

## II.C.12a. „Vom Konflikt und Konvergenz der exegetischen Methoden“

Der deutsche Text wurde veröffentlicht in:

Xavier Léon-Dufour (Hg.), *Exegese im Methodenkonflikt. Zwischen Geschichte und Struktur*, München, Kösel, 1973, S. 19-39.

Es handelt sich um die deutsche Übersetzung von:

„Du conflit à la convergence des méthodes en exégèse biblique“ (II.A.268.), in: Xavier Léon-Dufour (Hg.), *Exégèse et herméneutique*, Paris, Seuil, 1971, S. 33-53.

Die deutsche Übersetzung stammt von Gerd Haeffner und Harald Schöndorf.

Der Aufsatz gibt den Text des von Ricœur gehaltenen Einleitungsvortrags zum Kongress der „Association Catholique Française pour l'Étude de la Bible“ im Jahre 1969 wieder, dessen Akten in dem Band veröffentlicht wurden. Die deutsche Ausgabe *Exegese im Methodenkonflikt* entspricht inhaltlich dem französischen Band *Exégèse et herméneutique*, lässt aber das Protokoll der Diskussionen (II.A.270.) aus. Gegenstand des Kongresses war der Konflikt zwischen historisch-kritischer Methode und Strukturalismus in der biblischen Exegese, eine Frage, die damals vor allem in Frankreich intensiv und kontrovers diskutiert wurde. Neben Paul Ricœur, der außer der thematischen Einleitung noch einen Vortrag zur Genesis 1 (II.A.269. = II.C.12b.) sowie die abschließende Zusammenfassung der Debatte (II.A.271. = II.A.12c.) übernahm, sprachen der französische Alttestamentler Paul Beauchamp SJ (1925-2001), der französische Neutestamentler Xavier Léon-Dufour SJ (1912-2007), der belgische Psychoanalytiker, Theologe und Philosoph Antoine Vergote (1921-2013), der französische Semiotiker und Schriftsteller Roland Barthes (1915-1980), der französische Semiotiker Joseph Courtés, der französische Philosoph und Semiotiker Louis Marin (1931-1992) sowie der katholische Theologe und Dogmatiker Henri Brouillard SJ (1908-1981).

„L'Association Catholique Française pour l'Étude de la Bible“ wurde 1966 infolge des II. Vatikanischen Konzils u. a. von Xavier Léon-Dufour gegründet; im Geiste des Konzils wollte sie die Erforschung der Bibel fördern. Trotz ihres Namens nahm sie auch protestantische Mitglieder auf. Sie veranstaltet alle zwei Jahre einen Kongress.

Xavier Léon-Dufour (Hrsg.)

Exegese im Methodenkonflikt

Zwischen Geschichte und Struktur

1988

Kösel-Verlag München



387327

ISBN 3-466-20164-0  
Ins Deutsche übertragen von Gerd Haeffner und Harald Schöndorf. Titel der französischen Originalausgabe: »Exégèse et herméneutique«.  
© 1971 by Editions du Seuil, Paris. Für die deutschsprachige Ausgabe: © 1973 by Kösel-Verlag GmbH & Co., München. Printed in Germany. Gesamtherstellung: Graphische Werkstätten Kösel, Kempten. Umschlagfoto: Michael Luther, München.

# INHALT

---

Einleitung des Herausgebers . . . . .	9
I. Von der historischen zur strukturalen Methode . . . . .	19
Paul Ricœur: Vom Konflikt zur Konvergenz der exegetischen Methoden	19
Paul Beauchamp: Arbeitspapier zu Gen 1 . . . . .	40
Paul Ricœur: Über die Exegese von Gen 1,1-2,4a . . . . .	47
II. Der Gesichtspunkt der Psychoanalyse . . . . .	69
Xavier Léon-Dufour: Arbeitspapier zu Röm 7 . . . . .	69
Antoine Vergote: Der Beitrag der Psychoanalyse zur Exegese. Leben, Gesetz und Ich-Spaltung im 7. Kapitel des Römerbriefs . . . . .	73
III. Strukturelle Textanalyse . . . . .	117
Roland Barthes: Die strukturale Erzählanalyse am Beispiel von Apg 10-11 . . . . .	117
Joseph Courtès: Apg 10,1-11,18 als System mythischer Vorstellungen . . . . .	142
Louis Marin: Versuch einer strukturalen Analyse von Apg 10,1-11,18 . . . . .	148
IV. Exegese, Hermeneutik, Dogmatik . . . . .	175
Henri Bouillard: Exegese, Hermeneutik und Theologie. Methodenprobleme . . . . .	175
Paul Ricœur: Skizze einer abschließenden Zusammenfassung . . . . .	188
Anhang . . . . .	201
Paul Ricœur: Sprache und Theologie des Wortes . . . . .	201
Edgar Haulotte: Die Gründung einer universalistischen Gemeinde (Apg 10,1-11,18) . . . . .	221
Personenregister . . . . .	265



