneutik der Wiederherstellung. Und doch darf dieser gegenwärtige Wiedereintritt des Textes nicht eine Funktion oder ein Prädikat des gegenwärtig verstehenden Selbst sein – sonst ist es eine illusorische Selbstprojektion. „Offenlegung“ ist ein Begriff, der diese Bedürfnisse befriedigt: Der Text ist normativ, er transzendiert zwar *ontologisch* das gegenwärtige Verstehen, aber nur so, dass er prinzipiell *hermeneutisch* auf letzteres ausgerichtet ist. Textuelle „Offenlegung“ bedeutet, dass die Sprache des Textes „verweist“, aber sie verweist strikt im Modus der Gegenwartigkeit. Es bedeutet auch, dass die Sprache, insbesondere die metaphorische Sprache, kreativ verweist, ohne das zu schaffen, worauf sie verweist. Die „Offenlegung“ antwortet auf die Notwendigkeit und die Realität einer echten Konvergenz zur Koinzidenz von referentieller Bedeutung und Verständnis.

Die Sprache des Textes, die eine Welt erschließt, wird gleichzeitig durch sie erschlossen. Diese Gleichzeitigkeit verhindert, dass die Sprache entweder zu einer rein deskriptiven, d.h. fälschlich gegenständlichen („objektivistischen“) Sprache wird oder von einem rein „subjektivistischen“ und sich selbst projizierenden Verstehen vereinnahmt wird. Wir brauchen eine „Offenlegung“, wenn wir eine Hermeneutik haben wollen, die Heideggers Behauptung respektiert, dass die Sprache spricht, weil ihr eine Welt innewohnt, und nicht eine Hermeneutik, die eine sprachliche Replik auf den kartesischen Fehler ist, ein in sich geschlossenes, selbstsicheres Ich des „Verstehens“ von der verstandenen Welt zu trennen. Im Falle unserer hermeneutischen Theorie kann der cartesianische Irrtum nur dann vermieden werden, wenn die Offenbarung, die dieses Bedürfnis nach einer gegenseitigen „Öffnung“ von Text und Welt für das gegenwärtige Verstehen erfüllt, zumindest möglicherweise wahr ist, um die Schlussfolgerung zu vermeiden, dass das Verstehen einfach der Grundstein ist, auf dem es seine eigene Welt schafft, in der es wohnt und die es sich selbst offenbart.

Die Welt, auf die sich der Text bezieht, muss als eine möglicherweise wahre Welt offenbart werden. Die Bedeutung in der Offenlegung hat einen ontologischen Bezug, und es ist nicht klar, ob die Unterscheidung zwischen „möglicher“ und „tatsächlicher“ Wahrheit in der „Bedeutung als Bezug“ sehr scharf ist. In Bezug auf allgemeine oder mögliche Wahrheiten ist die Sache nicht von Bedeutung, sondern nur in einzelnen Fällen, da die „mögliche Wahrheit“ logisch und ontologisch von der Priorität der „tatsächlichen Wahrheit“ abhängig ist. In dieser Hinsicht wie auch in anderen gibt es für die Theorie eine reale Parallele zu den Behauptungen der ostensiven Referenz, die, ob wahr oder falsch in bestimmten Fällen, keinen Sinn machen würde, es sei denn, es gibt eine tatsächliche Klasse von solchen Gegenständen. Ebenso muss der Begriff „textueller Verweis auf eine Welt in der Offenbarung“ im Allgemeinen ontologisch wahr sein, wenn ein bestimmter Fall davon möglich und somit sinnvoll sein soll. Ich gehe davon aus, dass dies impliziert ist, wenn Ricoeur schreibt: „Der Text spricht von einer möglichen Welt und von einer möglichen Art, sich in ihr zu orientieren. Die Dimensionen dieser Welt werden durch den Text in angemessener Weise erschlossen, offengelegt. Die Enthüllung ist für die geschriebene Sprache das Äquivalent der ostensiven Referenz für die gesprochene Sprache.“¹⁸

Hier wird also der Anspruch erhoben, jene Sichtweise wiederherzustellen, nach der Texte prinzipiell normativ oder gültig interpretiert werden können, weil sie sich auf eine wahrhaft mögliche Welt beziehen – eine Welt, die Kermode für entweder unzugänglich durch den Text oder von vornherein illusorisch erklärt hat und die Nietzsche und Derrida, wenn überhaupt, für schlimmer als illusorisch gehalten haben, weil sie nicht mehr als die Frucht eines wünschenswerten Missbrauchs von Texten ist. Weder eine Reihe von begrifflichen Bedürfnissen, die sich aus einem bestimmten Verständnis von Sprache als Zeichensystem ergeben, so die

¹⁸ Ebd.

Kritiker, noch die Bereitstellung einer Reihe von Antworten auf diese Bedürfnisse sind notwendigerweise überzeugend, weil beide, Bedürfnisse und Antworten, zusammenhängen. Man könnte zwar erwarten, dass sie dies tun, weil dies die Art und Weise ist, wie man den Bedarf innerhalb des Systems befriedigt; aber gerade diese Tatsache könnte den Verdacht verstärken, dass es sich um einen Fall von systematischer Taschenspielererei handelt, die zwangsläufig eine eingebaute verbale Lösung für jedes reale oder eingebildete begriffliche Problem hervorbringt. Das System ist eine allumfassende Struktur, in der „Bedeutung und Verständnis“ die grundlegenden, unausweichlichen Begriffe sind, und „Offenbarung“ ist die ebenso unausweichliche, universelle Verbindung zwischen ihnen.

„Offenlegung“ als ein „Ereignis“ im „Verstehen“ ist etwas, von dem viele Menschen bezeugen, dass sie es nicht kennen. Sie sagen, dass dies nicht ihr Modell für das Verstehen ist, zumindest nicht eines, das durchgängig gilt. Die Befürworter der Theorie neigen dazu, einfach zu erwidern, dass dies der Fall ist, unabhängig davon, ob sie verstehen, dass das Verstehen von dieser Art ist oder nicht; und dann wiederholen sie die Theorie in der Hoffnung, dass die Wiederholung das erfahrungsmäßige Korrelat als Echo hervorrufen wird. Und da bleibt die Sackgasse.

Die Dekonstruktion, eine bewusste Subversion dieser wie vieler anderer Theorien, ist nicht identisch mit dem streng anti-hermeneutischen Verfahren des „Verdachts“, mit dem sich die hermeneutischen Theoretiker in scharfer Auseinandersetzung verstanden haben. Die „Meister des Verdachts“ werfen einfach die immanente, direkt passende *Interpretationsstruktur*, die eine textuelle Lektüre der „zweiten Naivität“ stützt, und ersetzen sie stattdessen durch einen unabhängigen und gänzlich externen *Erklärungsrahmen*. Im Gegensatz zu strukturalistischen, freudianischen, marxistischen und anderen Theorien des Verdachts ist die Dekonstruktion jedoch nicht *tout court* „ein moderner Erbe [des] Glaubens, dass die Realität und unsere Erfahrung davon diskontinuierlich sind“. ¹⁹ Die Dekonstruktion ist eher eine immanente Subversion als eine externe, allumfassende reduktionistische Behandlung der phänomenologischen Hermeneutik, ebenso wie sie versucht, dieselbe Beziehung der immanenten Subversion zum Strukturalismus usw. herzustellen. ²⁰ Man kann die Dekonstruktion in der Tat als eine überschwängliche oder verzweifelte (je nach Stimmung) Rettungsaktion sehen, die darauf abzielt, einen linguistischen Humanismus zu befreien, der hoffnungslos gefangen ist zwischen der Skylla der totalen Gefangenschaft in der absoluten Wahrheit und Gewissheit der „Selbst-Präsenz“ und der Charybdis der *antihumanistischen* oder „wissenschaftlichen“ Auflösung dieser vermeintlichen Gewissheit.

Die „Sprache“, sei es als Diskurs oder als Text, wird genau an dem Punkt, an dem philosophische Theoretiker einen Rekurs auf eine enge Beziehung zwischen Metapher und technischem Begriff oder wahrer Bedeutung behaupten, in ihrem eigenen metaphorischen Charakter gefangen und zum Stolpern gebracht. Im Falle der hier diskutierten hermeneutischen Theorie wäre ein Beispiel für einen solchen metaphorischen Gebrauch die Formulierung „Referent“ manifestiert im Grunde den Sinn ‚vor dem Text‘ ²¹, eine Wendung, deren auffallend räumlicher Charakter in einem eigentlich nicht-räumlichen Muster des Gesamtdenkens durch ihren Kontrast zum „Sinn ‚hinter‘ dem Text“ zugleich die Unterscheidung und den Zusammenhang zwischen „Sinn“ und „Referenz“ hervorhebt. Der „Referent“ „vor dem Text“ ist eben jener restaurative „Sinn“ der Lektüre der zweiten Naivität, für den Text und Leser zu einer gemeinsamen referentiellen Welt kommen („jene Art, die Wirklichkeit wahrzunehmen, jene Art, in der

¹⁹ Terry Eagleton, *Literary Theory, An Introduction* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983), S. 108.

