

Religion und Fiktion

Bernd Oberdorfer

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Oberdorfer, Bernd. 2018. "Religion und Fiktion." In *Theorien der Literatur: Grundlagen & Perspektiven; Band VII: Literatur und die anderen Künste; eine Ringvorlesung an der Universität Augsburg 2015/2016*, edited by Günter Butzer and Hubert Zapf, 185–201. Tübingen: Francke.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under these conditions:

Deutsches Urheberrecht

Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:

<https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publiz/>



Religion und Fiktion

Bernd Oberdorfer

Religion und Fiktion – das klingt wie die Überschrift zu einem religionskritischen Traktat, der Religion als „Fiktion“, als Einbildung, als Verehrung von etwas (nur) Eingebildetem und daher Nichtexistentem entlarvt. Drastisch hat diese Haltung einmal der Schriftsteller Wolfgang Herrndorf in seinem Blog „Arbeit und Struktur“ zum Ausdruck gebracht, genervt von den Sicherheitsvorkehrungen anlässlich des Besuchs von Papst Benedikt XVI. in Berlin 2011: „Dass eine Gesellschaft es sich leisten kann, eine Millionenstadt einen Tag lang lahmlegen zu lassen durch den Besuch eines Mannes, der eine dem Glauben an den Osterhasen vergleichbare Ideenkonstruktion als für erwachsene Menschen angemessene Weltanschauung betrachtet, [ist] erstaunlich.“¹ Dass der Begriff „Fiktion“ hier nicht fällt, ist bei einem Schriftsteller – dem wir großartige fiktionale (oder gar fiktive?) Texte verdanken – vielleicht wenig verwunderlich. Aber ansonsten ist das klassische religionskritische Instrumentarium vorhanden: Religion erscheint als (bloße) „Ideenkonstruktion“, deren Realitätsgehalt mit dem der Vorstellung von einem allgemein als nichtexistent beurteilten Wesen wie dem Osterhasen „vergleichbar“ ist und die daher einem „erwachsene(n) Menschen“ nicht als „Weltanschauung“ zugemutet werden kann. Wer nicht mehr an den Osterhasen „glauben“ kann, muss konsequenterweise auch Gott verabschieden. Und wer an Gott festhält, kann gleich an den Osterhasen glauben; „erwachsen“ ist er jedenfalls nicht.

Interessant ist, dass Herrndorf von „Weltanschauung“ spricht. Er greift damit einen Begriff auf, der gegen Ende des 19. Jahrhunderts populär wurde zur Bezeichnung umfassender, wertbesetzter Überzeugungen vom Sinn des Lebens und der Bedeutung des Seins überhaupt.² Herrndorf leugnet also nicht, dass es derartige basale Lebensdeutungen geben kann (und er ordnet die Religion zu Recht auf dieser Ebene ein). Er bestreitet nur, dass Religion diese Aufgabe in einer „für erwachsene Menschen angemessenen“ Weise erfüllen kann, weil sie sich eben auf unhaltbare, unbeweisbare Wirklichkeitsannahmen stützt. Wenn Gott und Osterhase keinen Unterschied ausmachen, dann ist eine „Religion für Erwachsene“ (um ein schönes Wort Emmanuel Levinas' aufzugreifen) unmöglich. Seine eigene Weltanschauung spitzt Herrndorf übrigens noch einmal zu: „Ich bin überhaupt kein Atheist. Ich glaube (...) nicht allein nicht an die Existenz eines Gottes in, über oder jenseits dieser Welt, ich glaube oft nicht einmal an diese Welt.“³ In bestimmter Hinsicht sind dann *alle* Existenzbehauptungen Fiktion. Herrndorf nähert sich hier einem Radikalkonstruktivismus Nietzschescher Provenienz. Nicht nur das Jenseits, auch das Diesseits ist „Ideenkonstruktion“.

1 Herrndorf, Wolfgang: *Arbeit und Struktur*, Berlin 2013, S. 250 (Eintrag vom 22. 9. 2011). Herrndorf fügt übrigens hinzu: „Und herzlichen Dank. In hundert Jahren kennt dich kein Mensch mehr, römischer Irrer. Mich schon.“

2 Vgl. knapp Herms, Eilert: Art. „Weltanschauung I. Begriffsgeschichtlich“, in: *RGG*⁴, Bd. 8, 2005, Sp. 1401–1403.

3 Herrndorf, *Arbeit und Struktur*, S. 312 (Eintrag vom 18. 3. 2012).

Herrndorfs Zorn gegen die Religion richtet sich dann also nicht gegen ihren Fiktionscharakter als solchen, sondern dagegen, dass sie ihre Fiktionen mit Existenzversicherungen und Wahrheitsannahmen verbindet. Dass sie, mit anderen Worten, ihren Fiktionscharakter verschleiert. Das teilt sie dann freilich – wie man eben bei Nietzsche nachlesen kann – auch mit der Wissenschaft.⁴

Sieht man jedoch von dieser Radikalposition ab, impliziert eine Religionskritik, die Religion als Fiktion identifiziert, üblicherweise eine negative Beurteilung von Fiktion als etwas „Eingebildetem“, dem kein oder allenfalls ein abgeleiteter ‚Seins-Wert‘ zukommt. Dieses Urteil muss man nicht teilen. Aber noch in der religionskritischen Negation ist etwas Richtiges gesehen: Religion hat es nicht, genauer: nicht nur mit dem Aufweisbaren, bzw. noch genauer: nicht nur mit dem Aufweisbaren *als* Aufweisbaren zu tun. Sondern sie weist über das Aufweisbare hinaus. Sie verweist auf etwas in irgendeinem Sinn Transzendentes.

Damit aber generiert Religion ein grundlegendes Sprachproblem: Wie redet man über das Nicht-Aufweisbare? Das Nicht-Präsentierbare, Unverfügbare, das Abwesende und nur im Modus der Abwesenheit Anwesende, auch das unverfügbar Zukünftige? Wie spricht man über etwas, wenn man sich dabei nicht auf die Wiedergabe von „Tatsachen“ beschränken kann? Dieses Sprachproblem macht Religion in hohem Maße *sprachproduktiv*.

Erschwerend hinzu kommt ein zweites Problem: Zwar verdankt sich für den Gläubigen die Glaubenserkenntnis der Selbsterschließung der als göttlich verehrten Instanz. Aber eben diese Selbsterschließung muss *verständlich* sein. Sie muss als Selbsterschließung („Offenbarung“) Gottes so kommuniziert werden, dass die Unverfügbarkeit (und kategoriale ‚Andersheit‘) dieses Gottes zur Geltung kommt, zugleich aber deutlich wird, wie diese Offenbarung die irdisch-menschliche Wirklichkeit berührt, zu deren Deutung beiträgt, deren Verständnis verändert. Religiöse Sprache ist in dieser Hinsicht im hohen Maße *wirklichkeitsdeutend*, ja sogar *wirklichkeitskonstituierend*. Sie vergegenwärtigt eine Wirklichkeit, deutet und transformiert die gegebene Wirklichkeit damit zugleich, konstituiert sie neu.

Schon aufgrund dieser wenigen Andeutungen ist die Nähe der Religion bzw. der religiösen Sprache zur „schönen“ Literatur mit Händen zu greifen. Auch in der Literatur ist das Verhältnis des Textes zu der in ihm bezeichneten – beschriebenen? gestalteten? erzeugten? – Wirklichkeit problematisch. Literarische Texte sind Produkt der Erfindung, sie sind fiktional, oft sogar im engeren Sinn fiktiv. Aber das bedeutet nicht, dass sie völlig willkürlich wären und überhaupt abgekoppelt wären von der – nennen wir es der Einfachheit halber: vorfindlichen Wirklichkeit. Welchen Wirklichkeitsstatus etwa haben Romanfiguren? Sie sind erfunden; Hans Castorp oder Gesine Cresspahl hat es nie gegeben. Und doch haben ihre Erfinder sich akribisch bemüht, ihnen so etwas wie Existenzwahrscheinlichkeit zu verleihen, d.h. im Wortsinn: den Schein wirklicher Existenz: es *könnte* sie gegeben haben. Uwe Johnson z.B. hat immer behauptet, ihm sei Gesine Cresspahl, die Protagonistin seines erstveröffentlichten Romans *Mutmaßungen über Jakob*, eines Tages in New York „auf der Südseite der 42. Strasse“ (wieder)begegnet⁵ und er habe daraus den

4 Nietzsche deutete den Wahrheitsindex als Mittel zur Durchsetzung von Machtansprüchen: Was als „wahr“ kommuniziert wird, kann schwerer abgewiesen werden. Vgl. Nietzsche, Friedrich: „Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne (1873)“. *Kritische Studienausgabe*. Bd. 1. München 1988. 873–890.