## VON DER HISTORISCHEN ZUR STRUKTURALEN METHODE

Paul Ricœur: Vom Konflikt zur Konvergenz  
der exegetischen Methoden

Unser Kongreß hat sich zum Ziel gesetzt, verschiedene Methoden miteinander zu konfrontieren; sein Verlauf wird zeigen, ob sich diese Methoden in einem unversöhnlichen Widerstreit befinden oder einer gegenseitigen Ergänzung bedürfen. Für meinen Teil möchte ich einen Weg vorschlagen, der sich zwischen den Extremen einer fanatischen Methodenreinheit einerseits und eines kompromißfreudigen Eklektizismus andererseits bewegt.

In den ersten drei Abschnitten werde ich mich darauf beschränken, die miteinander konkurrierenden Methoden, eine nach der anderen, darzustellen, wobei der Akzent weniger auf ihre technische Seite als vielmehr auf die sie konstituierenden Verstehensentwürfe gelegt werden soll. Im vierten, persönlicher gehaltenen Abschnitt möchte ich deutlich machen, auf welche Weise eine bestimmte Methode jeweils auf eine andere verweist und sie zu Hilfe ruft, so daß, fern jedem Eklektizismus, die verschiedenen Methoden aus sich selbst heraus gegeneinander konvergieren. Dieses vorerst noch recht abstrakt bleibende Programm wird dann in meinen Ausführungen zu Gen 1,1–2,4 a seine konkrete Anwendung finden.

Die Auslegung der Bibel betrachten wir hier als den Ort der Konfrontation, als das Kraftfeld gewissermaßen, das durch die Konstellation der verschiedenen Methoden nach mehreren Richtungen polarisiert wird. Die Bibelexegese selbst ist keiner dieser gegenstrebigen Pole. Jetzt, am Anfang unserer Überlegungen, ist ihre Einheit nur die eines Handwerks, einer Wissenschaft, die sich durch ihren Gegenstand – in diesem Falle: die biblische Literatur – definiert. Ich schlage vor, das so aufgebaute Feld von dreien seiner Pole her zu erforschen: von der historisch-kritischen Methode, der strukturalen Methode und von der Hermeneutik her.

Die erstere wird eigentlich nicht behandelt werden. Wir nehmen sie eher als Folie, von der sich die beiden anderen abheben sollen, und beschränken uns darauf, die *Aporien* zu nennen, die weniger der Methode selbst als den philosophischen Prinzipien zu eigen sind, die ihrer

Anwendung zugrunde liegen. So gesehen, behandeln wir hier also nur die zweite und dritte Methode in der notwendigen Ausführlichkeit.