²⁰ Vgl. Christopher Morris, *Deconstruction. Theorie und Praxis* (London und New York: Methuen, 1982), S. 31.

²¹ Tracy, *Blessed Rage for Order*, S. 51, *passim*.

Welt zu sein, die der Text dem intelligenten Leser eröffnet“²², die sie bei der kritischen Lektüre des „Sinns hinter dem Text“ nicht teilen können. Der Sinn „vor dem Text“ ist eine zentrierte Sinnwelt, die einem ebenso zentrierten Selbst zugänglich und lebensfähig gemacht wird.

In dem einen Fall („Bedeutung hinter dem Text“) soll die räumliche Metapher die gegenseitige Abwesenheit oder Distanz zwischen semantischem Sinn, realem Referenten und der Welt des Lesers anzeigen. Im Gegensatz dazu soll die andere räumliche Metapher („vor“) die Überwindung dieser Distanz anzeigen, ohne dass es zu einer direkten – entweder naiven oder romantischen – *Verschmelzung* der zuvor distanzierten Partner kommt. Für jemanden wie Derrida ist klar, dass, selbst wenn die eine Metapher („hinter“ dem Text) dem nahe kommt, was von ihr verlangt wird (was nicht selbstverständlich ist), nämlich einen Hinweis auf Distanz oder Abwesenheit, die andere („vor“) einfach durch oppositionelle Affinität mit der ersten bedeutet. Insofern es eine signifikante *begriffliche* Paarung anzeigen soll (Distanz zwischen zwei sprachlichen „Welten“, die bestehen bleibt und doch überwunden wird, die Lesart der zweiten Naivität), dreht es sich einfach im Kreis. Es handelt sich um einen Fall von „Abwesenheit“, die gleichzeitig „Anwesenheit“ sein soll, ein virtuelles Eingeständnis des Fehlers, den die Dekonstruktivisten im Fundament des Gebäudes der traditionellen Beziehung „Signifikant/Signifikat“ sehen. Die natürliche Affinität der zweiten Metapher ist nicht die eines „Signifikanten“ mit einem konsistenten, intelligiblen und normativen „Signifikat“, sondern einfach die eines Signifikanten oder einer Metapher mit einem anderen, früheren: Jede „Bedeutung“, die „vor“ haben kann, wird entlang einer lose verbundenen, potenziell unbestimmten metaphorischen Achse *verschoben*, und in der Zwischenzeit ist sie das, was sie ist, indem sie einfach das verdrängt, wovon sie sich unterscheidet („Bedeutung hinter dem Text“). Es ist diese Verschiebung oder Veräußerung einer signifizierten Welt in die Intertextualität einer unbestimmten Sequenz von Signifikanten – eine zentrale Forderung der Dekonstruktivisten –, die in ihrer Kritik an der phänomenologischen Hermeneutik so treffend ist; die „Welten“, die angeblich „offengelegt“ werden, haben in Wirklichkeit die subversive, dekonstruierende Nichtreferentialität der reinen Metaphorizität eingebaut. Für die Dekonstruktivisten ist die phänomenologische Hermeneutik *malgré lui* eine Feier eben jener nicht-referentiellen Reinheit der textuellen Metaphorik, die sie zu transzendieren versucht. Die zweite Naivität, die weit davon entfernt ist, erklärt und gerechtfertigt zu werden, ist eine Illusion, eine verbale Piourette.

Solche Beispiele für die eingebaute Anfälligkeit der hermeneutischen Theorie für Dekonstruktion sind entscheidend für das kumulative Argument der Dekonstruktivisten, dass die allgemeine Haltung der hermeneutischen Theorie eine ist, für die „Verstehen“ als Selbstpräsenz das unverzichtbare und irreduzible Gegenstück zu textueller „Bedeutung“ als sprachlicher Präsenz ist und umgekehrt. Der Sprache als Signifikant wird durch ihre unmittelbare Beziehung zur Selbstpräsenz Leben oder Geist eingehaucht, und das wiederum ermöglicht es ihr, die Gestalt des Signifikats anzunehmen, das Mittel, durch das sie Bedeutung als Referent oder ontologisch präsente Wahrheit erlangt. Umgekehrt und gleichzeitig ist die „Offenlegung“ die Brücke, über die die Wahrheit als Präsenz reist, um sich der Selbstpräsenz jetzt als Bedeutung zu präsentieren. Für die Dekonstruktivisten ist diese sprachliche Polarität von Selbstpräsenz und Präsenz gleichermaßen endemisch für die hermeneutische Theorie, wenn Sprache als Diskurs verstanden wird und wenn sie als geschriebener Text verstanden wird. Aber genau diese Polarität garantiere den tatsächlichen Vorrang der Sprache vor der Schrift in beiden Versionen der Theorie. Die Unverzichtbarkeit des Verstehens als Selbstpräsenz baut den Begriff der Präsenz unausweichlich in die Sprache ein und konstituiert damit eine Behauptung der Rede und nicht des geschriebenen Textes als der ursprünglichen und natürlichen Form der Sprache und

²² Ebd.

des Textes als einer Deformation der Rede. Was bereits geschrieben ist, ist kein gegenwärtiges Ereignis, wie es das Verstehen des Geschriebenen ist; es muss auf die Ebene des gegenwärtigen kommunikativen Ereignisses gehoben werden, und dadurch wird die Textualität des Textes (in umgekehrter Form) in Sprache zurückverwandelt.

Die dekonstruktive Anfälligkeit dieses in sich geschlossenen Präsenz-Selbst-Präsenz-Schemas zu erkennen, heißt, so sagen uns die Dekonstruktivisten, mit metaphorischer Wucht (oder, für einen Außenstehenden, mit Übertreibung) den drastischen Unterschied zwischen Sprache und Schrift zu erfahren, und zwar – im Gegensatz zur absoluten Verbindung zwischen Sprache als sprachlichem Ursprung und dem Modus der Selbstpräsenz in der hermeneutischen Theorie – die unabhängige Priorität der Schrift gegenüber der Sprache. Allein diese metaphorische und rhetorische Vehemenz reicht aus, um den Abgrund anzudeuten, der sich durch die immanente Subversion der phänomenologischen Theorie der Hermeneutik auftut. Nicht das unerreichbare Ziel einer bestimmten Strategie, sondern die Instabilität und Leere eines ganzen kategorialen Schemas, in dem sich gegenseitig unentbehrliche begriffliche Dispositive gegenseitig stützen – und nichts anderes –, wird von der Dekonstruktion der phänomenologischen Hermeneutik vorgeschlagen. Die Dekonstruktivisten bestreiten einfach die Stabilität der Voraussetzungen der Theorie.

Wenn „Bedeutung“ Abwesenheit und *Differenz* anstelle von Zentriertheit oder Präsenz impliziert, dann ist Selbstpräsenz oder „Verstehen“ – ihr unverzichtbares polares Korrelat in der Theorie – zwangsläufig ebenso hohl. Nicht, dass die Dekonstruktivisten notwendigerweise die „Realität“ des zentrierten Selbstseins oder sogar des erfahrenen Selbstbewusstseins als dessen Grundmodus leugnen würden, wie es die Meister des „Verdachts“ taten. Vielmehr löst sich diese Zutat als Teil einer Art und Weise der Erklärung und Rechtfertigung „interpretierender“ Textlektüre, insbesondere im Modus der zweiten Naivität, einfach auf; wie die „Präsenz“ verwandelt sich die Selbstpräsenz in Abwesenheit, die Abwesenheit der Zentriertheit und ihres „Jetzt“ in Bezug auf Textualität und Intertextualität.