5 Vgl. Johnson, Uwe: *Begleitumstände. Frankfurter Vorlesungen*, Frankfurt a.M. 1980, S. 406: „Am Dienstag der folgenden Woche [sc. im April 1967] sah ich Mrs. Cresspahl auf der Südseite der 42. Strasse auf die Sechste Avenue zugehen.“

(von ihr widerwillig akzeptierten) Auftrag abgeleitet, ihr Leben zu beschreiben. Und er hat mit ingrimmiger Lust darauf hingewiesen, dass ihm dadurch die Gestaltungsfreiheit entzogen sei: Er könne der Biographie ja nicht einfach etwas hinzufügen oder sie nachträglich ändern.⁶ Die erfundene Gestalt gewinnt so gleichsam ein Eigenleben ihrem Erfinder gegenüber.⁷ Aber warum macht man das: eine Person erfinden? Wenn man den Sinn von Literatur nicht auf bloße Unterhaltung und Zeitvertreib reduzieren will (und selbst dann müsste man fragen, warum so viele sich davon unterhalten lassen und das Gefühl haben, sich die Zeit einigermaßen sinnvoll vertrieben zu haben), dann muss man fragen nach Sinn und Funktion der Erzeugung literarischer Fiktion, paradox zugespitzt: nach der „Wahrheit der Dichtung“.

Der naturwissenschaftlich gebildete Schriftsteller Robert Musil ist dieser Frage vor hundert Jahren einmal in einer „Skizze der Erkenntnis des Dichters“⁸ nachgegangen. Biographisch gelesen, gibt Musil in diesem Essay sich selbst Rechenschaft darüber ab, warum ein mit allen Wassern transparenter Methodik gewaschener Naturwissenschaftler wie er sich einer notorisch der Willkür, Phantasterei und Nutzlosigkeit verdächtigen Tätigkeit wie dem Romanschreiben zugewendet hatte. In Musils Worten:

In dem Maße wie das [...] Ansehen der Professoren im Gemeinschaftsleben gestiegen ist, ist das der Dichter gesunken; heute wo der Professorenverstand die höchste praktische Geltung seit Bestehen der Welt erreicht hat, ist der Dichter bei dem gebräuchlichen Namen Literat angelangt, worunter einer verstanden wird, den unerforschte Gebrechen hindern, ein brauchbarer Journalist zu werden.⁹

Musil gibt freilich den Anspruch auf Genauigkeit nicht auf. Er behauptet nur, dass es Bereiche der Wirklichkeit gibt, die mit den Mitteln der Naturwissenschaften nicht angemessen erfasst werden können. Er unterscheidet „ratioide“ von „nicht-ratioiden“ Bereichen und verwendet zur Illustration das Bild eines Rasters, wo zwischen den klaren Linien des Ratioiden sich das unbeschriebene, unübersichtliche Feld des Nicht-Ratioiden ausbreitet, zu dem Musil im weitesten Sinn das Kontingente, Zufällige, Geschichtliche, die Welt der Gefühle etc. rechnet. Musils Hauptwerk *Der Mann ohne Eigenschaften* ist der von vornherein groß angelegte (und im Verlauf ins Riesenhafte gesteigerte) Versuch, den Roman als die angemessene Form zur ‚Vermessung‘ des Nicht-Vermessbaren, zur Erforschung, Darstellung und Gestaltung des dynamischen, komplexen und vieldeutigen Lebens der Seele und der menschlichen Gesellschaft zu erweisen. Der Roman soll also durchaus *Erkenntnis* vermitteln (und verabschiedet mithin den Anspruch auf *Wahrheit* keineswegs), Erkenntnis aber in einem Bereich, für den die Methoden der ‚harten‘ Wissenschaft nicht angemessen sind. Der Roman, mit anderen Worten, ist die adäquate Sprachform für die fluiden Sphären der Seele und des Sozialen. Dass Musil den Roman mit einem den Naturwissenschaften vergleichbaren Wahrheitsanspruch verfasst, geht im Übrigen auch daraus hervor, dass er die

6 Vgl. ebd., S. 450 f. den ironischen Seitenhieb auf einen „interessierten Kollegen, der noch anmerkte, er habe seine Personen in einer indirekten, nichtsdestotrotz einer wirksamen Kontrolle und sei durchaus imstande, etwas ihnen Gegebenes ihnen auch wieder wegzunehmen“, mit dem trockenen Kommentar: „Ja dann.“

7 Vgl. ebd., S. 443: „Damit steht Gesine Cresspahl dem Verfasser unabhängig gegenüber.“

8 Musil, Robert: „Skizze der Erkenntnis des Dichters (1918)“. *Gesammelte Werke in neun Bänden*. Bd. 8: *Essays und Reden*. Hg. Adolf Frisé. Reinbek 1978. 1025–1030.

9 Ebd., S. 1025 f.

Handlung gleichsam als eine Versuchsanordnung konzipiert: Der Protagonist Ulrich nimmt ein Jahr „Urlaub vom Leben“, um in betrachtend-unbeteiligter Distanz zu seiner bisherigen Existenz Klarheit über sich selbst zu gewinnen.

Dass das Projekt einer ‚Vermessung des Nicht-Vermessbaren‘ Bezüge und Strukturparallelen zum Religiösen besitzt, war Musil wohlbewusst. Ulrich und seine wiederentdeckte Zwillingschwester Agathe suchen gemeinsame Erfahrungen des seelischen Aus-sich-Hinausgehens und Miteinander-Einswerdens, die man als immanente Transzendenz-Erfahrungen bestimmen kann, und Musil selbst greift dafür auf Sprachformen der mittelalterlichen Mystik, namentlich bei Meister Eckhart, zurück, spricht freilich programmatisch von „tagheller Mystik“, um zu verdeutlichen, dass es hier nicht um eine Verabschiedung des Rationalen zugunsten einer irrationalen Ekstase geht, sondern um so etwas wie die rationale Kartierung eines bisher von der modernen wissenschaftlichen Vernunft als irrational ausgegrenzten Gebiets.¹⁰ Dass Musil gerade in diesem Teil des Romans stecken blieb, das entsprechende Kapitel „Atemzüge eines Sommertags“¹¹ mehrmals überarbeitete und nie ganz fertigstellte, spricht im Übrigen weniger gegen ihn als für sein Problembewusstsein, arbeitete er sich doch an jener tendenziell aporetischen Paradoxie der rationalen Erfassung des rational nicht Erfassbaren ab, die auch charakteristisch ist für die religiöse Sprache.

Wäre ich Literaturwissenschaftler, so würde (und müsste) ich jetzt noch vertiefende Überlegungen darüber anstellen, warum denn Musil die Form des Fiktionalen oder Fiktiven für das Projekt der Vermessung des Nicht-Vermessbaren wählt. Möglicherweise ist dafür der gerade verwendete, bekanntlich aus der Naturwissenschaft stammende Begriff der „Versuchsanordnung“ hilfreich, der ja besagt, dass für ein Experiment möglichst viele Umweltfaktoren herausgefiltert werden, die die klare Zuordnung von Kausalitäten be- oder verhindern könnten, wobei freilich so viele Faktoren und eine so hohe Komplexität erhalten bleiben müssen, dass das Experiment realitätskompatibel ist. Aber diese Spur müssen andere, Kundigere, weiterverfolgen.

Ich selbst kehre nach diesem ‚Warm-up‘ als Theologe auf vertrautes Gelände zurück und frage im Folgenden unter drei unterschiedlichen Gesichtspunkten nach dem Zusammenhang von Religion und („schöner“, fiktionaler) Literatur.¹² Zuerst will ich unter dem Titel „Religion als Literatur“ den Blick auf den literarischen Charakter elementarer religiöser Texte lenken und nochmals fragen, was dies für die spezifisch religiöse Erkenntnis bedeutet. Zweitens möchte ich dem Zusammenhang von Text und Textauslegung nachgehen und will dabei zum einen zeigen, wie der spezifisch literarische Charakter heiliger Texte zur Entwicklung einer Hermeneutik als Auslegungslehre nötigt („Text und Deutung“), und zum anderen will ich die produktive Spannung erläutern, die zumindest in der christlichen Tradition zwischen der Herausbildung von Theologie als methodisch kontrollierter Wahrheitsreflexion und dem bleibenden literarischen Eigenleben der normativen Ursprungstexte besteht („Text und Begriff“). Drittens schließlich will ich unter der Überschrift „Religion

10 In dieser Hinsicht eine ‚Parallelaktion‘ zu Freuds Psychoanalyse, von der sich Musil freilich (gerade deswegen?!) dezidiert und mit sarkastischer Polemik abgrenzt.

11 Musil, Robert: „Der Mann ohne Eigenschaften“. *Gesammelte Werke in neun Bänden*. Bd. 4: *Der Mann ohne Eigenschaften; Aus dem Nachlaß*. Hg. Adolf Frisé. Reinbek 1978. 1045–1493, hier S. 1232–1239, S. 1240–1249, S. 1306–1337.

12 Dass ich dabei nicht als Religionswissenschaftler, als christlicher, näherhin lutherischer Theologe agiere und von Religion also in einer positionell bestimmten Perspektivierung spreche, sei ausdrücklich erwähnt.

und Literatur“ untersuchen, wie Religion – genauer: wie die narrative Tradition normativer religiöser Texte ihrerseits „schöne“ (nicht notwendig selbst religiöse!) Literatur anregt.

1. Religion als Literatur

Die Überschrift ist nicht ganz präzise. Denn natürlich „ist“ die Religion auch in den sog. „Buchreligionen“ nicht selbst Literatur. Gemeint ist vielmehr, dass Religion im Christentum, aber auch im Judentum und im Islam sich vermittels literarisch geformter Texte kommuniziert, gestaltet, normativ orientiert. Der Inhalt der Religion vermittelt sich über bestimmte, als „heilig“ gekennzeichnete Texte. Die Form der Vermittlung ist dabei dem Inhalt nicht äußerlich. Mit anderen Worten: Wenn Gott sich durch das Medium literarischer Texte erschließt und kenntlich macht, dann sagt dieses Medium etwas aus über Gott selbst.