### *1. Die philosophischen »Aporien« der historisch-kritischen Methode*

Die Methode, die sich noch heute der Gunst der Mehrzahl der Exegeten erfreut, ist die historisch-kritische. Worin die unersetzbare Funktion dieser Methode liegt, obgleich sie auch von ihr verschiedenen Zugängen zum Text Raum geben muß, werde ich in der abschließenden Bemerkung ausführlich darlegen. Im Rahmen des Vergleichs, der uns jetzt beschäftigt, geht es um die entscheidende Rolle des Begriffs der Geschichte in all den besonderen Methoden, die unter diesem Oberbegriff zusammengefaßt werden: Geschichte der Sprache, des Wortsinns, des Wortgebrauchs; – Geschichte der sozialen, politischen und religiösen Institutionen, der Lebensstile, des literarischen Milieus; Geschichte der Einflüsse, der Anleihen, der Angleichungen und Ablehnungen; Redaktionsgeschichte, Geschichte der Quellen und kritische Formgeschichte. Diese Dominanz des Historischen wirft die Frage nach der Verwandtschaft dieser Methode mit der Philosophie des Historismus auf. Im Gegenzug gegen den Dogmatismus geht der Historismus von der Veränderlichkeit und Relativität der menschlichen Überzeugungen aus. Die Geburtsstunde des Historismus ist der Zusammenbruch von Hegels System. Philosophisch betrachtet, ist er das Eingeständnis, daß die Geschichte nicht in einer Logik des Sinnes in eine Totalität aufgehoben werden kann, in der all ihre Figuren in einem von Absolutheit geprägten Wissen wiederholt und verewigt wären. Mehr oder weniger offen gesellt sich diesem Historismus ein Psychologismus oder Soziologismus bei. Denn wenn das Geschichtliche schon nicht auf eine Logik des Sinnes hin überstiegen werden kann, so bleibt immer noch die Möglichkeit, die religiösen Überzeugungen als Ausdruck einer bestimmten (z. B. »animistischen« oder »magischen«) Mentalität oder bestimmter sozio-politischer bzw. sozio-ökonomischer Organisationstypen zu begreifen (des Nomadentums z. B. oder der Monarchie, des Clans oder der Klasse). Der Historismus ist jenes Bewußtsein, für das der menschliche Geist in seine aufeinander folgenden, ohne einsichtigen Zusammenhang miteinander verbundenen Äußerungen zerfällt. Letztlich wird er immer zwischen

zwei Extremen schwanken: zwischen einer evolutiven Konzeption des menschlichen Geistes, derzufolge sich dieser auf immer reinere Formen der Geistigkeit zubewegt, und der einfachen Hinnahme des regellosen Auftauchens neuer Formen des Lebens, die sich ihren Ausdruck in der Vielfalt von Stilen suchen.

Keine Methode ist harmlos. Ob sie es wahrhaben will oder nicht: die historisch-kritische Methode gehört mit dem Historismus in eine Schicksalsgemeinschaft.

## 2. *Das semiologische Modell*

Genaugenommen ist dieser Neuankömmling auf dem Feld der Exegese ein zugereister Fremder. Denn während die historisch-kritische Methode seit ihren Anfängen eng mit der Geschichte der Bibelwissenschaften verbunden war, ist dieses neue Verstehensmodell außerhalb dieses Bereichs entstanden, nämlich in der Linguistik – oder präziser: in jenem Teil der Linguistik, der die grundlegenden Lautsysteme der natürlichen Sprachen erforscht. Bald haben die neuen Modelle Anwendung gefunden: zuerst in der lexikalischen Semantik, dann in der Theorie der Erzählung (*récit*) und schließlich in breitem Maße in der Theorie der Schrift, wo man sich bemüht, eine allgemeine Theorie der Zeichen – oder »Semiologie« – aufzubauen. Ihre Kontakte mit den Bibelwissenschaften stehen noch am Anfang; sie werden teils mittelbar hergestellt über den Umweg, der in ihrer Anwendung auf mythische Stoffe (im allgemeinen nicht-altorientalischer Herkunft) besteht; teils unmittelbarer, im Hinblick auf eine allgemeine Theorie der Erzählung, wie sie die formalistischen Theoretiker des russischen Märchens oder die französischen Analytiker der Erzählung anstreben.