Man kann durchaus skeptisch sein, wenn Derrida und seine Anhänger die *gesamte* westliche Sprachtradition der vermeintlich metaphysischen oder „ontotheologischen“ Priorisierung des „phonozentrischen“ und „logozentrischen“ Diskurses gegenüber Text und Schrift überantworten. Aber die Dekonstruktion liefert ein starkes Argument gegen die fragliche Theorie. In der Tat scheint es manchmal so, als ob die Dekonstruktivisten in ihrem Enthusiasmus, die Philosophie in einen unangenehmen Nebenstatus zu ihrer eigenen Art von literarischer Lektüre zu bringen, glauben, dass die westliche Metaphysik und Sprachphilosophie seit den vorsokratischen Tagen eine große und zusammenhängende Verschwörung war, die von Anfang an darauf abzielte, das Denken von Husserl und Heidegger zu erreichen, mit nur leicht getarnten Umwegen über Platon, das Neue Testament, Rousseau und Saussure, und dass es die Aufgabe der Dekonstruktivisten ist, sie mit Haut und Haaren auszuräuchern. Dabei hat die dekonstruktivistische Assoziation des Christentums (im Gegensatz zum Judentum) mit der Ontotheologie *tout court*, ungeachtet seiner philosophischen Stärken und Schwächen, den Anschein der Übertreibung, wie es bei pauschalen Verallgemeinerungen üblich ist. Das Christentum, vor allem in seinen reformatorisch-protestantischen und nicht in seinen liberalen oder neo-orthodoxen Formen, ist in hohem Maße eine „Religion des Textes“, für die die Textualität der Bibel nicht systematisch oder metaphysisch, sondern nur auf recht informelle Weise mit sprachlicher Bedeutung logozentrischer Art koordiniert wird. Der grammatikalische Literalismus des „ungefallenen“ biblischen Textes, seine textuelle Autonomie und sein Vorrang vor der *viva vox* der Auslegungstradition – all das, was die Reformatoren vorschlugen – mag eine entfernte Ähnlichkeit (zweifellos nicht mehr!) mit der „Textualität“ und der „Intertextualität“ der Dekonstruktivisten haben, die letztere bisher offenbar nicht erkannt haben. Andererseits schließt die Bejahung der Textualität des biblischen Textes eine Selbstdisposition der christlichen

Sprache in anderen Kontexten nicht aus, die der „Ontotheologie“ (vor allem in ihren platonischen und neuplatonischen Versionen) traditionelle und schwere Züge verleiht. Die Integrität der Textualität beinhaltet nicht die systematische Ablehnung der Ontotheologie als eine geeignete Artikulation unter anderen für die christliche Lehrsprache. Mit anderen Worten, ein christlich-theologischer Beobachter wird einer Tendenz zu globalen und begründenden Behauptungen im Namen umfassender Theorien widerstehen wollen, die Dekonstruktivisten in der Praxis, unabhängig von der Theorie, mit anderen Theoretikern zu teilen scheinen.

Ich behaupte nicht, dass die dekonstruktivistische Subversion der phänomenologischen Hermeneutik einen entscheidenden Sieg errungen hat, und ich behaupte auch nicht, dass die Dekonstruktion der ultimative Modus der Literaturtheorie ist (und ich glaube auch nicht, dass Dekonstruktivisten der vernünftigeren Sorte das tun). Darüber hinaus ist es offensichtlich, dass die Dekonstruktion alles andere als eine universelle Hilfe für eine christliche Lektüre der christlichen Schrift ist, auch wenn sie *selektiv* nützlich sein kann, so wie die hermeneutische Theorie in ähnlicher Weise und in bescheidenem Maße angemessen sein kann. (Man denke zum Beispiel an Aspekte der Selbsterfahrung und des Selbstverständnisses im Johannesevangelium, bei deren Lektüre ein phänomenologisches Interpretationsschema eine begrenzte, aber bedeutende Anwendbarkeit haben könnte). Es ist zu bezweifeln, dass irgendein Schema für die Lektüre von Texten, insbesondere von Erzähltexten und noch spezifischer von biblischen Erzähltexten, global und fundiert eingesetzt werden kann, so dass die Lektüre des biblischen Materials einfach eine regionale Instanz des universellen Verfahrens wäre. Der gegenteilige hermeneutische Anspruch ist, wie wir vorhin gesehen haben, schon zweifelhaft genug, wenn man ihn an den Kriterien der Kohärenz und der Angemessenheit in Bezug auf die restaurative oder revidiert-literarische Lektüre neutestamentlicher Erzählungen misst. Nun muss man aber auch hinzufügen, dass ihr Anspruch auf einen adäquaten Status als universelle und grundlegende Theorie, die die restaurative Lektüre der „zweiten Naivität“ rechtfertigt, durch die immanente Subversion ihrer philosophischen in eine metaphorische Wende an entscheidenden Stellen höchst zweifelhaft geworden ist.

Die Bedrohung für die hermeneutische Theorie besteht darin, dass entweder die „zweite Naivität“ kein Konzept ist, sondern einfach ein irreführender Begriff, und dass die restaurative Hermeneutik keine Art des Lesens erklärt oder rechtfertigt, oder dass man, wenn man so etwas behaupten will, besser eine angemessenere Theorie erfinden sollte, um die Behauptung zu stützen. (Sogar ein so globaler, scharfer und vielsagender Kritiker der Dekonstruktion wie John Searle räumt die Relevanz der dekonstruktivistischen Kritik an der Phänomenologie ein, besonders in ihrer Husserlschen Form).²³ Es gibt natürlich noch eine andere Möglichkeit: Man könnte behaupten, dass ein Begriff, der der „zweiten Naivität“ ähnelt (wenn auch nicht notwendigerweise mit ihr isomorph ist), tatsächlich sinnvoll ist, aber nicht, weil er Teil einer allgemeinen Theorie ist oder durch sie gerechtfertigt wird. Aber das ist eine Position, die weder die hermeneutischen Phänomenologen noch die Dekonstruktivisten tolerieren werden.

Eng verwoben mit der Hermeneutik des Sinns und des Verstehens ist eine Position in der modernen liberalen christlichen Theologie, für die eine angemessene theologische Artikulation immer die Frucht einer sorgfältigen Koordination des gegenwärtigen kulturellen Selbstverständnisses, d.h. einer Phänomenologie der zeitgenössischen kulturellen Lebenswelt, mit einer Interpretation des normativen Selbstverständnisses sein muss, das dem Christentum, seinen Quellen, Traditionen und historisch variierenden äußeren Manifestationen innewohnt.²⁴ Eine paradoxe Herausforderung wartet nun auf die Aufmerksamkeit dieser Theologie. Ihre

²³ John Searle, *The World Turned Upside Down*, *The New York Review of Books*, XXX, 16, 27. Oktober 1983, S. 74-79.

²⁴ Vgl. Tracy, *The Analogical Imagination*, S. 340.

Frei - Die „wörtliche Lesung“ der biblischen Erzählung in der christlichen Tradition

Befürworter sind verständlicherweise bestrebt, die gegenwärtige intellektuelle, kulturelle und spirituelle „Situation“ (verstanden als eine Art zusammenhängende, beschreibbare Essenz) in ihrer Besonderheit und in ihrer neuesten Form zu erfassen, da sie vielleicht gerade die Zukunft gestaltet, die unmittelbar vor uns liegt. Daher wird die gegenwärtige Situation häufig als „postmodern“, „postkritisch“, „posttheologisch“ usw. bezeichnet. Man kann durchaus ernsthafte Zweifel an der Weisheit dieses Vorgehens als grundlegende und systematische theologische Strategie hegen. Aber abgesehen von dieser Frage besteht im Kontext unserer Diskussion die Herausforderung für die Verfechter dieser Theologie der Koordination oder Korrelation nun darin, ernsthaft die Möglichkeit in Betracht zu ziehen, dass die gegenwärtige kulturelle Situation unter anderem eine *post-hermeneutische* und nicht mehr eine hermeneutische Situation ist, und ihre hermeneutische Perspektive in Übereinstimmung damit zu gestalten, sowohl um der technischen Glaubwürdigkeit der hermeneutischen Theorie willen als auch im weiteren Sinne der kulturellen Glaubwürdigkeit der Theologie selbst.

Bislang ist diese Herausforderung von den theologischen Verfechtern der Theorie nicht angenommen worden; sie haben keine Notwendigkeit gesehen, ihre Ansichten ernsthaft zu ändern. Bezeichnenderweise erwägen sie die Möglichkeit so mächtiger hochkultureller Symptome wie der Dekonstruktion oder Foucaults Beseitigung der inneren Einheit in der Geschichtsschreibung zugunsten von „Systemen der Zerstreuung“²⁵ sowie vieler anderer grundlegender Orientierungen in Bezug auf die Beziehung zwischen dem Selbst und der Kultur, die sich drastisch von denen unterscheiden, die unter den Rubriken der Phänomenologie vorgeschlagen werden, nur um zu ihren früheren analytischen Ergebnissen zurückzukehren. So oder so bleibt die normative Permanenz einzigartiger, irreduzierbarer und geteilter innerer Erfahrung die grundlegende Zutat in jeder kulturellen Lebenswelt, die sie entdecken. Die Darstellungen, die andere Optionen bieten, mögen vorübergehende Unterbrechungen in diesem Blickfeld sein, aber sie sind niemals potentielle Grundstörer oder immanente Bedrohungen dieser bemerkenswert sicheren Auffassung von der Kompatibilität des Selbstverständnisses mit einer Analyse scheinbar jeder gegenwärtigen kulturellen Situation. Am Ende werden drastische „andere“ Optionen in der Regel zu kooptierten Illustrationen der Notwendigkeit der phänomenologischen Agenda und ihrer immerwährenden Entdeckungen trotz ihrer selbst.