Nun habe ich gerade die „heiligen“ Texte etwas leichtsinnig, jedenfalls voreilig als „literarisch geformt“ bezeichnet. Dies klingt nach „literarisch stilisiert“ und erweckt den Eindruck einer menschlich-kulturellen Eigenproduktivität, mithin einer Eigenmächtigkeit, die das göttliche Selbstzeugnis, statt es einfach geschehen zu lassen, dem menschlichen Gestaltungswillen unterwirft. Ein Moslem könnte geltend machen, dass die im Koran gesammelten Offenbarungsworte das wortwörtlich wiedergeben, was der Erzengel Gabriel dem Propheten Mohammed mündlich mitgeteilt hat. Wenn man überhaupt von einer literarischen Formung sprechen will, dann müsste man sie in diesem Modell auf Gott selbst als Autor zurückführen.¹³ Von Fiktion könnte und dürfte man dann freilich nicht sprechen: Die Texte sind weder fiktional noch fiktiv, sondern sind ungefilterter, unverfälschter Originalton Gottes.

Der Islam konstatiert für alle heiligen Texte eine einheitliche Entstehungskonstellation: Der Erzengel spricht zu Mohammed, der sich jedes Wort merkt und später einem Schreiber wortgenau diktiert. Das ist im Christentum anders. Die christliche Bibel (und das gilt natürlich auch für die in sie integrierten – im Christentum Altes Testament genannten – heiligen Schriften des Judentums) ist eine Sammlung von Texten höchst unterschiedlicher Herkunft und Entstehungszeit und höchst vielfältiger literarischer Genres. Diese Texte erwecken nicht einmal selbst den Eindruck, auf einheitliche Weise entstanden zu sein. Gewiss gibt es ganze Textkorpora, für deren Entstehung die ‚klassische‘ Konstellation der Offenbarungsweitergabe angegeben ist: besonders eindrücklich die Sinai-Offenbarung, wo Gott dem Mose auf dem Berg Sinai die Gebote diktiert, die dieser dann auf den steinernen Tafeln festhält, aber auch die großen Schriftpropheten wie Jesaja oder Jeremia, von denen eine Berufung in die Offenbarungsmittlerschaft berichtet wird, die ihre überlieferten Worte als Gottesworte qualifiziert.¹⁴ Jedoch enthält die Bibel auch Geschichtsdarstellungen, Ge-

¹³ Die Sammlung und Anordnung der Offenbarungen wird allerdings auch im Islam auf menschliche Tätigkeit – nach dem Tod Mohammeds – zurückgeführt. Ein theologisches Problem ist dies wohl deshalb nicht, weil am Textbestand ja nichts geändert wird und weil die Anordnung nicht inhaltlichen, sondern rein formalen Gesichtspunkten (Länge der Suren) folgt.

¹⁴ Allerdings spiegeln die Propheten-Bücher in ihrer biblischen „Endgestalt“ eine Fülle von Fortschreibungen, Adaptationen, eingearbeiteten Kommentaren etc. wider, die dazu nötigen, das Bild von Prophetie als Weitergabe der Worte einsamer Weiser zu überdenken. In gewisser Weise gehört dann nämlich die aneignende und weiterbildende Rezeption der Prophetenworte zur prophetischen Botschaft selbst. Dies hat Konsequenzen für das Verständnis von Offenbarung überhaupt. Vgl. dazu Maier, Christl M.: „Jeremia am Ende. Prophetie als Schriftgelehrsamkeit“. *Evangelische Theologie* 77 (2017): 44–56.

setzeskodizes, Gebetssammlungen, zusammengestellte Lebensweisheiten, Beispielerzählungen, Briefe und vieles mehr. Auch im Christentum wurde für diese Texte göttliche Autorität beansprucht. Aber dafür mussten je nach Genre unterschiedliche Begründungs- und Autorisierungsformen entwickelt werden. Für die neutestamentlichen Schriften wurde etwa die Annahme apostolischer Verfasserschaft entscheidend: Authentizität und religiöse Verbindlichkeit wurde nur Texten zugesprochen, für die als Autor ein Apostel oder wenigstens Apostelschüler geltend gemacht werden konnte. Damit konnten dann etwa auch die Briefe des Paulus Offenbarungsrang gewinnen, obwohl sie erkennbar von einem Menschen in einer bestimmten Situation an andere Menschen gerichtet waren und also keineswegs selbst den Anspruch unmittelbarer Gottesoffenbarung erhoben.

Dass die Bibel Texte explizit literarischen Charakters enthält, konnte auch in der Vor-moderne problemlos eingeräumt werden, sofern es Texte waren, die sich selbst als fiktional auslagten: Parabeln etwa, Gleichnisse, Beispielerzählungen etc., deren pragmatische Funktion häufig durch die Erzähler selbst (Propheten, Jesus) explizit thematisiert wurde; gelegentlich wurde sogar die Auslegung mitgeliefert. Ansonsten war aber klar, dass an der Faktizität des in der Bibel Dargestellten kein Zweifel möglich war. Mose *war* der Autor der in der Lutherbibel nach ihm benannten fünf Bücher Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri und Deuteronomium¹⁵. Und diese Bücher *berichteten* über die Geschichte der Welt und mitten darin über die Frühgeschichte des Trägervolkes dieser Texte selbst, des Volks Israel. Entsprechendes galt auch für die Evangelien im Neuen Testament. Noch Schleiermacher – obwohl schon tief eingetaucht in die Fragestellungen der historischen Kritik – lehnte es ab, an den Angaben der Evangelien über die Auferstehung Jesu Zweifel zu hegen, da es ein schlechtes Licht auf Jesu Menschenkenntnis würfe, wenn er Apostel ausgewählt hätte, deren Zeugenaussagen nicht vertrauenswürdig sind. Da er aber im Horizont des modernen, naturwissenschaftlich geprägten Weltbilds eine Totenaufweckung für unmöglich hielt, nahm er lieber an, der nur scheinot vom Kreuz abgenommene Jesus sei „am dritten Tage“ aus dem Koma erwacht, als den Aposteln eine zutreffende Tatsachenaussage abzusprechen.¹⁶

Bei Schleiermacher geht es freilich um die *historische* Zuverlässigkeit der Jesusdarstellungen der Evangelisten, nicht um ein Festhalten an der unmittelbaren Offenbarungsqualität der biblischen Schriften. Diese unmittelbare Offenbarungsqualität war in der Aufklärung im Zuge der Entdeckung der geschichtlichen Genese sowohl der einzelnen biblischen Schriften als auch ihrer Zusammenstellung zum biblischen „Kanon“ zweifelhaft geworden. Man begann, die biblischen Texte als historische Quellen zu behandeln und nach allen Regeln der methodischen Kunst auf ihren historischen Gehalt zu befragen. Bahnbrechende Ergebnisse dieser mittlerweile 250-jährigen Erforschungsgeschichte sind allgemein bekannt; ich nenne nur wenige Beispiele: Die militärische Inbesitznahme des „gelobten Landes“, wie sie das Buch Josua berichtet, hat es so nie gegeben; Jericho war schon lange zerstört, ehe die Israeliten seine Mauern mit ihren Posaunen hätten zum Einsturz bringen können; Sintflut, Turmbau zu Babel etc. sind keine datierbaren historischen Ereignisse; die Kapitel 40 ff. des Jesajabuches können nicht von Jesaja stammen, da sie nicht die Situation im Jerusalem des

15 Dass darin auch sein Tod berichtet wird, war dann freilich ein Anstoß für ‚historisch-kritische‘ Zweifel.

16 Vgl. Schleiermacher, Friedrich: *Der christliche Glaube* (1830), § 99 (bes. 99,2), Berlin 1960, Bd. 2, S. 82–89, bes. S. 84 f.

8. Jahrhunderts v. Chr., sondern die Lage im babylonischen Exil des 6. Jahrhunderts widerspiegeln; manche Paulus-Briefe stammen nicht von Paulus selbst etc.

Hinzu kommt, wie schon angedeutet, dass in der Bibel Ereignisse berichtet werden, die nach Maßgabe der an durchgängiger Gesetzmäßigkeit orientierten Naturwissenschaften nicht geschehen bzw. so nicht geschehen sein können. Nicht zufällig konzentrierte sich im 18. Jahrhundert die diesbezügliche Diskussion auf die *Wunder*. Dabei wurde nicht nur deren Faktizität in Zweifel gezogen, sondern auch ihre theologische Legitimität: Wieso sollte es für Gott sprechen, wenn er die von ihm selbst geschaffene Naturordnung kompromittierte, indem er regelwidrig in sie eingriff?