Im Gegensatz zu jener Gruppe von Methoden, die wir unter den Titel des Historischen stellten, sind die jetzt zu betrachtenden Modelle von deutlich anti-historischem Charakter. Die von F. de Saussure eingeführte Trennung von Sprachsystem (*langue*) und Sprechakt (*parole*) hat die Trennung von synchronischer Organisation und diachronischen Übergängen als Konsequenz. Diese Trennung ist viel mehr als eine bloße Verteilung der Kompetenzen nach den Erfordernissen der Arbeitsteilung. Philosophisch gesehen, impliziert sie den Vorrang des Synchronischen vor dem Diachronischen; und zwar handelt es sich dabei um einen Vorrang in der Ordnung der Erkennbarkeit. Denn

was man als erstes begreift, ist eine bestimmte Konfiguration von Zeichen in einem gegebenen Zeitpunkt, in einer durch Gleichzeitigkeit ausgezeichneten Schicht, in einem Sprachzustand (*état de langue*). Den saussureschen Vergleich der Sprache (*langue*) mit einem Schachspiel aufgreifend, kann man sagen, daß Verstehbarkeit in erster Linie den Spielregeln zukommt; ein Zug ist nichts anderes als der Übergang von einem Zustand der Partie zu einem anderen.

Noch eine andere Konsequenz ergibt sich aus der Scheidung von Sprache und Sprechakt: In synchronischer Sicht haben die Elemente der Sprache keinerlei absoluten Wert (*valeur*), keinerlei eigene Bedeutung. Sie beziehen ihren Sinn aus ihrer Stellung im System und aus ihrem relativen Gegensatz zu anderen Termini. Ihr Wert ist also bloß negativ, durch Differenz und Gegensatz bestimmt. In der Sprache, sagte Saussure, gibt es nichts als Unterschiede.

Eine dritte Konsequenz: Die Sprache muß als ein System betrachtet werden, d. h. als ein geschlossenes Ganzes von Elementen, die sich wechselseitig bedingen. Dieses System hat kein Außen, nur ein Innen. Es hat keinen Bezug auf die Welt; es bezieht sich auf nichts außerhalb seiner selbst. Alle Beziehungen sind ihm innerlich.

Die philosophischen Implikationen dieses Modells sind beträchtlich. Die Unterordnung der historischen Sichtweise unter die systematische rückt evolutive oder evolutionistische Theorien und somit auch die Aporien des Historismus in weite Ferne. Man legt den Akzent nun eher auf die kombinatorischen Fähigkeiten des menschlichen Geistes, ohne sich um die Geschichte viel zu kümmern. Die strukturelle Methode kehrt also zum leibnizischen Ideal der »*characteristica universalis*« zurück.

Die strukturelle Methode ist aber nicht nur anti-historistisch, sondern auch anti-psychologistisch. Schon in der Scheidung von Sprache und Sprechakt liegt eine antipsychologistische Spitze. Der Sprechakt ist der Vollzug der Sprache durch ein sprechendes Subjekt in einer bestimmten Gemeinschaft; die Sprache dagegen ist der (selbst nicht psychologisch definierbare) Code aller psychologisch erfaßbaren Realisierungen. Dehnt man diese Überlegungen vom sprachlichen Code auch auf jene Codes aus, die Texten zugrunde liegen, so wird man mehr und mehr dazu neigen, das Subjekt, das empfangende sowohl wie das produzierende, aus der Betrachtung auszuschneiden und »einzuklammern«. Der Text wird dadurch zu einem in sich stehenden



Gegenstand, der um seiner selbst willen und isoliert in sich betrachtet werden kann. Nicht weniger mißtraut die strukturelle Methode jener Einstellung, die den Text als Ausdruck einer (individuellen oder kollektiven) Mentalität nimmt. Jegliche psychologische Analyse des Sprechenden, des Schriftstellers, einer individuellen oder kollektiven Mentalität sei als außersprachlich aus der Interpretation auszuscheiden. Diese methodologische Entscheidung ist von größter Tragweite für das Schicksal des Begriffes, den man sich vom »Sinn« eines Textes macht: Man sagt, der Sinn könne nicht die Aussageabsicht des Schriftstellers sein, wenn man der Interpretation nicht die aussichtslose Aufgabe zuweisen wolle, sich in die auf immer verschlossene Psyche eines anderen hineinzusetzen. Vielmehr sei der Sinn im Wechselspiel der Elemente selbst zu suchen: als der innere Umlauf im Bedeutungsgefüge der Elemente. Dieser methodische Antipsychologismus wird noch verstärkt durch einen von der Philosophie herkommenden Antipsychologismus, wie er sich in der psychoanalytischen Entlarvung der Illusionen des Subjekts, in der von Marx und Nietzsche vorgebrachten Kritik an der Tradition des Cogito-Gedankens und schließlich im Antihumanismus Heideggers manifestiert.