So wie in der hermeneutischen und phänomenologischen Theorie das „Verstehen“ als ein Ereignis der Selbstpräsenz eine grundsätzlich unhinterfragte Kategorie bleibt und eine kulturelle Welt immer ein bestimmtes kollektives Verstehen ist, so bleibt in der kulturtheologischen Version der Theorie die religiöse Erfahrung oder etwas Ähnliches eine gelassen gesicherte Kategorie mit einem immer passenden, immer verfügbaren kulturellen Korrelat in jeder Situation, auch in der posthermeneutischen oder postreligiösen. Um es mit den Worten von David Tracy zu sagen: „Wir müssen den Sinn des Unheimlichen – den postreligiösen, religiösen Sinn unserer Situation – am Leben erhalten“.²⁶ Er scheint nie wirklich in Frage gestanden zu haben.

III. Aussichten für den wörtlichen Sinn (literal sense)

Wie sieht es mit der Zukunft der „wörtlichen Lesung“ aus? Je weniger sie in der Theorie verstrickt ist und je fester sie nicht in einer narrativen (literarischen) Tradition, sondern in ihrem primären und ursprünglichen Kontext verwurzelt ist, d. h. in der „Regel“ einer religiösen Gemeinschaft für eine getreue Lektüre, desto deutlicher wird sie wahrscheinlich in Erscheinung treten und desto stärker, aber auch flexibler und geschmeidiger wird sie wahrscheinlich sein.

²⁵ Michel Foucault, *Die Archäologie des Wissens*, Harper Torchbook, 1972, S. 37f.

²⁶ Tracy, *The Analogical Imagination*, S. 362. Zu Tracys Ausführungen über Derrida vgl. ebd., S. 117ff., 220ff. (Anm. 17), 361ff., passim.

Aus dieser Perspektive ist eine Theorie, die sich darauf beschränkt, zu beschreiben, wie und in welchem spezifischen Kontext eine bestimmte Art des Lesens funktioniert, eine Verbesserung gegenüber der Art von theoretischen Bemühungen, die versuchen, ihre Möglichkeit im Allgemeinen zu rechtfertigen.

Die hermeneutische Theorie gehört offensichtlich zur letzteren Art, aber auch jene Argumente für und gegen die historische Faktizität der (vielleicht!) geschichtsähnlichen oder wörtlichen und (vielleicht!) historischen Erzählungen der Bibel, die seit dem 18. Jahrhundert so viel religiöse und wissenschaftliche Hitze erzeugt haben. Jahrhundert so viel religiöse und wissenschaftliche Aufregung verursacht haben. Als Argumente mit Anspruch auf Allgemeingültigkeit wurden sie in der Regel auf beiden Seiten von der Annahme geleitet, dass „Bedeutung“ mit „möglicher Wahrheit“ identisch ist und dass, wenn eine Geschichte zur Gattung der geschichtsähnlichen oder „realistischen“ Erzählung gehört, ihre Bedeutung *qua* möglicher Wahrheit zu der Klasse gehört, die „Faktizität“ genannt wird. Der notwendige Umkehrschluss ist, dass Geschichten, die nicht nach diesem Kriterium beurteilt werden können, letztlich nicht realistisch sind, sondern zu einem anderen Genre gehören und daher eine andere Art von Wahrheitsanspruch erheben. (Dies ist schließlich der springende Punkt bei der Lektüre des Neuen Testaments durch die Vertreter der „zweiten Naivität“ der „restaurativen“ Hermeneutik. In ihrer Lesart „enthüllt“ die „Geschichtlichkeit“ des menschlichen Wesens und der menschlichen Erzählungen die Wahrheit und Wirklichkeit einer sekundären und transzendenten Welt, die sich völlig von der narrativen Beschreibung unterscheidet und letztere stattdessen in eine Metapher verwandelt. Daher ziehen sie in den synoptischen Evangelien den metaphorischen und enthüllenden Charakter der Gleichnisse dem realistischen, buchstäblich beschreibenden Charakter der Passions- und Auferstehungserzählungen vor).

Ein neuerer Vorschlag in der Diskussion über die gegenseitige Beeinflussung von realistischer Erzählung und historischer Tatsachenbehauptung in Bezug auf biblische Erzählungen, insbesondere die synoptischen Evangelien, stellt einen Übergang von einer leistungsstarken zu einer weniger ehrgeizigen Art der allgemeinen Theoriebildung dar. Sie geht davon aus, dass die Geschichten der Evangelien wie auch große Teile der alttestamentlichen Erzählungen in der Tat „realistisch“ sind, dass aber die Frage, ob sie Tatsachenbehauptungen oder andere Arten von Wahrheitsansprüchen aufstellen oder nicht, nicht in den Bereich der hermeneutischen Untersuchung fällt. „Bedeutung“ ist in dieser Sichtweise logisch von „Wahrheit“ zu unterscheiden, selbst wenn die beiden eine so starke familiäre Ähnlichkeit aufweisen, wie es die Bezeichnungen „geschichtsähnlich“ und „historisch“ implizieren. Die Faktizität oder Nicht-Faktizität zumindest einiger dieser Erzählungen, die zweifellos in einem größeren religiösen oder noch allgemeineren Kontext von Bedeutung ist, ist ein anderes Argument als die Frage nach ihrer Bedeutung.²⁷

Zwei miteinander zusammenhängende Annahmen werden impliziert, wenn dieser Schritt als Teil eines Plädoyers für eine realistische oder wörtliche (wie auch figurale) Lesart gemacht wird. Erstens wird die Frage aufgeschoben, ob „Wahrheit“ eine allgemeine Klasse ist (über spezifische wahre Dinge hinaus), zu der alle vernünftigen Menschen den gleichen Zugang haben, als eine Reihe von richtigen Schlussfolgerungen, die aus glaubwürdigen Gründen gezogen werden, durch rationale Verfahren, die allen gemeinsam sind (außer dass, im Gegensatz zu mir, noch nicht jeder die richtige Vernunft gefunden hat). Aber zweitens *kann* man behaupten, dass „Bedeutung“ im Gegensatz zu „Wahrheit“ eine solche allgemeine Klasse ist, die allen vernünftigen Menschen, die Gattung, Art und Einzelfall richtig zu verknüpfen wissen, gleichermaßen zugänglich ist. Man beruft sich zunächst auf eine qualitativ unterschiedliche

²⁷ Diese Position wird vom Autor in *The Eclipse of Biblical Narrative* (New Haven: Yale University Press, 1974) angedeutet und in *The Identity of Jesus Christ* (Philadelphia: Fortress Press, 1975) explizit gemacht.

Gattung von Texten (und Bedeutungen), die „literarisch“ genannt wird, und argumentiert dann sowohl historisch als auch prinzipiell, dass es innerhalb dieser Gattung eine Art gibt, die „realistische Erzählung“ genannt wird und die sich von z.B. der Romanze oder dem Heldenepos deutlich unterscheidet. Zu dieser Gattung soll die biblische Erzählung gehören, ja sie wird oft als ihr Original und Paradigma bezeichnet.²⁸

Die Ähnlichkeit dieser Sichtweise mit dem angloamerikanischen „New Criticism“ ist offensichtlich und wurde schon oft hervorgehoben. Beide behaupten, dass der Text eine eigene normative und reine „Sinn“-Welt ist, die unabhängig von jeglichem Sachbezug und unabhängig von der Intention des Autors oder der Rezeption durch den Leser mit der Autorität einer selbstverständlichen Verständlichkeit für sich selbst steht. Die „Interpretation“ des Lesers kann, ja muss minimal, wiederholend und formal sein, so dass schon der Begriff „Interpretation“ irreführend hoch gegriffen ist. „Kritik“ ist ein weitaus passenderer Begriff, weil er zurückhaltender ist und den Text unantastbar lässt, indem er sich auf die Analyse zweiter Ordnung beschränkt, vor allem auf die formalen Stilmittel, die den „literarischen“ Teil des Textes ausmachen. Im Fall des „realistischen“ Romans sind dies Mittel wie die zeitliche Strukturierung, die irreduzible Interaktion von Figur und Handlung, der gewöhnliche oder „gemischte“ und nicht der gehobene Stil und so weiter. Diese Mittel gehören zum Wesen des Textes und zu seiner Qualität als sprachliches Sakrament, das untrennbar mit der Welt verbunden ist, die es darstellt (und nicht nur repräsentiert), aber auch das Mittel ist, mit dem diese Welt dem Leser vermittelt wird, so dass er sie ohne großen eigenen „kreativen“ Beitrag verstehen kann.