Für den Umgang mit diesem Problem etablierten sich unterschiedliche Strategien. Eine davon war, das in den biblischen Erzählungen wunderbar Dargestellte naturwissenschaftlich plausibler zu rekonstruieren. So wurde etwa die Erzählung von Jesu Stillung des Sturmes mit den meteorologischen Verhältnissen auf dem See Genezareth erklärt, wo es häufig zu plötzlichem Abflauen des Windes komme. Im Grunde folgt auch Schleiermachers Rekonstruktion von Jesu Auferstehung diesem Schema. Dieses Vorgehen nimmt den erzählten Vorgängen zwar ihre Anstößigkeit, hat aber einen hohen Preis: Es raubt ihnen auch ihre theologische Pointe. Die Erzählung von der Sturmstillung etwa sollte Jesus nicht als Wetterbeschwörer feiern, sondern die theologische Aussage stützen, dass Jesus den „Schöpfer des Himmels und der Erde“ auf der Erde repräsentiert. Und die theologische Botschaft der Auferstehungserzählungen besteht darin, dass Gottes Schöpfermacht auch im Tod keine Grenze findet. Diese Botschaft geht verloren, wenn Jesus am Ostermorgen nur aus einer tiefen Ohnmacht erwacht. Entsprechend spielt die Auferstehung in Schleiermachers Theologie denn auch keine nennenswerte Rolle.

Eine andere Strategie geht daher umgekehrt vor: Sie entkoppelt die biblischen Erzählungen von ihrem historischen Gehalt und literarisiert sie. Nicht mehr die in den Texten gebundene *Information* steht im Zentrum, sondern die *Bedeutung*. Damit stehen die Texte dem ganzen Instrumentarium literaturwissenschaftlicher Methodik offen. Es kann nach der Autorenintention gefragt werden, nach der pragmatischen Funktion, nach der sinn-generierenden Rezeption durch die Leser oder Hörer etc. Man kann dann etwa fragen, warum die Ansiedlung der Israeliten in Palästina in der Bibel ganz anders erzählt wird, als sie vermutlich historisch geschehen ist. Welche Aussageabsicht wurde damit verbunden? Und wann konnte eine solche Erzählung entstehen? Wer waren die Trägerkreise? usw. Oder man muss es nicht bei moralischer Entrüstung bewenden lassen, wenn man erfährt, dass der 2. Thessalonicherbrief aller Wahrscheinlichkeit nach nicht von Paulus stammt, obwohl er mit der vollmundigen, sozusagen eidesstattlichen Versicherung endet: „Dieser Gruß mit meiner, des Paulus, eigener Hand. Das ist das Zeichen in allen Briefen, so schreibe ich“ (2 Thess 3,17). Sondern man kann fragen, was mit einer solchen „Pseudepigraphie“ bezweckt wurde, wie hier an Paulus angeknüpft, seine Autorität fortgeschrieben wurde. Oder man erkennt, dass der Sinn der berühmten Erzählung vom österlichen Gang der zwei Jünger nach Emmaus (Lk 24) sich nicht darin erschöpft, dass sie Jesus beim gemeinsamen Abendessen erkennen und er dann wundersam verschwindet; ihre eigentliche Pointe besteht vielmehr darin, dass sie späteren Lesern oder Hörern klar macht, dass sie dem auf-erstandenen Jesus in der Feier des Abendmahls begegnen, obwohl sie ihn nicht sehen. Auch bei der in der Neuzeit besonders strittigen Frage der „Jungfrauengeburt“ gehen die meisten modernen Interpretationen im Grunde genauso vor: Sie ignorieren die biologisch-medizinische Dimension und fragen nach der theologischen Bedeutung der Erzählung.

Klassisches Beispiel für diese Strategie der Literarisierung sind im Übrigen die Schöpfungstexte am Anfang der Bibel. Man könnte den Wandel geradezu auf die Formel bringen: von den „Schöpfungsberichten“ zu den „Schöpfungserzählungen“. Die exegetische Diskussion der letzten Jahrhunderte hat den weitgehend unangefochtenen wissenschaftlichen Konsens herbeigeführt, dass am Anfang der Bibel nicht von der Weltentstehung berichtet wird; die sog. „Urgeschichte“, die nicht in Genesis 3 endet, sondern in weitem Bogen bis hin zur Erzählung vom Turmbau zu Babel reicht (manche schließen sogar noch die Erwählung Abrams Genesis 12 ein), soll vielmehr ein menscheitsgeschichtliches Panorama aufspannen, in dem die Leser und Hörer sich selbst erkennen können: So seid ihr, und so ist eure Welt. Die in manchen Regionen und manchen christlichen Gruppen starke Bewegung der „Kreationisten“, die sich dieser Literarisierung dezidiert verweigert und in den USA etwa fordert, dass die biblischen Schöpfungsberichte im Biologieunterricht (also nicht etwa im Religionsunterricht!) als *wissenschaftliches* Alternativmodell zur Evolutionstheorie vorgestellt werden, zeigt freilich, dass die Literarisierung durchaus auch eine Anfechtung darstellen kann.

Überhaupt ist die Frage, wie weit die Literarisierung getrieben werden kann. Der große Neutestamentler Rudolf Bultmann, der mit seinem sog. Entmythologisierungsprogramm¹⁷ die Spannung zwischen der biblischen Botschaft und der modernen Weltansicht überwinden wollte, hielt immerhin daran fest, dass Jesus selbst nicht nur als mythische, literarische Gestalt aufgefasst werden darf, sondern wirklich gelebt haben muss – wie auch immer „mythisch“ dann die Erzählungen über ihn ausgestaltet worden sind. Eine völlige Reduktion der Texte auf ihre Bedeutung lehnte also auch er ab. Es muss, m. a. W., einen Unterschied geben zwischen Jesus und Hans Castorp. Der religiöse Glaube schließt die Überzeugung ein, dass die Person, auf die er sich bezieht, keine bloße literarische Fiktion ist, obwohl es unstrittig ist, dass das Reden von dieser Person fiktionale Züge trägt.¹⁸

Es stellt sich dann allerdings sofort die Frage, was „fiktionale Züge“ meint und in welchem Verhältnis die „Fiktionalisierung“ oder – wie ich vorhin sagte – Literarisierung zur (behelfsmäßig gesagt) „realen Person“ steht. Im Neuen Testament dienen die „fiktionalen Züge“ weitgehend dazu, die besondere Bedeutung Jesu von Nazareth herauszustreichen. Klar ist, dass die Verfasser überzeugt waren, damit die *wahre* Bedeutung Jesu, die *Wahrheit über Jesus* aufzuzeigen. Wenn der Evangelist Johannes oder der Apostel Paulus etwa Jesus als den menschengewordenen „Logos“ oder „Sohn Gottes“ bezeichnen, der auf Erden Gottes Willen bezeugt und verwirklicht und nach Erfüllung seiner Mission wieder „erhöht“ wird und zum Vater zurückkehrt, dann verwenden sie zwar ein mythisch-literarisches Schema, wollten damit aber gerade zeigen, wer Jesus *wirklich* ist. Auf dieses Schema zu verzichten, wäre ihnen als *Verfälschung* Jesu erschienen. Sie sahen im Übrigen selber, dass die wahre Bedeutung Jesu sich nicht allen erschloss. Die Evangelien berichten ja, dass es sehr unterschiedliche Deutungen der Gestalt und des Auftretens Jesu gab, ja dass die Jünger selbst erst nach der Auferstehung verstanden, wer Jesus wirklich war. Die Fiktionalisierung oder Literarisierung sollte mithin die Tiefenstruktur des Seins und Wirkens Jesu sichtbar

17 Vgl. Bultmann, Rudolf: *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*. Nachdruck der 1941 erschienenen Fassung. Hg. Eberhard Jüngel. München 1985.

18 Diskussionsbedürftig ist indes, inwieweit dies auch für Mose gilt, den viele Exegeten für eine literarische Fiktion halten.

machen. Zugespißt formuliert: Für die einen ist er ein gescheiterter Wanderrabbi – für uns ist er der menschgewordene Sohn Gottes.

Man muss allerdings gleich hinzufügen, dass die Spannung zwischen der geschichtlichen Gestalt Jesus von Nazareth und seiner Verehrung als „Sohn Gottes“ erst unter den Bedingungen des modernen historischen Bewusstseins zu einem gravierenden Problem wurde. Erst jetzt kehrten die Verhältnisse sich um, konnte eben die Literarisierung (und nicht mehr: der Verzicht darauf!) als Verfälschung wahrgenommen werden, hinter die man „historisch-kritisch“ zum „historischen Jesus“ zurückkehren musste, dem allein – wenn überhaupt noch – religiöse Bedeutung zugeschrieben werden konnte.

Genau diese ‚Beweislastumkehrung‘ ist freilich strittig geblieben. Das Verhältnis zwischen dem historisch-kritisch rekonstruierten Jesus von Nazareth und seiner in den biblischen Texten dokumentierten Deutung als Jesus Christus ist bis heute zum theologischen Kampfplatz geworden.¹⁹ Dabei werden sehr grundsätzliche Fragen behandelt (bzw. stehen bei den unterschiedlichen Positionen im Hintergrund), z.B.: In welchem Verhältnis stehen Darstellung und dargestellte „Wirklichkeit“? Oder Deutung und „Wahrheit“? Was ist historisch möglich (z.B. im Blick auf die Wunder oder die Auferstehung)? Ist für den Glauben die (biblische) Deutung verbindlich oder ist diese Deutung nur ein (kritisch zu überwindendes) Epiphänomen der eigentlich authentischen geschichtlichen Wirklichkeit?