Zum Antipsychologismus tritt eine antisoziologische Einstellung. Ein Symbolismus läßt sich nicht dadurch erklären, daß man ihn auf den Organisationstyp einer Gesellschaft zurückführt; ist diese doch an ihr selbst »symbolisch«. Der Symbolismus ermöglicht, insofern er Austausch von Zeichen ist, jeglichen Austausch. Das soll nicht heißen, daß es überhaupt keine Beziehungen zwischen der inneren Organisation von Texten und dem wirtschaftlichen, sozialen und politischen Organisationssystem einer Gruppe gebe. Aber es handelt sich dabei weniger um gerichtete Kausalitätsbeziehungen als um Verhältnisse von Homologie, d. h. strukturelle Korrelation. Je mehr man nach Homologien zwischen verschiedenen Strukturen und Systemen sucht, desto mehr verstärkt sich der erwähnte Antipsychologismus und -historismus. Man tendiert dazu, die umfassende Kombinatorik aufzusuchen, die allen Bereichen der Erscheinung zugrunde liegt, ohne Teil eines dieser Bereiche zu sein. Der trans-subjektive Charakter des Systems steigert sich so noch. Denn wenn die Prinzipien der Kombinatorik schon keinem einzelnen Gebiet der Organisation angehören, so gehen sie erst recht dem Bewußtsein und der reflexen Bewußtwerdung voraus, die sich in dem einen oder anderen Bereich entfalten könnten.

Inwiefern betreffen diese linguistischen und semiologischen Modelle die Exegese? Ihr Einfluß ist zur Zeit noch indirekt. Er vollzieht sich durch die Vermittlung der Mythenforschung eines Lévi-Strauss und der Theorie der Erzählung, wie sie die französischen Nachfolger der russischen Formalisten entwickelt haben.

Die Methode, mit der Lévi-Strauss in seiner *Analyse der Mythen* arbeitet, beruht auf der Hypothese, die Ausdrucksformen, die einer höheren Ordnung als der des Satzes angehören, seien ähnlich organisiert wie die Formen, die einer niedrigeren Ordnung als der Satz angehören (Phoneme, Moneme, Lexeme). In analoger Weise könne man die für den Mythos konstitutiven Einheiten, die denselben Kombinationsregeln gehorchen wie die von der Linguistik untersuchten, für die Sprache konstitutiven Einheiten, »Mytheme« nennen. Gibt man diese grundlegende Hypothese einmal zu, »so ergeben sich zwei wichtige Folgerungen: erstens: Der Mythos besteht wie jedes Sprachgebilde aus konstitutiven Einheiten; zweitens: Diese Teileinheiten setzen das Vorhandensein solcher Einheiten voraus, die normalerweise in der Struktur der Sprache vorhanden sind, wie Phoneme, Morpheme und Semanteme. Aber sie verhalten sich zu diesen wie die letzteren zu den Morphemen und diese zu den Phonemen. Jede Form unterscheidet sich von der vorherigen durch einen höheren Grad an Komplexität. Aus diesem Grunde nennen wir die Elemente, aus denen der Mythos letztlich besteht (und die die komplexesten von allen sind), große konstitutive Einheiten.«<sup>1</sup> Gewiß übersieht Lévi-Strauss nicht, daß sich der Mythos auf der Basis einer anderen Art von Einheit bildet, auf der Basis der für die Rede konstitutiven Einheit, die der Satz ist. (Wir werden weiter unten noch einmal auf diese zwei Arten sprachlicher Einheiten zurückkommen müssen, weil die gesamte nach-strukturalistische Sprachwissenschaft seit Chomsky von dieser Diskontinuität innerhalb der sprachlichen Sphäre selbst ausgeht.) Die Hypothese von Lévi-Strauss ist aber die, daß die Analogie zwischen dem, was er die großen konstitutiven Einheiten des Mythos nennt, und den unterhalb des Satz-Niveaus gelegenen konstitutiven Einheiten des Sprachsystems hinreiche. »Wie wird man vorgehen, um diese konstitutiven Einheiten oder Mytheme zu erkennen und herauszulösen? Wir wissen, daß sie weder mit den Phonemen noch mit den Morphemen oder den Semantemen