Diese Sichtweise ist weniger leistungsfähig als die hermeneutische Theorie, nicht nur, weil sie sich auf die „Bedeutung“ beschränkt, die sich logisch von der „Wahrheit“ unterscheidet, sondern auch, weil die formalen Merkmale des realistischen Erzählens, über die sie verallgemeinert, oft eher implizit als explizit sind, so dass sie eher in Textbeispielen *gezeigt* als in abstrakten Begriffen *erklärt* werden müssen. Aber auch wenn sie weniger leistungsfähig ist, bleibt sie eine allgemeine Theorie: Die Evangelien Erzählungen „bedeuten“ realistisch, weil das die allgemeine literarische Klasse ist, zu der sie gehören. Aber gerade in Bezug auf die verallgemeinernde Angemessenheit hat diese Theorie gravierende Schwächen. Erstens ist die Behauptung der Selbstsubsistenz oder Selbstreferenzialität des Textes abseits jeder wahren Welt so künstlich wie sie (vielleicht!) logisch vorteilhaft sein mag: Darüber hinaus wird diese Ansicht in der Regel nicht konsequent vertreten, denn die New Critics argumentieren nicht nur für die Integrität, sondern auch für die Wahrheit ihres Ansatzes, wenn sie von gegenteiligen reduktionistischen Ansichten wie dem Historismus, dem Strukturalismus oder der Dekonstruktion angegriffen werden. Trotz ihrer antiphilosophischen oder nicht-philosophischen Ausrichtung vertreten viele von ihnen eine Theorie einer rein ästhetischen Art von Wahrheit in der Literatur. Zweitens ist es ebenso künstlich und zweifelhaft, ein rein äußeres Verhältnis von Text und Lektüre zu behaupten, das die wechselseitige Verflechtung von Interpretation und Textbedeutung (im Sinne der hermeneutischen Theoretiker) oder von Lektüre und Textualität des Textes (im Sinne der Dekonstruktivisten) außer Acht lässt. Wenn eine Erzählung oder ein Gedicht „nicht bedeuten, sondern sein“ soll, kommt der Verzicht auf die Paraphrase als geeignetes Mittel zur Verwirklichung dieses Ideals einer Inthronisierung der verbalen Wiederholung als höchste Form des Verstehens gleich.

Kurz gesagt, die weniger leistungsfähige allgemeine Theorie, die die wörtliche oder realistische Lesart der Evangelien aufrechterhält, kann genauso gefährlich sein wie ihr majestätischer und präventiöser hermeneutischer Vetter. Es gibt noch ein größeres Problem mit der bescheidenen Sichtweise. Die Ähnlichkeit des *New Criticism* mit der christlichen Theologie

²⁸ Die klassische Erklärung für diesen Fall ist Erich Auerbach, *Mimesis. The Representation of Reality in Western Literature* (Princeton: Princeton University Press, 1953).

(insbesondere mit den aristotelischen Formen dieser Theologie) und seine teilweise Ableitung von ihr ist oft und zu Recht hervorgehoben worden. Dem Text den Status einer vollständigen und autoritativen Verkörperung der „Wahrheit“ im „Sinn“ zu verleihen, so dass er rein und objektiv selbstreferentiell ist, ist ein literarisches Äquivalent zum christlichen Dogma von Jesus Christus als fleischgewordenem Sohn Gottes, dem göttlichen Wort, das eins ist mit der leiblichen Person, die es annimmt. Es handelt sich hier um eine allgemeine Theorie über Texte, deren paradigmatischer Fall nicht nur in erster Linie nicht textuell ist, sondern, was noch wichtiger ist, selbst die *Grundlage* und nicht nur eine *Instanz* des Bedeutungsumfangs und der Kohäsion von Bedeutung und Wahrheit ist, in Bezug auf die sie artikuliert wird. In der christlichen Tradition war immer klar, dass die Bejahung der Wahrheit eines Dogmas wie das der Inkarnation durch den Glauben und nicht durch rationale Beweise erfolgen muss. Weniger offensichtlich, aber ebenso wahr ist, dass, wenn das Dogma konsequent vertreten werden soll, seine eigentliche *Bedeutung*, d.h. seine logische wie ontologische Denkbarkeit, eine Sache des Glaubens und damit der Vernunft ist, und zwar strikt im Modus des Glaubens, der nach Verständnis strebt. Nehmen wir an, dass eine partielle, aber passende Umschreibung der Evangeliengeschichten zweiter Ordnung unter den allgemeinen und unterschiedlichen ontologischen Kategorien der unendlichen oder göttlichen und endlichen oder menschlichen „Naturen“ vorgenommen werden kann (und es gibt keinen Grund zu der Annahme, dass diese Kategorien für das, was man treffend, wenn auch bescheiden, als „Interpretation“ des Dogmas bezeichnen kann, schlechter oder besser sind als eine Reihe anderer): Die implizite Regel des religiösen Gebrauchs oder die „Glaubensregel“, nach der dies geschehen soll, besteht darin, dass die Vorstellbarkeit der Einheit der beiden Kategorien in der persönlichen Zuschreibung, ohne ihre Unterscheidbarkeit *qua* Kategorien zu beeinträchtigen, von der *Fakt* dieser Einheit abhängt. Umgekehrt ist also zu bestreiten, dass die Tatsache logisch von der Denkbarkeit der Einheit der Kategorien abhängig ist. Alle deskriptiven Bemühungen, didaktisch oder abstrakt zu zeigen, anstatt narrativ zu wiederholen, *wie* die Einheit so beschaffen ist, dass sie die Unterscheidung der Kategorien nicht beeinträchtigt, oder wie sie von Natur aus für die Vereinigung geeignet sind, werden scheitern oder, eine bessere Alternative, unvollständig bleiben. Die „Regel“ für die Behauptung des Dogmas und den Einsatz der Kategorien in diesem Prozess wird daher immer einen reservierten oder negativen Charakter haben: In der angemessenen philosophischen Artikulation des Dogmas darf nichts gesagt werden, was den berechtigten Vorrang der Kohärenz der Kategorien in der einheitlichen personalen Zuschreibung gegenüber ihrer bleibenden logischen Unterscheidbarkeit gefährden würde. Diese Zurückhaltung hat zur Folge, dass die vollständige, *positive Erklärung* des rationalen Status der Regel zwar keineswegs ein unangemessenes Ziel ist, aber auf eine andere Bedingung als unsere gegenwärtige Endlichkeit warten muss. Für den Moment ist der im Dogma artikulierte Glaube unter dieser Annahme in der Tat nicht irrational, „paradox“ oder „fideistisch“, sondern eher rational und doch fragmentarisch. Die formale Erklärung der Logik des Dogmas ist von einer (bescheidenen) transzendentalen Art.

Die Ironie des *New Criticism* (und es ist nicht der erste Fall dieser Art) besteht darin, dass er diesen spezifischen Fall und diese Regel nimmt und sie stattdessen in eine allgemeine Theorie der Bedeutung, der Literatur und sogar der Kultur verwandelt. Losgelöst vom Original, das der eigentliche, unverzichtbare Grund und Gegenstand seiner Bedeutung ist, wird die spezifische Regel stattdessen in ihr Gegenteil verkehrt, in ein Schema, das eine ganze Klasse allgemeiner Bedeutungskonstruktionen umfasst, von einer christlichen Kultur (in den religiös-imperialistischen und mehr als nur leicht phantasierenden Visionen von T. S. Eliots kulturtheologischen Schriften) bis zu Literaturgattungen. Sie alle werden „inkarnatorisch“ oder „sakramental“ verstanden. Infolgedessen ist das Original dieses Ableitungsprozesses, die Lehre von der Inkarnation des Wortes Gottes in der Person und dem Schicksal Jesu von Nazareth, nun zu einem optionalen Mitglied innerhalb der allgemeinen Klasse geworden, an das diejenigen, die sich der Klasse anschließen, glauben können oder nicht.

Es mag eine Klasse namens „realistische Erzählung“ geben oder auch nicht, aber sie als eine allgemeine Kategorie zu betrachten, von der die synoptischen Erzählungen der Evangelien und ihre teilweise Umschreibung zweiter Ordnung in der Lehre von der Menschwerdung eine abhängige Instanz sind, bedeutet zunächst, den Karren vor das Pferd zu spannen und dann die Leinen zu kappen und zu behaupten, das Fahrzeug sei selbstfahrend. Der realistische Roman, in dem sich Geschichtlichkeit und Geschichte in gegenseitiger Verwirrung über ihren Realitätsstatus und ihr Verhältnis zueinander gegenseitig bedrohen (so dass Balzac behaupten konnte, seine Romane seien wahre Geschichte, während Truman Capote für seine Berichte über eine Reihe grausamer Morde im ländlichen Kansas eine Kategorie namens „nonfictional novel“ erfinden konnte), ist, aus der Perspektive der Glaubensregel und ihrer interpretativen Verwendung in der christlichen Tradition nichts anderes als eine angemessene, wenn auch rätselhafte und unvollständige Analogie oder ein „Typus“ ihres „Anti-Typus“, der Kohärenz zwischen der sprachlichen oder erzählerischen und der realen Welt, die in den Geschichten der Evangelien wiedergegeben wird. In dieser Tradition wird die askriptive Wörtlichkeit der Geschichte, die Geschichtsgleichheit (*history-likeness*), wenn man so will, des singulären Akteurs, der die Einheit von menschlicher Endlichkeit und göttlicher Unendlichkeit verkörpert, Jesus von Nazareth, selbst als Grund, Garantie und Vermittlung der Wahrheit des dargestellten Geschehens, seiner *Historizität*, wenn man so will, angesehen – wenn man denn im Gefolge der Aufklärung diese Kategorien der beschreibenden Bedeutung und der referenziellen Wahrheit verwenden will. Die sprachliche, textuelle Welt ist in diesem Fall nicht nur die *notwendige*, sondern auch die *hinreichende* Grundlage für die Orientierung in der realen Welt, so der christliche Anspruch an diese Erzählung und nur an diese Erzählung. Dies ist kaum die Art von Behauptung, die man zu einer Instanz einer allgemeinen Klasse machen möchte, weder in der Geschichtstheorie noch in der Theorie des Romans, selbst wenn es sich um ein Gegenbild handelt, das einer Vielzahl von unvollkommenen, partiellen Typen dient.