Wenn ich recht sehe, werden zwei Extrempositionen derzeit in der Theologie kaum mehr vertreten: auf der einen Seite die Überzeugung, dass religiös verbindlich nur das sein kann, was die historische Forschung als genuin jesuanisch herausgearbeitet hat, auf der anderen Seite die Behauptung, dass es religiös völlig gleichgültig sei, ob die biblischen Zeugnisse tatsächlich einen Anhalt haben an der historischen Wirklichkeit des Jesus von Nazareth, da der Glaube sich allein auf diese Zeugnisse zu beziehen habe. Zwischen diesen Extremen hat sich ein breites Spektrum von Positionen etabliert, deren Grundkonsens man – bei allen auch gravierenden Differenzen – auf die Formel bringen kann: *Keine Wirklichkeit ohne Deutung – keine Deutung ohne Wirklichkeit.*

Eine andere Dimension des literarischen Charakters religiöser Texte will ich wenigstens noch knapp anreißen: die Herausforderung, adäquat von Gott zu sprechen. Eine Herausforderung ist das schlicht deshalb, weil Gott sich gewissermaßen per definitionem von der endlichen Wirklichkeit unterscheidet, die menschliche Erkenntnis- wie auch Versprachlichungsfähigkeit sich aber auf Endliches bezieht und sich aus Endlichem speist. Natürlich ist das Paradox, dass der unzugängliche Gott sich selbst zugänglich macht und dabei dennoch unverfügbar bleibt, in der religiösen Tradition immer präsent gewesen, klassisch etwa, wenn Gott sich dem Mose im brennenden Dornbusch mit einem Namen vorstellt, der zugleich eine Namensverweigerung ist: „Ich bin, der ich bin“ oder „Ich werde sein, der ich sein werde“. Schon die Übersetzung ist schwierig, der Sinn scheint jedenfalls zu sein, eine Festlegung zu vermeiden, fast könnte man paraphrasieren: „Du wirst schon sehen, wer ich sein werde“. In der christlichen Theologie wurden schon im frühen Mittelalter Sprachregeln für das begriffliche Reden von Gott entwickelt, man unterschied die „via eminentiae“ (was von Irdischem eingeschränkt gilt, gilt für Gott all-umfassend: er ist z.B. „all-mächtig“), die „via negationis“ (was von Irdischem gilt, gilt für Gott nicht: er ist z.B. „un-endlich“) und die „via causalitatis“ (von allem Irdischen ist Gott die Ursache, der Grund, die Quelle etc.).

¹⁹ Vgl. dazu jüngst etwa: Theißen, Henning: „Der irdische Jesus und die Praxisbedeutung der Christologie“. *Evangelische Theologie* 77 (2017): 228–238.

Neben und in der ‚Arbeit am Gottesbegriff‘ gab es immer auch die Tradition der „negativen Theologie“, die ungeachtet der Notwendigkeit, von Gott zu reden, die unvermeidliche Unangemessenheit dieses Redens festhielt. Dem Reden von Gott korrespondierte eine Frömmigkeit des Schweigens, die freilich auch sprachlich kommuniziert werden musste.²⁰

In diesem sehr weiten Problemfeld des angemessenen Redens von Gott ist in den vergangenen Jahrzehnten einem Aspekt verstärkte theologische Beachtung geschenkt worden, der für unser Thema einschlägig ist: dem auffälligen Befund nämlich, dass Jesus ausweislich der Evangelien von Gott bzw. vom „Reich Gottes“ bevorzugt in der literarischen Gestalt von *Gleichnissen* gesprochen hat. Namentlich der Tübinger Theologe Eberhard Jüngel ist intensiv der Frage nachgegangen, was diese literarische Form offenbar besonders geeignet erscheinen lässt für das Reden von Gott und seinem Heilswirken.²¹ Gleichnisse veranschaulichen Unanschauliches, halten aber ein Moment der Differenz fest. Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg etwa (Mt 20,1–16) illustriert Gottes Handeln mit dem eines Weinbergbesitzers, der nun aber beim Bezahlen der Arbeiter provozierend anders verfährt, als ein irdischer Weinbergbesitzer verfahren würde. Oder das Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,11–32) erzählt so etwas wie eine Geschichte vom Bauernhof, die den Hörern und Lesern durchaus vertraut gewesen sein wird und an die sie daher mit ihren eigenen Erfahrungen anknüpfen konnten; das Verhalten des Vaters bricht aber mit dem alltagsweltlich Erwartbaren, indem er den wiederkehrenden Sohn mit offenen Armen empfängt. Jüngel betont auch, dass die Identifikation Gottes über Gleichnisse dem göttlichen Sein selbst etwas Narrativ-Dynamisches gibt: „Gottes Sein ist im Werden“ (um einen Buchtitel Jüngels²² zu zitieren, der bewusst die klassische metaphysische Unterscheidung von Sein und Werden nicht zum Verschwinden, wohl aber zum Schwingen, um nicht zu sagen: in Schwung bringt). Die sprachlich-literarische Form des Redens von Gott sagt also etwas aus über Gott selbst. Die Form ist dem Sein nicht äußerlich. Daraus folgt dann freilich auch, dass diese Form nicht einfach übersprungen werden darf. Die Transformation der Erzählung in den Begriff ist eine *metabasis eis allo genos*, ein Übergang in ein anderes Genre, der nicht ohne weiteres bedeutungsneutral ist. Dies stellt die Theologie als „Wissenschaft von Gott“ im Blick auf ihr Selbstverständnis und ihre Methodik vor enorme Herausforderungen. Genau damit will ich mich im folgenden Abschnitt beschäftigen.

2. Text und Bedeutung

In diesem Abschnitt möchte ich das bereits Gesagte unter zwei Gesichtspunkten vertiefen: Zunächst will ich das Faktum beleuchten, dass heilige Texte *interpretiert* werden (und wohl auch: interpretiert werden *müssen*). Dann möchte ich mich dem bereits angesprochenen Übergang vom religiösen Text in den theologischen Begriff zuwenden.

2.1 Text und Deutung

Warum müssen Texte eigentlich gedeutet werden? Sprechen sie nicht für sich selbst? Diese Fragen stellen sich für heilige Texte in besonderem Maße. Sie lenken den Blick nämlich auf

²⁰ Vgl. dazu auch: Luhmann, Niklas/Fuchs, Peter: *Reden und Schweigen*, Frankfurt a.M. 1989.

²¹ Vgl. Jüngel, Eberhard: *Gott als Geheimnis der Welt* (1977), Tübingen ⁵1986, bes. S. 394–404.

²² Jüngel, Eberhard: *Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase*, Tübingen ⁴1986.

die paradoxe Unterstellung, dass ein Text, um *als er selbst* verstanden zu werden, *in anderen Worten* wiedergegeben werden muss. Dies gilt schon für die Übersetzung in andere Sprachen, die ja immer auch eine Deutung ist. Wir haben die heiligen Texte also in aller Regel in einer bereits gedeuteten Gestalt. Selbst wenn wir die Ursprungssprachen beherrschen (was von angehenden Theologinnen und Theologen mit guten Gründen weiterhin verlangt wird – aber eben *nur* von ihnen), können wir zwar die vorliegenden Übersetzungen mit dem sog. „Urtext“ abgleichen (wobei dieser „Urtext“, nebenbei gesagt, seinerseits das Resultat hochkomplexer wissenschaftlicher Rekonstruktion ist – die „Originalmanuskripte“ liegen uns ja nicht vor; einen dogmatisch autorisierten „Urtext“ gibt es im Christentum also nicht), aber dann sind es eben unsere eigenen Übersetzungen, die wir herstellen – und damit unsere eigenen Deutungen. Den Reformatoren war im Übrigen beides wichtig: die Orientierung an den Ursprungssprachen und die Verstehbarkeit. Luther produzierte daher eine deutsche Bibel, die er aus den Ursprungssprachen übersetzte – und nicht aus der lateinischen Vulgata, obwohl diese ihm aus seiner liturgischen und akademischen Praxis vertrauter war. Die römisch-katholische Kirche grenzte sich im Konzil von Trient dagegen ab, indem sie eben diese lateinische Vulgata als die dogmatisch verbindliche Gestalt der Bibel definierte und damit einen eindeutigen Referenztext herstellte. In anderer Weise problemsichtig ist auch der Islam, der die arabische Ursprungsgestalt als konstitutives Moment der Heiligkeit des Korans selbst identifizierte und daher seine arabische Rezitation verpflichtend machte. Übersetzungen haben nur katechetische Funktion; die Auslegung wird von der Textkonstitution grundsätzlich abgehoben.

Noch einmal: Warum bedürfen (heilige) Texte der Auslegung? Hier kann man zwei elementare Dimensionen benennen, die ich (unter Ausblendung ganzer Regalmeter sprachphilosophischer Literatur) als „Sinn“ und „Bedeutung“ unterscheiden möchte. Zum einen geht es nämlich darum, den *semantischen Sinn* der Texte selbst herauszuarbeiten; zum anderen soll ihre *orientierende Bedeutung* für die Rezipienten sichtbar gemacht werden. Zugespitzt geht es um die Fragen: Was *sagt* der Text? Und was sagt er *mir*?