---

<sup>1</sup> Claude Lévi-Strauss, *Strukturelle Anthropologie*, Frankfurt/Main 1967 (Taschenbuchausgabe [mit der Buchausgabe seitengleich] 1971), 231.

vergleichbar sind, sondern auf einem höheren Niveau liegen; sonst wäre der Mythos von jeder beliebigen Form der Rede nicht zu unterscheiden. Man muß sie also auf dem Satzniveau suchen. Im vorbereitenden Stadium der Untersuchung wird man mit Annäherungswerten, Versuchen und Irrtümern arbeiten, indem man sich an die Prinzipien hält, die der Strukturanalyse aller Formen als Grundlage dienen: Sparsamkeit in der Erklärung; Einheitlichkeit der Lösung; Möglichkeit, das Ganze vom Fragment her aufzubauen und die späteren Entwicklungen aus den augenblicklichen Gegebenheiten abzuleiten.«<sup>2</sup> Dieser methodologischen Forderung wird man gerecht, wenn man die Mytheme nicht durch die Sätze definiert, die in der Erzählung aufeinanderfolgen, sondern durch die *Beziehungsbündel*, die innerhalb einer Erzählung verschiedenen Sätzen ein und dieselbe Funktion zuweisen. »Diese Feststellungen führen zu einer neuen Hypothese, die uns zum Kern des Problems bringt. Wir behaupten nunmehr, daß die wirklichen konstitutiven Einheiten des Mythos keine isolierten Beziehungen sind, sondern *Beziehungsbündel*, und daß jene nur in Form von Kombinationen solcher Bündel eine Bedeutungsfunktion erlangen.«<sup>3</sup> Man wird in diesem Fall deshalb so vorgehen, wie man vorgeht, wenn man eine musikalische Partitur liest, wo bekanntlich die vertikale Lektüre, die der Orchestrierung gilt, vor der horizontalen Lektüre kommt, die die Melodie verfolgt. Ich verweise beispielsweise auf die Analyse des Ödipus-Mythos, die Lévi-Strauss im zitierten Werk vorlegt: Lévi-Strauss verteilt die verschiedenen Beziehungsbündel auf vier senkrechte Spalten, in deren erste die überbewerteten Verwandtschaftsverhältnisse zu stehen kommen, in die zweite die unter- oder abgewerteten Verwandtschaftsverhältnisse, in die dritte all das, was mit der Verneinung der Autochthonie des Menschen zu tun hat, und in die vierte schließlich alles jene, was mit der Abhängigkeit des Menschen von der Erde zu tun hat. »Dann ergibt sich, daß die vierte Spalte die gleiche Beziehung zur dritten hat wie die erste zur zweiten. Die Unmöglichkeit, Beziehungsgruppen miteinander in Beziehung zu bringen, ist überwunden (oder, genauer gesagt, ersetzt) durch die Bestätigung, daß zwei einander widersprechende Beziehungen identisch sind, soweit sie beide in sich widersprüchlich sind... Daraus ergibt sich eine Korrelation: die Überbewertung der Blutsverwandtschaft verhält sich zu ihrer

<sup>2</sup> Ebd. 231 f.

<sup>3</sup> Ebd. 232.

Unterbewertung wie die Bemühung, der Autochthonie zu entgehen, zu der Unmöglichkeit, dies zu erreichen.«<sup>4</sup>