Was auch immer man von der hermeneutischen Theorie der Phänomenologen halten mag, sie *ist* eine allgemeine Theorie; unter ihrer Schirmherrschaft verschwindet jedoch die wörtliche Lesart der Evangelienberichte, sowohl weil die Theorie sie in ihrer Anwendung in die Inkohärenz und aus der Existenz revidiert, als auch weil die Theorie *qua* Theorie ihren Anspruch auf die Verfügbarkeit der revidierenden Literalität einer „zweiten Naivität“ nicht überzeugend einlösen kann. Was den *New Criticism* betrifft, so ist eine wörtliche Lesung der Evangelien unter seinen Auspizien angemessen, aber nur, weil und insofern es sich tatsächlich um ein verkapptes christliches Verständnis der Evangelien handelt und nicht um eine Lesung im Rahmen einer allgemeinen Theorie, nicht einmal einer niedrigeren Bedeutungstheorie als dem allgemeinen hermeneutischen Schema.

Der *sensus literalis* ist kein Beispiel für eine erklärende Bedeutungstheorie, die sich mit dem Status und der Möglichkeit eines bestimmten Falles unter ihrer Schirmherrschaft befasst, sondern eine Lektüre, von der man zunächst sagen muss, dass sie die allgemeinen Kategorien, die sie mit anderen Lektüren teilt – und die sie in der Tat teilen muss –, beherrscht und zu ihren eigenen Zwecken verbiegt (z. B. „Bedeutung“, „Wahrheit“ sowie deren Beziehung). Es ist eine fallspezifische Lektüre, die anderswo reduzierte Entsprechungen finden kann oder auch nicht. Zweitens ist sie nicht nur fallspezifisch, sondern gehört als solche in erster Linie in den Kontext einer soziolinguistischen Gemeinschaft, d. h. der spezifischen Religion, zu der sie gehört, und nicht in ein literarisches Ambiente. Beide Überlegungen bedeuten, dass wir unseren theoretischen Blick noch weiter auf die Ebene der bloßen Beschreibung und nicht der Erklärung senken, auf die spezifische Gruppe von Texten und den spezifischsten Kontext, statt auf eine allgemeine Klasse von Texten („realistische Erzählung“) und den allgemeinsten Kontext („menschliche Erfahrung“).

Diese Übung in Selbstbeschränkung sollte trotz der Komplexität der bisherigen Ausführungen

nicht schwer zu erklären sein. Sie schließt auch nicht aus, die Tatsache oder den Charakter möglicher Wahrheitsansprüche zu untersuchen, die mit der wörtlichen Lesung der Evangelien verbunden sind. Es ist lediglich eine Anerkennung des unausweichlich mehrdeutigen oder problematischen *philosophischen* Status solcher Behauptungen, wenn sie unter der Schirmherrschaft allgemeiner Theorien analysiert werden. Die theoretische Aufgabe, die mit der wörtlichen Lesung der Evangelien Erzählungen vereinbar ist, besteht darin, zu beschreiben, wie und in welchem Kontext sie funktioniert. In dieser Hinsicht brauchen wir nicht viel mehr zu tun, als an den Anfang des Essays zurückzukehren: Etablierte oder „einfache“ Lesarten sind dadurch gerechtfertigt, dass sie mit den Regeln einer Religionsgemeinschaft für die Lektüre ihres heiligen Textes übereinstimmen. Es ist bestenfalls fraglich, ob sie unter anderen Umständen gerechtfertigt sind, es sei denn, sie sind recht provisorisch: Theorien des realistischen Erzählens zum Beispiel sind wahrscheinlich nicht sehr plausibel, es sei denn in Verbindung mit einem informellen kulturellen Konsens, dass bestimmte Texte den quasi heiligen und objektiven literarischen Status von „Klassikern“ haben, die den Kern eines breiteren literarischen „Kanon“ bilden. Die Plausibilitätsstruktur ist in diesem Fall eine literarische Nachahmung der Autoritätsstruktur einer Religionsgemeinschaft; sie beruht auf einer Tradition, die durch gemeinschaftliche, in der Regel professionelle Instanzen gestützt wird, die befugt sind, den Konsens darüber zu artikulieren, was in den Kanon aufgenommen werden soll und was innerhalb dieser privilegierten Gruppe als „Klassiker“ besonders hervorgehoben werden soll. Das Plädoyer von Vertretern der phänomenologischen Hermeneutik, dass der Status eines „Klassikers“ gerechtfertigt sei, wenn ein Werk eine „realisierte Erfahrung des Wesentlichen, des Bleibenden“²⁹ biete, ist kaum mehr als ein stillschweigendes Eingeständnis, dass der vorübergehende kulturelle Konsens bereits am Abklingen ist, und mit ihm die vereinbarten oder „einfachen“ Lesarten. Als Rechtfertigungsargument ist es ein letztes Aufbäumen, egal wie stichhaltig es als Bericht darüber sein mag, wie die Menschen wahrscheinlich Werke erleben werden, die bereits (oder noch) den kulturellen Status von Klassikern haben.

In der Tradition der christlichen Religion und ihres Gemeinschaftslebens hat die Heilige Schrift viele Rollen gespielt; sie war ein Leitfaden für das Leben, eine Inspiration für Herz und Verstand, eine Norm für den Glauben. Die (größtenteils, aber nicht vollständig) informellen Regeln, nach denen sie in der Gemeinschaft gewöhnlich gelesen wurde, waren inmitten vieler Meinungsverschiedenheiten über ihren Inhalt recht flexibel und in der Regel nicht zu eng gefasst. Die *minimale* Übereinkunft über die Lektüre der Heiligen Schrift (im Unterschied zu ihrem Status oder ihrer Reichweite) war die folgende: Erstens darf die christliche Lesart der christlichen Schriften nicht die wörtliche Zuschreibung der Ereignisse, Lehren, persönlichen Eigenschaften und religiösen Attribute, die mit Jesus in den Geschichten, in denen er eine Rolle spielt, sowie in den anderen Schriften des Neuen Testaments, in denen sein Name genannt wird, in Verbindung gebracht werden, an Jesus und nicht an irgendeine andere Person, ein Ereignis, eine Zeit oder eine Idee leugnen. Diese Zuschreibung schließt gewöhnlich auch die indirekte Erwähnung des „Reiches Gottes“ ein, dessen parabolische Verkündigung ihm in den Texten zugeschrieben wird und für das er selbst (in einer Formulierung von Austin Farrer) als „selbst verwirklichtes Gleichnis“ in Wort und Tat angesehen wurde. Zweitens darf keine christliche Lesart die Einheit von Altem und Neuem Testament leugnen oder die Kongruenz (was keineswegs gleichbedeutend ist mit wörtlicher Identität) dieser Einheit mit der askriptiven Wörtlichkeit der Evangelienberichte. Drittens sind alle Lesarten zulässig, die nicht prinzipiell im Widerspruch zu diesen beiden Regeln stehen, und zwei der offensichtlichen Kandidaten wären die verschiedenen Arten von historisch-kritischen und literarischen Lesarten.

Unabhängig davon, ob es in anderen Religionen exakte Parallelen zu dieser Art des geregelten

²⁹ Tracy, Die analoge Vorstellungskraft, S. 108.