Natürlich gehören diese Fragen zusammen: Ich muss wissen, was der Text sagt, um darüber nachdenken zu können, was er *mir* sagt; und umgekehrt gilt gerade für heilige Texte, dass man sie nicht gleichsam interessefrei liest, sondern in der vorausgehenden Erwartung, aus ihnen Orientierung für das eigene Leben zu erlangen. Gleichwohl impliziert gerade ihre Anerkennung als heilige Texte das Bestreben, sie nicht in ihrer Applikation auf, ihrer Bedeutung für das Einzelschicksal aufgehen zu lassen, sondern ihre Unabhängigkeit und Überschüssigkeit gegenüber jeder Rezeption zu bewahren.

Die westliche Christenheit hat im Mittelalter die hermeneutische Methodik des „vierfachen Schriftsinns“ entwickelt, um in der Auslegung der Bibel den differenzierten Zusammenhang von Verstehen und Applikation durchsichtig zu machen. Dem sog. „Literalsinn“ wurde ein dreigestaltiger „geistlicher Schriftsinn“ (*sensus spiritualis*) zur Seite gestellt, der verschiedene Aspekte der christlichen Existenz zur Sprache bringen sollte: Der „allegorische“ Sinn bezieht eine Bibelstelle auf Christus, die Kirche und den Glauben, der „tropologische“ oder „moralische“ Sinn auf die Lebensführung der Christen, der „anagogische“ schließlich auf die eschatologische Vollendung. Der große katholische Lutherforscher Otto-Hermann Pesch hat den vierfachen Schriftsinn einmal an einem schönen Beispiel durchgespielt:

Jerusalem und Babylon sind zwei Städte, die eine in Palästina, die andere in Mesopotamien – und sie sind ‚buchstäblich‘ gemeint, wenn ihre Namen etwa in den Psalmen auftauchen. Im ‚allegori-

schen‘ Sinn bedeutet ‚Jerusalem‘ die Kirche, die Gläubigen, im ‚anagogischen‘ Sinn ist ‚Jerusalem‘ der Himmel und der Lohn der Gläubigen im Jenseits, im ‚tropologischen‘ Sinn verweist ‚Jerusalem‘ auf die Tugenden der Christen. Entsprechend bedeutet ‚Babylon‘ die Bösewichter, die ewige Verdammnis in der Hölle, die Laster.²³

Dieses Verfahren hat den großen Vorzug, dass es gewissermaßen ein Interpretations-generator ist, der die Bibel (und zwar im Prinzip: jede Bibelstelle!) methodisch reflektiert für das Verständnis elementarer Dimensionen des christlichen Glaubens fruchtbar macht. Dennoch hat Luther sich schon in frühen Jahren davon distanziert. Zu groß schien ihm die Gefahr, dass diese Art der „geistlichen“ Lektüre die Bibel zum Objekt willkürlicher Bedeutungseintragung macht. Demgegenüber sah er sich als Anwalt des ‚Eigensinns‘ der Bibel gegen ihre applikative Verzweckung und betonte die exklusive Geltung des „Literalsinns“. Mit „wörtlichem Sinn“ meinte er freilich keineswegs den historischen Ursprungssinn der Texte. Wörtlich verstanden ist der Sinn einer Bibelstelle vielmehr dann, wenn sie „Christum treibet“, d. h., wenn sie zum Verständnis Christi und zum Glauben an ihn führt und anleitet. Das gilt auch für das Alte Testament. So konnte Luther etwa den Psalter – und zwar im Literalsinn! – als Gebetbuch Christi deuten (wie ja dann auch der menschgewordene Christus am Kreuz den 22. Psalm betet: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“). Daraus folgt dann natürlich, dass der „Literalsinn“ nicht einfach dasteht; explizit ist im Alten Testament von Jesus Christus ja eben gerade nicht die Rede.

Luther war jedoch überzeugt, dass die Bibel diesen ihren eigentlichen Sinn aus sich selbst erschließt. Die Heilige Schrift ist „ihr eigener Interpret“, *sui ipsius interpres*. Man muss den Sinn nicht erst in sie hineinlesen, sie macht sich selbst verständlich. Es bedarf dafür keiner anderen Instanzen, schon gar keines kirchlichen Lehramts, das über die rechte Deutung der Schrift zu befinden hätte und in strittigen Auslegungsfragen kraft formaler Autorisierung Eindeutigkeit herzustellen befähigt und befugt wäre.²⁴

Gleichwohl hat die Reformation einem untätigen Warten darauf, dass die Heilige Schrift ihren Sinn und ihre Bedeutung in der Kraft des Heiligen Geistes selbst erschließt, gerade nicht das Wort geredet. Dem Vertrauen darauf, dass Gottes Sein, Gottes Willen, Gottes Wirken sich nur im Medium der Heiligen Schrift zu erkennen gibt, korrespondierte vielmehr eine intensive Zuwendung zu den Texten selbst. Es entwickelte sich so etwas wie ein religiöses „Ethos des Lesens“. Luther formulierte für die angemessene Haltung im auslegend-verstehenden Umgang mit der Bibel eine Trias aus *oratio*, *meditatio* und *tentatio*, frei übersetzt etwa: Gebet, konzentriertes Studium und existentielle Beteiligung (d. h., die inständige Erwartung, dass der gelesene Bibeltext etwas mit mir, mit meiner Existenz zu tun hat). Man könnte das auf die Formel bringen: Gerade wenn ich darauf vertraue, dass der Text von selbst spricht, muss ich mein Gehör schulen und möglichst viele und möglichst intensive Gelegenheiten suchen, den Text zu hören, wenn er spricht. Es geht, kurz gesagt, um die Kultivierung einer Erwartungshaltung.

Deshalb ist es kein Zufall, dass sich im Protestantismus eine besondere Kultur der Schriftgelehrtheit etabliert hat. Der hermeneutische Imperativ blieb aber ein paradoxer: Die Auslegung sollte gerade die Unverfügbarkeit der ausgelegten Schrift schützen. Sie sollte den ‚Eigensinn‘ der Schrift den Verwertungsinteressen der Rezipienten entziehen, damit

²³ Pesch, Otto-Hermann: *Hinführung zu Luther*, Mainz 1982, S. 58.

²⁴ Genau dies hatte Erasmus von Rotterdam angesichts der Dunkelheit vieler Bibelstellen und scheinbarer Widersprüche in der Bibel für erforderlich gehalten.

eben dieser ‚Eigensinn‘ den Rezipienten gegenüber zur Geltung und ihnen heilvoll zugutekommen könne. Genau dies war dann übrigens in und seit dem 18. Jahrhundert das (in dieser Hinsicht sehr protestantisch-fromme) Hintergrundpathos der historisch-kritischen Bibelexegese: die biblischen Texte zu befreien aus ihrer (kirchlichen!) Rezeptions- und Wertungsgeschichte, damit sie wieder aus sich selbst sprechen können.

2.2 Text und Begriff

Ich sprach vorhin von der paradoxen Unterstellung, dass ein Text, um *als er selbst* verstanden zu werden, *in anderen Worten* wiedergegeben werden muss. Diese Paradoxie, dass *Identität* durch *Differenz* zum Ausdruck gebracht werden soll, gilt schon für die Übersetzung und Auslegung der Texte. In verschärftem Maße gilt es aber für das Verhältnis von biblischem Text und theologischem, um nicht zu sagen: dogmatischem Begriff. Um das Problem anschlussfähiger für den literaturwissenschaftlichen Diskurs zu formulieren, könnte man auch sagen: Es geht um das Verhältnis von Narration und Wahrheit, bzw. genauer darum, wie (in welcher Sprachform) sich die Wahrheit der Narration ausdrücken lässt.

Dass es Wahrheit gibt, dass Gott seine Wahrheit im Medium der Christus bezeugenden Heiligen Schrift zu erkennen gibt, gehört zu den Grundüberzeugungen des Christentums. „Der Heilige Geist ist kein Skeptiker“, hat Luther bündig gegenüber Erasmus betont.²⁵ Das Christentum ist keine grundsätzlich erkenntnisskeptische Religion. Die Wahrheit ist dem Menschen (und zwar prinzipiell jedem Menschen) zugänglich und daher auch, um das schöne Wort Ingeborg Bachmanns aufzugreifen, „zumutbar“²⁶. Schon in einzelnen Texten des Neuen Testaments ist daher das Bemühen zu erkennen, die Wahrheit des christlichen Glaubens auch Menschen zu erschließen, die mit dem ursprünglichen jüdischen religions- und kulturgeschichtlichen Hintergrund und der damit verbundenen Sprach- und Bilderwelt nicht vertraut sind. Klassisch ist die in der Apostelgeschichte (Apg 17) dokumentierte sog. „Areopagrede“, in der Paulus den Athenern auf öffentlichem Platz demonstrieren wollte, dass sich in Christus auch ihre eigenen religiösen Sehnsüchte erfüllt hätten; sehr erfolgreich war er damit übrigens nicht, jedenfalls nicht bei diesem Anlass. Hundert Jahre später vertraten die sog. „Apologeten“ den Anspruch, dass das Christentum im Horizont der hellenistisch-römischen Kultur auch die bessere, die wahre Philosophie verkörpere. Dies war nur der Anfang einer Fülle von Versuchen, die Wahrheit des christlichen Glaubens im Medium und unter Verwendung der Sprache, Rationalitätskriterien und methodischen Standards des spätantiken Denkens zu explizieren. Das Christentum generierte eine spezifische Form religiöser Wahrheitsreflexion, d. h.: Theologie.