Am Ende der Analyse erscheint der Mythos als ein logisches Instrument zur Vermittlung zwischen Widersprüchlichem. »Es wird also dort der Anfang einer Ordnung eingeführt, wo vorher Chaos herrschte, und man gewinnt zusätzlich noch die Möglichkeit, bestimmte logische Operationen freizulegen, die zur Grundlage des mythischen Denkens gehören.«<sup>5</sup> Folglich ist das, was man den Sinn eines Mythos nennen kann, nicht seine Botschaft für das Leben, sondern die logische Operation, die ihm zugrundeliegt. Daraus ergibt sich, daß wir nicht mehr, wie dies noch Lévy-Bruhl und Durkheim taten, die Mentalität der Primitiven der logischen Mentalität entgegensetzen dürfen. Der Gegensatz des Mythos zur Wissenschaft ist nicht auf der Ebene der Logik zu suchen; denn auch der Mythos hat seine Logik, und die ist keine andere als die unsere auch. Der Mythos unterscheidet sich vom wissenschaftlichen Denken nur hinsichtlich der Ebene der Wirklichkeit, auf die er seine Strategie bezieht. »Vielleicht werden wir eines Tages entdecken, daß im mythischen und im wissenschaftlichen Denken dieselbe Logik am Werke ist und daß der Mensch allezeit gleich gut gedacht hat. Der Fortschritt – falls dieser Begriff dann überhaupt noch angemessen ist – hätte nicht das Bewußtsein, sondern die Welt als Aktionsraum, in der eine mit konstanten Begabungen ausgestattete Menschheit im Laufe ihrer langen Geschichte mit immer neuen Objekten ringen mußte.«<sup>6</sup>

Die von den französischen Nachfolgern der russischen Formalisten durchgeführte *Analyse der Erzählung* fußt auf derselben Hypothese: Alle Einheiten, die über den Satz hinausgehen, müssen nach denselben Gesetzen aufgebaut sein wie die Einheiten, die unterhalb des Satzes liegen. Das ist die große, grundlegende Hypothese, die allen Arten strukturaler Analyse gemeinsam ist: die strukturelle Homologie aller sprachlichen Ebenen, *ungeachtet der besonderen Eigenart des Satzes, insofern dieser die Grundeinheit der Rede (discours) und nicht nur der Sprache (langue) ist*. Eine zweite Arbeitshypothese unterscheidet sich um eine Nuance von der Methodologie eines Lévi-Strauss: Eine er-

---

<sup>4</sup> Ebd. 237 f.

<sup>5</sup> Ebd. 246.

<sup>6</sup> Ebd. 254.



schöpfende Erklärung erreicht man nicht allein dadurch, daß man den Text zerlegt und die Zuordnung seiner Elemente beschreibt; man muß auch der integrativen Kraft des Ganzen Rechnung tragen. Der Sinn einer Erzählung jedoch hält sich nichtsdestoweniger im Rahmen der Zusammenstellung der Elemente; er stellt das jeder Einheit eigene Vermögen dar, in sich Untereinheiten zu integrieren. Der Sinn eines Elements ist seine Fähigkeit, mit anderen Elementen desselben Werks und mit diesem als ganzem in Beziehung zu treten. So hat ein Werk immer zwei Aspekte: der eine besteht in der Fähigkeit, die Elemente zu verteilen, der andere darin, sie einer Form, einem Sinn, einzufügen. Gleichzeitig verliert die Frage nach dem Sinn eines Werkes im ganzen ihren Sinn – es sei denn bezüglich anderer Werke. Nur innerhalb der Grenzen einer Erzählung entfaltet sich also das Spiel der Form und des Sinnes. Heute sind es besonders die integrierenden Operationen, denen sich die Aufmerksamkeit der Forscher zuwendet. Zu diesem Begriff der Integration aber gehört notwendig ein anderer, der der verschiedenen Niveaus. Man versteht eine Erzählung nicht allein dadurch, daß man der zeitlichen Ordnung folgt, in der sie sich abwickelt, sondern auch dadurch, daß man die vertikalen Achsen erkennt, längs deren sich die verschiedenen Niveaus verteilen. Die integrierende Kraft der Einheit drückt sich auf verschiedenen Niveaus aus. Roland Barthes unterscheidet drei Operationsniveaus: erstens das Niveau der Funktionen; zweitens das Niveau der Handlungen und drittens das Niveau der Narration oder der Rede.<sup>7</sup>