Gebrauchs von Schriften zur Erbauung, praktischen Anleitung und Orientierung im Glauben der Mitglieder gibt, ist dies zumindest ein typischer Bestandteil eines erkennbar religiösen Musters.³⁰

In längst vergangenen Zeiten haben Beobachter die Praktiken und Überzeugungen verschiedener „hoher“ Religionen nebeneinander gestellt, um einzelne Punkte wie das Wesen des Göttlichen oder den Charakter des Heils zu vergleichen und gegenüberzustellen. Dieses Vorgehen wurde zu Recht als naiv und hölzern empfunden, weil es die Frage nach den Kriterien für den Vergleich außer Acht ließ. Das Ergebnis der Suche nach Kriterien war eine Flut von Theorien über das Verhältnis der Religion zur menschlichen Natur, zum Charakter der Gesellschaft, zum Verlauf der Menschheitsgeschichte insgesamt (sind Religion und Geschichte evolutionär?) oder zu den spezifischen Gast- oder Wirtskulturen, mit denen bestimmte Religionen verflochten sind (sind Religionen einzigartig und relativ und daher unvergleichbar, weil Kulturen es sind?). Die Stärke der Religionsphänomenologie besteht darin, eine neue Option vorzuschlagen: Es gibt zwar ein irreduzibel selbstidentisches, universelles „Wesen“ der Religion, aber es ist nicht in den empirisch gegebenen Oberflächendaten oder Manifestationen der Religion zu finden – die kulturspezifisch bleiben –, sondern in der Tiefenerfahrung, deren symbolische Formen sie sind. Diese Essenz oder Qualität muss aus ihnen abgeleitet werden, ist ihnen aber logisch voraus. Religion ist präkognitiv, sie ist in der transzendentalen Dimension beheimatet, in der sich das Selbst durch die unverzichtbaren Instrumente der Kultur (Kunst, Ritual, Mythos usw.) begreift. Im Gegensatz zu anderen Auffassungen von Religion ist diese Sichtweise in der Lage, sowohl die Einheit als auch die Vielfalt im Spektrum der Weltreligionen zu würdigen, natürlich immer unter der doppelten Annahme der Priorität der Einheit und ihres transzendentalen oder erfahrungsbezogenen Charakters: Das einheitliche Wesen der Religion zu verstehen ist identisch damit, in einer wie auch immer abgeschwächten Form, religiös zu sein.

Skepsis gegenüber dieser Sichtweise – die Zuweisung eines primordialen Status für das Selbst und seine Erfahrung, die Behauptung einer angeborenen religiösen Kohabitation von Selbst und „Heiligem“ oder „Transzendente“, die mangelnde Überzeugungskraft ihrer hermeneutischen Unternehmungen – muss nicht dazu führen, dass man zu einem Verständnis der Religionen als Produkte entweder identischer Mechanismen in institutionellen Verhaltensmustern oder unterscheidbarer und daher unvergleichbarer Kulturen zurückkehrt. Mit Phänomenologen kann man darin übereinstimmen, dass Religionen (und Kulturen, was das betrifft) persönliche und zwischenmenschliche Aktivitäten sind – wenn auch vielleicht nicht in erster Linie Erfahrungen – und nicht unpersönliche oder überpersönliche Entitäten mit unabhängigen kausalen Kräften, ohne einer stark entwickelten allgemeinen Theorie des Selbst oder des Verstehens in phänomenologischer Weise anzuhängen. Gleichzeitig kann man mit interpretierenden Sozialwissenschaftlern übereinstimmen, die der Meinung sind, dass eine „Kultur“ (einschließlich einer Religion) wie eine Sprache ist, ein mehrstufiges kommunikatives Netzwerk, das den unverzichtbaren Kontext bildet, der es den Menschen ermöglicht, sowohl sich selbst als auch ihre gegenseitigen Beziehungen zu gestalten. Wie im Fall der Phänomenologie in Bezug auf das Selbst, so ist es auch im Fall der Sozialwissenschaft in Bezug auf die Kultur am besten, die verallgemeinernde Tendenz zurückzustellen, die die Theorie von der deskriptiven zur erklärenden Kraft erhebt. (Die „reduktive“ Erklärung von Kulturen und insbesondere von Religionen kann mit einer Interpretation oder Darstellung vom rein deskriptiven Standpunkt aus vereinbar sein oder auch nicht; der Punkt ist, dass es sich um einen Übergang zu einem ganz anderen und verallgemeinernden Stadium der Reflexion handelt. Man muss nur darauf achten, dass die Integrität und Komplexität der Beschreibung beim Übergang nicht verloren geht.

³⁰ Für eine interessante Parallele siehe Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam* (Berlin und New York: Walter de Gruyter, 1980), S. 140ff.

Reduktive Theoretiker oder Meister und Jünger des „Verdachts“ sind in der Regel besser darin, an einem Punkt hinter dem Übergang anzusetzen und zurückzublicken, als den Übergang tatsächlich zu vollziehen oder zu erklären).

Der deskriptive Kontext für den *sensus literalis* ist also die Religion, zu der er gehört, verstanden als ein bestimmter Code, in dem Überzeugungen, Rituale und Verhaltensmuster, Ethos und Narrative, als ein gemeinsames semiotisches System zusammenkommen, und auch als die Gemeinschaft, die dieses System verwendet – abgesehen davon, dass der Begriff („semiotisches System“) in diesem Fall nicht mehr als eine unpassende Metapher ist. Clifford Geertz nennt Kultur ein „gehandeltes Dokument“, und dieser Begriff trifft auch auf Religion zu.³¹ Geertz nennt die theoretischen Bemühungen um eine Beschreibung von Kultur auf niedriger Ebene, die wir auch für Religion bestätigt haben, „dichte Beschreibung“ (unter Verwendung eines Begriffs von Gilbert Ryle). Es handelt sich erstens um die Beschreibung von Details als Teile von „zusammenhängenden Systemen konstruierbarer Zeichen ..., innerhalb derer sie verständlich ... beschrieben werden können“.³² Zweitens ist es eine Beschreibung aus der Sicht des Akteurs, des Teilnehmers oder des Sprachbenutzers, jedoch ohne Mimikry oder Identitätsverwechslung seitens des Interpreten.³³

Diejenigen, die dieser Theorie auf niedriger Ebene folgen, um Religionen als Symbolsysteme zu „platzieren“, sind überzeugt, dass die Beschreibung und kritische Beurteilung einer Religion innerhalb der Religionsgemeinschaft selbst und die externe „dicke“ Beschreibung zwar nicht identisch, aber auch nicht völlig verschieden sind. Ihre Kongruenz erfordert jedoch nicht die aufwendige Synthese einer allgemeineren, erklärenden Theorie – im Gegenteil, sie entzieht sich ihr. Um eine Religion oder eine Kultur zu verstehen, in der man nicht heimisch ist, bedarf es keiner allgemeinen Lehre über den Kern des Menschseins, des Selbstseins und der Grundlagen der intersubjektiven Erfahrung. Natürlich bedarf es der normalen menschlichen Sensibilität und des Respekts. Aber darüber hinaus, um es mit Geertz' Worten auszudrücken:

Was auch immer man für ein genaues Gefühl dafür bekommt, wie seine Informanten „wirklich sind“, kommt ... aus der Fähigkeit, ihre Ausdrucksweisen zu deuten, was ich ihr Symbolsystem nennen würde. ... Die Form und den Druck des Innenlebens der Eingeborenen zu verstehen, ist eher so, als würde man ein Sprichwort verstehen, eine Anspielung auffassen, einen Witz sehen – oder ... ein Gedicht zu lesen – als eine Gemeinschaft zu erreichen.³⁴

Dies ist ein Verstehen ohne „Empathie“ oder „transkulturelle Identifikation mit unseren Subjekten“.³⁵ George Lindbeck hat diesen theoretischen Einsatz auf niedriger Ebene bei der Analyse von Religionen einen „kulturlinguistischen Ansatz“ zum Thema genannt³⁶ und den Begriff „intratextuell“ verwendet, um die Art von Theologie – die „normative Explikation der Bedeutung, die eine Religion für ihre Anhänger hat“ – zu beschreiben, die nicht identisch, sondern kongruent mit ihr ist.³⁷ Die Kongruenz liegt in der Überzeugung, dass

die Bedeutung durch den Gebrauch einer bestimmten Sprache konstituiert wird und

³¹ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973), S. 10.

³² Ebd., S. 13.

³³ Ebd., S. 13, 27.

³⁴ Geertz, *From the Native's Point of View. On the Nature of Anthropological Understanding*, in: P. Rabinow und W. M. Sullivan (Hrsg.), op. cit., S. 240ff.

³⁵ Ebd., S. 226.

³⁶ George A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age* (Philadelphia: Westminster Press, 1984), S. 32ff. Ich möchte diesem Buch und seinem Autor meine tiefe Dankbarkeit bezeugen.