Die Genese des trinitarischen Gottesbegriffs namentlich im 4. Jahrhundert zeigt freilich, dass die christlichen Glaubensinhalte nicht einfach in ein ihnen äußerliches Begriffskorsett eingepasst wurden. Das jahrzehntelange Ringen belegt vielmehr eindrücklich, dass der Versuch, die biblischen Narrationen von dem in Jesus der Menschheit nahen und im Heiligen Geist die Menschheit mit Jesus vereinigenden Vater-Gott in einen begrifflich validen Gottesgedanken zu überführen, nur durch rigide Modifizierung, ja Überdehnung dieses Begriffskorsetts gelingen konnte.

²⁵ Luther, Martin: *De servo arbitrio* (1525), WA 18, 605: „Spiritus sanctus non est Scepticus.“

²⁶ Bachmann, Ingeborg: *Die Wahrheit ist dem Menschen zumutbar. Essays, Reden, Kleinere Schriften*, München 2011.

Für unsere Fragestellung interessant ist ein Detail²⁷: Bekanntlich wurde auf dem Konzil von Nicäa 325 das Verhältnis von Vater und Sohn durch den Begriff „homousios“ charakterisiert: Sie sind „eines Wesens“, „wesenseins“. Man verwendete also einen grundlegenden Begriff der antiken Philosophie: griechisch *ousia*, lateinisch *essentia*, deutsch „Wesen“. In der folgenden Diskussion erwies sich der Begriff „homousios“ jedoch als mehrdeutig, ja als offen für manifest häretische Fehldeutungen: Er konnte eine Wesensverschmelzung von Vater und Sohn ebenso aussagen wie die sozusagen bitheistische Existenz zweier gleichwertiger göttlicher „Wesen“. Im darüber ausbrechenden heftigen Streit wurde mit kaiserlicher Unterstützung der Befriedungsvorschlag lanciert, auf die philosophische Begrifflichkeit (*ousia*) ganz zu verzichten, da sie ja nicht biblisch sei, und sich auf die Aussage zu beschränken, Vater und Sohn seien „in jeder Hinsicht gleich“ (*homoios kata panta*) bzw. „gleich gemäß den Schriften“ (*homoios kata tas graphas*).²⁸ Dieser (auf den ersten Blick durchaus sympathische) Vorschlag setzte sich aber nicht durch: weder der prinzipielle Verzicht auf philosophische Begriffe und Denkformen im Namen einer rein biblischen Sprache noch der Verzicht auf den Begriff *ousia* in der konkreten Bestimmung des göttlichen Seins. Theologie ist mehr als die geraffte Nacherzählung der biblischen Narrationen, sie bedarf ihrer eigenen begrifflichen Form.

Allerdings ist die Differenz zwischen biblischer Narration und theologisch-begrifflicher Form eine Dauerherausforderung für das Christentum und die christliche Theologie geblieben, freilich eine *produktive* Herausforderung. Die Rückbindung an die biblischen Narrationen zwang die Theologie nämlich dazu, die begriffliche Erfassung des Gottesverständnisses immer wieder neu an der Erzählstruktur des biblischen Zeugnisses auszurichten. Ein Dauerbrenner blieb dabei die Spannung zwischen der Annahme der Unveränderlichkeit und Apathie (genauer: Passivitätsunfähigkeit) Gottes und den biblischen Erzählungen vom empathischen (liebenden wie zornigen) Gott. Generell nötigt namentlich die Botschaft vom menschengewordenen Gott zu einer Neujustierung des Verhältnisses von Ewigkeit und Zeitlichkeit.

Auch formal führt die bleibende Präsenz der biblischen Narrationen eine produktive Unruhe und Irritation in die Begriffsbildungen der Theologie ein. Nicht zufällig beriefen sich Reformbewegungen gegen die von ihnen diagnostizierte Erstarrung der Theologie im Formelhaften regelmäßig auf die Bibel. Dies gilt für die humanistische und reformatorische Polemik gegen die Scholastik. Es gilt aber auch für die innerprotestantische Reformbewegung des Pietismus, der im ausgehenden 17. Jahrhundert der herrschenden später sog. „Altprotestantischen Orthodoxie“ eine dogmatische Erstarrung im Kognitiv-Lehrhaften vorwarf und dieser eine an der Bibel orientierte Herzens- und Tatfrömmigkeit entgegensetzte. Das war nicht immer gerecht (dass Thomas von Aquin nicht fromm gewesen wäre, wird man kaum behaupten wollen; und Johann Sebastian Bach war theologisch – ein Orthodoxer). Aber es belegt, dass die narrative Struktur der biblischen Texte die Frömmigkeit und das theologische Denken in Bewegung hielt.

Allerdings muss – um eine Verklärung der innovativen Dynamik der Bibel zu verhindern – eingeräumt werden, dass die Berufung auf die Bibel immer wieder auch der Entwicklungsverweigerung dienen konnte. Der Pietismus etwa ist relativ bald, in Abgrenzung

27 Vgl. zum Folgenden Beyschlag, Karlmann: *Grundriß der Dogmengeschichte*, Bd. 1: *Gott und Welt*, 2., neubearbeitete und erweiterte Auflage. Darmstadt 1987, S. 254–308.

28 Vgl. ebd., S. 286.

zur zeitgleich entstandenen Aufklärung, modernisierungskritisch und konservativ geworden (obwohl er unverkennbar moderne Züge trägt, etwa im Blick auf die Subjektivierung des Glaubens). Wie das bereits erwähnte Beispiel der „Kreationisten“ zeigt, ist dies häufig mit der Überzeugung verbunden, man müsse den „wörtlichen“ Sinn der Bibel gegen seine modernistischen Entstellungen verteidigen. Strategien des deutenden Umgangs mit anstößigen Bibelstellen wie die vorhin genannte Literarisierung gelten als zeitgeisthöriges Ausweichen vor den Wahrheitsansprüchen der Texte. Dass auch ein solcher „Bibilizismus“ mit hermeneutischen Axiomen arbeitet und also keineswegs voraussetzungslos an die Texte herangeht, wird dabei freilich ausgeblendet. Es gibt also, kurz gesagt, nicht nur die Möglichkeit der Erstarrung *gegenüber* der Bibel, sondern auch die der Erstarrung *durch* die Bibel.

3. Religion und Literatur

Abschließend möchte ich noch einen Blick werfen auf die literaturproduktive Dimension der Religion. Religion regt Literatur an. Dies gilt natürlich schon für die Entstehung jener frühchristlichen Texte, denen im Verlauf eines komplexen Prozesses der Rang „heiliger Schriften“ zuwuchs. Sie sind ja nicht als „heilige Schriften“ verfasst worden, sondern – wie die paulinischen Briefe – als Gelegenheitsschriften (mit freilich teils durchaus grundsätzlichem Charakter, etwa der Römerbrief) oder um das Bild der Geschichte Jesu festzuhalten (Evangelien) oder den Überschnitt des frühen Christentums in die heidnische Welt zu dokumentieren und damit die neu entstandene Kirche ihrer selbst zu vergewissern (Apostelgeschichte). Es gibt im Übrigen auch mehr frühchristliche Texte, als Eingang gefunden haben in die Bibel; manche dieser „apokryphen“ Texte haben eine enorme Wirkungsgeschichte, die Marienfrömmigkeit etwa speist sich mehr daraus als aus biblischen Quellen.

Mir geht es in diesem Abschnitt aber namentlich um eine christliche Literatur zweiter Ordnung, d. h., eine Literatur, die die Fixierung eines „Kanons“ heiliger Schriften bereits voraussetzt und sich auf diesen Kanon bezieht. Ich übergehe die Fülle liturgischer Literatur und nenne die Heiligenlegenden nur, die gewissermaßen ein Genre dritter Ordnung bilden, da sie zur Erbauung und Orientierung der Gläubigen Leben und Wirken von Menschen darstellen, in denen sich das Heilswirken Christi in besonderer Weise widerspiegelt.

Kurz verweilen möchte ich indes bei Bachs Passionen, weil sich in ihrer Architektur gleichsam drei Ebenen des literarischen Anschlusses an die kanonischen Texte identifizieren lassen. Zunächst wird der kanonische Text rezitiert, d. h., performativ wiederholt – wortwörtlich, unverändert, nur bei der mündlichen Rede mit verteilten Rollen, die Jesus-Worte musikalisch hervorgehoben.²⁹ Auf einer zweiten Ebene stehen die Choräle, für die Bach auf einen damals schon klassischen Bestand lutherischen Kirchenliedguts zurückgreifen konnte; sie repräsentieren die kirchliche Rezeption der biblischen Narration, artikulieren die dankbare Antwort auf das in der biblischen Erzählung bezeugte Heilsgeschehen, formulieren die betrübt-freudige Anerkennung, dass der performativ nachvollzogene Leidensweg Jesu im dreifachen Sinn „für uns“ – „um unseretwillen“, „an unserer Stelle“, „zu unseren Gunsten“ – geschehen ist. In den Arien schließlich imaginiert und empfindet sich das einzelne fromme Subjekt gleichsam in die biblische Geschichte hinein, will Christus nach Golgatha begleiten, weint um den, leidet mit dem Leidenden, sorgt sich um seinen

²⁹ Das entspricht im Übrigen genau der Rezitation des Passionsevangeliums in der römisch-katholischen Karfreitagsliturgie.