³⁷ Ebd., S. 113.

nicht von ihr zu unterscheiden ist. Der richtige Weg, um zu bestimmen, was „Gott“ bedeutet, besteht also beispielsweise darin, zu untersuchen, wie das Wort in einer Religion funktioniert und dadurch Realität und Erfahrung formt, und nicht darin, zunächst seine präpositionale oder erfahrungsbezogene Bedeutung zu ermitteln und seine Verwendungen entsprechend neu zu interpretieren oder umzuformulieren.³⁸

„Intratextualität“ wird in vielen der „hohen“ Religionen nicht nur in einem erweiterten oder metaphorischen, sondern in einem wörtlichen Sinn verwendet, denn sie sind in unterschiedlichem Maße „Religionen des (oder eines) Buches“. „Sie alle haben einen relativ festen Kanon von Schriften, die sie als exemplarische oder normative Instanzierungen ihrer semiotischen Codes behandeln. Ein Test der Treue ist für alle der Grad der Übereinstimmung der Beschreibungen mit dem semiotischen Universum, das paradigmatisch in den heiligen Schriften kodiert ist.“³⁹

Die Richtung des intratextuellen Interpretationsflusses ist die der Aufnahme des außertextlichen Universums in den Text und nicht die umgekehrte (außertextliche) Richtung. Der Wortsinne ist die paradigmatische Form einer solchen intratextuellen Interpretation im Gebrauch der christlichen Gemeinschaft von ihrer Schrift: Die wörtliche Zuschreibung der mit ihm verbundenen Geschichten an Jesus von Nazareth ist von so weitreichender Bedeutung, dass sie nicht nur als Fokus für die innerkanonische Typologie dient, sondern die außerkanonische Sprache in ihren vielfältigen deskriptiven Verwendungen in einen typologischen Bezug zu diesen Geschichten umformt. Der Grund, warum das intratextuelle Universum dieses christlichen Symbolsystems ein narratives ist, liegt darin, dass eine bestimmte Gruppe von Texten, die zufällig narrativ sind, sogar innerhalb der Schrift primär geworden ist und eine wörtliche Lesart als ihren primären oder „einfachen“ Sinn erhalten hat. Sie sind zum Paradigma für die Auslegung nicht nur dessen geworden, was innerhalb dieses Systems liegt, sondern auch für alles, was außerhalb liegt. Sie bilden das Interpretationsmuster, nach dem die gesamte Wirklichkeit in dieser Religion erfahren und gelesen wird. Nur in einem sekundären oder abgeleiteten Sinn sind sie Bestandteil einer allgemeinen und literarischen Erzähltradition geworden. Letztere ist in der Tat nicht nur ein vorläufiger, sondern ein höchst variabler Kontext für diese Texte; sie ist nicht grundlegend für ihre Bedeutung, und es gibt keinen inneren Grund für die Annahme, dass eine bestimmte allgemeine Theorie für ihre Lektüre in diesem Kontext, sei sie hermeneutisch oder anti-hermeneutisch, den Vorrang haben sollte – einschließlich derjenigen der Neuen Kritik mit ihrer logischen Abhängigkeit von der christlichen Theologie. Ebenso klar ist, dass man einmal mehr das Pferd von hinten aufzäumt – aber diesmal ist der Wagen theologisch und nicht literarisch –, wenn man eine allgemeine und unveräußerliche menschliche Eigenschaft namens „Erzählung“ oder „Narrativität“ konstruiert, innerhalb derer man die Evangelien interpretieren und die Möglichkeit ihrer existentiellen und ontologischen Bedeutung begründen kann. Die Vorstellung, die christliche Theologie gehöre zu einer allgemeinen Klasse der „narrativen Theologie“, ist nicht mehr als ein kleines Irrlicht.

„Bedeutung“ in einem kulturell-sprachlichen und intratextuellen Interpretationsrahmen ist die Fähigkeit, die es dem Ethnographen und dem Eingeborenen ermöglicht, sich in gegenseitigem Respekt zu begegnen; wenn sie zufällig dieselbe Person sind, ist sie die Brücke, über die sie von einem Ufer zum anderen gehen und die Rückreise antreten können; wenn sie Eingeborene aus verschiedenen Stämmen sind, ist sie die gemeinsame Basis, die sich beim Erlernen der Sprache des anderen ergibt, und nicht eine bekannte Voraussetzung für eine solche Begegnung.

³⁸ Ebd., S. 114.

³⁹ Ebd., S. 116.

Um zum Anfang zurückzukehren: Die dritte dieser Aufgaben ist vielleicht die dringlichste für die christliche Auslegung und für die Zukunft ihrer Verwendung des Wortsinns. Denn der nächste Nachbar des Christentums in all seinen verschiedenen Formen ist das Judentum mit seiner eigenen Vielfalt, und sie teilen jene Teile einer gemeinsamen Schrift, die das Christentum vom Judentum usurpiert hat. Die dringlichste Frage aus diesem Blickwinkel ist nicht das Schicksal des Wortsinns im Falle einer neuen, vielleicht fast universellen, geistigen Wahrheit, die auch eine neue wörtliche Lesart darstellen und die christliche Lesart des Neuen Testaments auf einen exoterischen, fleischlichen Status reduzieren würde. Das ist unwahrscheinlich, denn wir haben festgestellt, dass Religionen spezifische Symbolsysteme sind und nicht eine einzige, hochkulturelle Reproduktion der symbolneutralen ewigen „Wahrheit“. Lessings „ewiges Evangelium“ ist ein hehres Ideal, aber seine Aneignung einer Erzählform zum Zwecke der Befürwortung des historischen und religiösen Fortschritts ist keine Verdrängung einer biblischen Erzählung durch eine spätere und bessere; es ist vielmehr der Ersatz einer Geschichtsphilosophie durch ein intratextuelles Interpretationsschema.

Ein weitaus dringlicheres Problem für die christliche Auslegung sind die unvorhersehbaren Folgen, die sich aus dem Erlernen der „Sprache“ der jüdischen Tradition ergeben, einschließlich der jüdischen Entsprechung zur christlichen wörtlichen Lesung. Den Midrasch in seiner ganzen Subtilität und Breite der Möglichkeiten zu entdecken und die *peschat* (den traditionellen Sinn)⁴⁰ zu verstehen, könnte durchaus bedeuten, eine Reihe von Kontakten zu reparieren, die in der Geschichte der Kirche immer wieder geknüpft und unterbrochen wurden, wenn sprachliche und textliche Fragen des Alten Testaments in der innerchristlichen Debatte drängend wurden. Vielleicht ist die Zukunft besser als die Vergangenheit, weil es inzwischen eine liberale Wissenschaft gibt und die Überzeugung, dass die beiden Religionen, auch wenn sie eng miteinander verflochten sind, ganz unterschiedlich sind, jede mit ihrer eigenen Integrität. Die Konvergenz von Unterscheidbarkeit und Angemessenheit zwischen ihnen muss noch entdeckt werden, und die Beachtung des Midrasch und des Wortsinns kann bei der Entdeckung eine wichtige Rolle spielen.

Neben der interreligiösen Bereicherung, die man sich von einer solchen gemeinsamen Untersuchung erhoffen kann, kann der säkulare Gewinn für das Christentum erstaunlich groß sein, auch wenn er streng genommen nebensächlich oder zweitrangig ist. Der protestantische Theologe Friedrich Schleiermacher bezeichnete das Judentum als eine fossile Religion, was zumindest teilweise auf die Abneigung zurückzuführen ist, die viele Denker des Rationalismus, der Romantik und des Idealismus gegenüber dem jüdischen Partikularismus hegten. Und doch ist es heute denkbar, dass dieses „Fossil“ mehr von der Zukunft der Kultur des Westens in sich trägt als das Christentum, und seine traditionellen, partikularistischen Formen sind vielleicht nicht zufällig so. Kulturelle, religiöse und historische Parallelen sind gefährlich und spekulativ. Nichtsdestotrotz kann hier eine Lehre gezogen werden, zumindest dahingehend, dass die Beziehung zwischen Christentum und Judentum – einschließlich der komplexen Fragen des Verhältnisses zwischen ihren Schriften und Schriftauslegungen – eine unverzichtbare Rolle im Prozess der christlichen Wiedergewinnung der eigenen intratextuellen oder Selbstbeschreibung spielen kann. Ob mit oder ohne Hilfe einer solchen Diskussion, die schicksalhafteste Frage für die christliche Selbstbeschreibung ist die der Wiedererlangung ihrer autonomen Berufung als Religion, nachdem sie in ihrer sekundären Berufung, der westlichen Kultur ideologische Kohärenz, Fundament und Stabilität zu verleihen, gescheitert ist. Darüber hinaus könnte jedoch das Beispiel des Judentums in der modernen westlichen Welt ein Leuchtturm für eine neu gegründete christliche Gemeinschaft sein. Man weiß nie, was diese Gemeinschaft dann wieder zu dieser Kultur oder ihren Überresten beitragen könnte, einschließlich ihres

⁴⁰ Vgl. Raphael Loewe, „The 'Plain' Meaning of Scripture in Early Jewish Exegesis“, Papers of the Institute of Jewish Studies in London I (Jerusalem, 1964), S. 140-185, bes. S. 180ff.

politischen Lebens, ihres Strebens nach Gerechtigkeit und Freiheit – und sogar ihrer Literatur. Wenn die Prioritäten richtig gesetzt werden, kann man sich darauf verlassen, dass der Wort-sinn in einem solchen weniger präventösen Unternehmen eine wichtige Rolle spielen wird. Er wird sich dehnen und nicht brechen.

Vorgetragen im März 1983 auf der Konferenz „The Bible and the Narrative Tradition“ abgehalten an der University of California in Santa Barbara.

Quelle: The Bible and the Narrative Tradition, herausgegeben von Frank McConnell (New York: Oxford University Press, 1986), S. 36-77.