Leichnam etc. Dieses Hervortreten des Individuums aus dem Kollektiv der Gemeinde ist gewiss bereits ein Moment des Modernen. Allerdings zeigt sich auch deutlich, dass die literarische Imagination hier primär der affirmativen Vertiefung und der Verdichtung der religiösen Erfahrung dient; die Dimension der Distanzierung fehlt.

Dies ändert sich, wenn ich recht sehe, in der erzählenden Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts bis in die Gegenwart. Der Rückgriff auf die biblischen Traditionen lebt jetzt häufig von der Spannung zu den kanonischen Narrationen. Ihnen werden Alternativnarrationen zur Seite gestellt, die teilweise bewusst die kirchlich vertrauten (und normativ eingespurten) Deutungen etwa der Gestalt Jesu konterkarieren, wie in Nikos Kazantzakis' Roman *Die letzte Versuchung*³⁰. Höchst eigenwillig nimmt – um ein anderes Beispiel herauszugreifen – José Saramago in seinem Roman *Kain*³¹ die alttestamentlichen Traditionen religionskritisch auf, indem er Gott als böartigen, rachsüchtigen Tyrannen entlarvt, der für seine Schöpfung keine Zuneigung empfindet; am Ende verhindert Kain, dass die Menschheit die Sintflut überlebt.

Während Saramago noch explizit mit dem biblischen Erzählmateriale spielt (und dabei auch apokryphes Material wie die Lilith-Legende hineinmischt), ist der Bezug in J. M. Coetzee's Romansequenz *The Childhood of Jesus*³² und *The Schooldays of Jesus*³³ nur noch durch den Titel hergestellt. In der düsteren Parabel selbst fällt der Name Jesu nirgends. In einem namenlosen, konturlosen, geschichtslosen Land (nur dass man Spanisch spricht, wird erwähnt) finden ein Mann und ein Junge, die sich bei der Überfahrt auf dem Boot kennengelernt haben, als Flüchtlinge Unterkunft, der Mann zugleich Arbeit im Hafen; sie erhalten dort auch neue Namen (die alten sind verschollen): Simón der Mann, der Junge David³⁴. Der Junge hat seine Mutter auf der Flucht verloren und erinnert sich nur noch vage an sie. Eines Tages „wählt“ ihm Simón gleichsam von der Straße weg eine Mutter, die diese Rolle überraschenderweise akzeptiert. Gerade als die seltsame Familie (Nicht-Vater, angenommene Mutter, geschichtsloser Sohn) zusammenfindet, beschließen die Behörden des sozialistisch anmutenden Staates, sich des Jungen fürsorglich anzunehmen und ihn in ein Internat zu geben. Die drei fliehen gemeinsam, um zusammenbleiben zu können. Was das mit der Kindheit Jesu zu tun haben sollte, bleibt völlig unerklärt. Allenfalls Bruchstücke lassen sich identifizieren, die Umriss der „heiligen Familie“ erahnen, Anklänge vermuten. Alles Heilsgeschichtliche ist freilich verschwunden. Es bleibt nur die beklemmende Ort- und Heimatlosigkeit des Kindes und seiner „Familie“, die von ferne an den Satz Jesu erinnert „Die Füchse haben Gruben und die Vögel unter dem Himmel haben Nester; aber des Menschen Sohn hat nichts, wo er sein Haupt hinlege“ (Lk 9,58). Nicht einmal die gemeinsame Flucht schafft freilich eine bleibende Verbundenheit. In der neuen Stadt zerbricht die seltsame „Familie“ nach und nach. Der eigenwillige, ungewöhnlich begabte David besucht währenddessen eine Tanzakademie, in der die Kinder lernen, die gleichsam im Ideenhimmel verorteten, reinen Zahlen tanzend in der Sinnenwelt zu vergegenwärtigen. Der nüchtern-rationale Simón hält das für esoterischen Unsinn. Tatsächlich erweist sich die Schule bald als unseriöses Unternehmen. Gleichwohl kann Simón sich einer gewissen Faszination nicht entziehen, und am Ende ist er es, der unbeholfen zu tanzen beginnt. Nur vom Titel her lässt sich dies als narrativer Diskurs über

30 Kazantzakis, Nikos: *Die letzte Versuchung* (1951). Dt. v. Werner Kerbs, Berlin 1952.

31 Saramago, José: *Kain* (2009). Dt. v. Karin von Schweder-Schreiner, Hamburg 2011.

32 Coetzee, J. M.: *The Childhood of Jesus*, London 2013.

33 Coetzee, J. M.: *The Schooldays of Jesus*, London 2016.

34 Im zweiten Roman nennt ihn Coetzee „David“, um die spanische Aussprache zu erzwingen, obwohl der Akzent der spanischen Grammatik widerspricht.

die existenzielle Relevanz und die soziale Resonanz nichtempirischer, „metaphysischer“, „transzendenter“ und in diesem Sinn dann auch religiöser Vorstellungen, mithin als eine Art skeptisch-idiosynkratischer ‚Versuch über die Religion‘ dechiffrieren.

Diese radikal reduzierte Form der Anknüpfung funktioniert – wenn überhaupt – nur, weil die kanonische Narration im kulturellen Gedächtnis noch so stark verankert ist, dass auf ihre explizite Nennung weitgehend verzichtet werden kann. Sie lebt auch von dem bewussten Kontrast zu den in den biblischen Texten artikulierten bzw. mit ihnen in der kirchlich-gläubigen Rezeption verbundenen Wahrheitsansprüchen. Sie negiert diese Wahrheitsansprüche nicht ausdrücklich, lässt sie eher ins Leere laufen. Aber sie ignoriert sie eben auch nicht einfach und bestätigt damit indirekt, dass den biblischen Narrationen weiterhin eine kulturelle Prägekraft als Referenztexte normativer Selbstverständigung innewohnt, die zum Gegenlesen nötigen. Wenn sie Fiktionen sind, dann jedenfalls welche von besonderer Art.

Literaturverzeichnis

- Bachmann, Ingeborg:** *Die Wahrheit ist dem Menschen zumutbar. Essays, Reden, Kleinere Schriften.* München 2011.
- Beyschlag, Karlmann:** *Grundriß der Dogmengeschichte.* Bd. 1: *Gott und Welt.* 2., neubearbeitete und erweiterte Auflage. Darmstadt 1987.
- Bultmann, Rudolf:** *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung.* Nachdruck der 1941 erschienenen Fassung. Hg. Eberhard Jüngel. München 1985.
- Coetzee, J.M.:** *The Childhood of Jesus.* London 2013.
- : *The Schooldays of Jesus.* London 2016.
- Hermes, Eilert:** Art. „Weltanschauung I. Begriffsgeschichtlich“, in: *RGG*⁴, Bd. 8, 2005. Sp. 1401–1403.
- Herrndorf, Wolfgang:** *Arbeit und Struktur.* Berlin 2013.
- Johnson, Uwe:** *Begleitumstände: Frankfurter Vorlesungen.* Frankfurt (M) 1980.
- Jüngel, Eberhard:** *Gott als Geheimnis der Welt.* Tübingen (1977) ⁵1986.
- : *Gottes Sein ist im Werden: Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase.* Tübingen ⁴1986.
- Kazantzakis, Nikos:** *Die letzte Versuchung* (1951). Dt. von Werner Kerbs. Berlin 1952.
- Luhmann, Niklas/Fuchs, Peter:** *Reden und Schweigen.* Frankfurt (M) 1989.
- Luther, Martin:** „De servo arbitrio (1525)“. *D. Martin Luthers Werke, Weimarer Ausgabe* (WA), Bd. 18, Weimar 1908. 600–787. Deutsche Übersetzung in: *Luther Deutsch.* Hg. Kurt Aland. Bd. 3: *Der neue Glaube,* Göttingen ⁴1983. 151–334.
- Maier, Christl M.:** „Jeremia am Ende. Prophetie als Schriftgelehrsamkeit“. *Evangelische Theologie* 77 (2017): 44–56.
- Musil, Robert:** „Der Mann ohne Eigenschaften“. *Gesammelte Werke in neun Bänden.* Bd. 4: *Der Mann ohne Eigenschaften; Aus dem Nachlaß.* Hg. Adolf Frisé. Reinbek 1978.
- : „Skizze der Erkenntnis des Dichters (1918)“. *Gesammelte Werke in neun Bänden.* Bd. 8: *Essays und Reden.* Hg. Adolf Frisé. Reinbek 1978. 1025–1030.
- Nietzsche, Friedrich:** „Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne (1873)“. *Kritische Studienausgabe.* Bd. 1. München ²1988. 873–890.
- Pesch, Otto-Hermann:** *Hinführung zu Luther.* Mainz 1982.
- Saramago, José:** *Caim, Lissabon 2009;* deutsch: *Kain.* Dt. von Karin von Schweder-Schreiner. Hamburg 2011.
- Schleiermacher, Friedrich:** *Der christliche Glaube* (1830). Hg. Martin Redeker. Berlin ⁷1960.
- Theißen, Henning:** „Der irdische Jesus und die Praxisbedeutung der Christologie“. *Evangelische Theologie* 77 (2017): 228–238.