Das erste Niveau ist das der kleinsten Einheiten, die *Funktionen* genannt werden, weil sich ihr Sinn darin erschöpft, zum Sinn größerer Einheiten beizutragen. Das Wort »Funktion« erinnert an die Beziehung wechselseitiger Abhängigkeit, von der Hjelmslev in seiner formalen Theorie der Sprache spricht. Im Unterschied zu den (psychologischen) Einheiten des Erlebens oder den Einheiten des Verhaltens (im Sinn des Behaviorismus) bezeichnen diese Funktionen die Weichenstellungen einer Erzählung; änderte man hier ein Element, fiel der ganze Rest anders aus. Wie man sieht, handelt es sich hier um eine Anwendung des Prinzips der Vertauschbarkeit, das ursprünglich zur Definition der Einheiten des Sprachsystems diente, nun aber auf die Erzählung bezogen wird. Die Logik der Handlung baut sich so als eine

---

<sup>7</sup> Roland Barthes, Introduction à l'analyse structurale des récits, in: Communications, 8 (1967) 1–27.

Verkettung von »Handlungskernen« auf, die die Strukturkontinuität tragen. Dadurch wird es möglich, die Erzählung ihrer Zeithaftigkeit zu entkleiden und unter der Decke des zeitlichen Ablaufs der Erzählung die Logik der Erzählung zu entdecken. Im Grenzfall erweist sich die Erzählung als bloße Kombination einiger Handlungseinheiten (Versprechen, Verraten, Hindern, Helfen usw.), die die Paradigmen der Handlung sind. Eine Sequenz besteht aus einer Folge solcher Handlungskerne, deren jeder die von seinem Vorgänger eröffnete Alternative in dem einen oder dem anderen Sinn entscheidet. Die Punkte, die wir die Weichen der Erzählung genannt haben, markieren die kritischen Stellen, die aus jeder Handlungsfolge eine »bedrohte« logische Einheit machen. Die Nennfunktion der Sprache hat ihren Zweck eben in der Verschachtelung dieser Sequenzen (Betrug: Verrat: usw.) dadurch erweist die Sprache sich als geeignet, kleine wie große Einheiten der Handlung zu bezeichnen und die Unterordnung jener unter diese anzuzeigen. So begreifen wir z. B., daß »Begegnung« in sich die »Annäherung« einschließt, das »Angehen«, den »Gruß« usw. Eine Erzählung verstehen heißt diese Verzahnung, diese fugierte Struktur der ineinander verschachtelten Handlungsabläufe erfassen.

Dem Niveau der Funktionen folgt das der *Handlungen*. Bisher bewegte man sich auf der Ebene der Handlungen als solcher, z. B. des Versprechens oder des Begegnens. Auf der Ebene der Handlung kommt der Bezug zur »Person« hinzu. Vom Handlungsniveau zu reden ist gleichbedeutend mit der Bestimmung der Rolle der Person in einer Erzählung. Die Strukturalisten versuchen nun, die Person nicht hinsichtlich ihrer psychologischen Subsistenz, nicht hinsichtlich ihres eigenen Seins zu betrachten, sondern nur als einen Faktor der Erzählung, als ein Agens, einen Akteur oder, besser noch: als einen Handelnden (actant), der sich ausschließlich durch die Art und Weise bestimmt, in der er an der Handlung teilnimmt, und das heißt: durch seine Stellung in Bezug auf die »semantischen Achsen« der Erzählung. Die Person interessiert nur als Subjekt von ..., als Objekt von ... als derjenige, der ... oder derjenige, dem ... (etwas geschieht). Das ganze Streben der Formalisten geht daraufhin, diese Rollen soweit wie nur möglich auf einige elementare, am besten nach Gegensatzpaaren geordnete Rollen zurückzuführen, wie z. B. Geber/Empfänger oder »Einer, der etwas verspricht/einer, dem man etwas verspricht«. Das ergäbe eine parallel zur Hierarchie der Handlungen verlaufende Hierarchie der

Handelnden; und ebenso wie es verschiedene Niveaus von Sequenzen gibt, gäbe es dann verschiedene Niveaus von Personen.

Das Niveau der *Narration* schließlich ist die Ebene der Erzählung selbst, insofern diese als ein Ganzes, in der erzählerischen Mitteilung Geeintes, betrachtet wird. Die Erzählung ist eine Rede, die ein Erzähler an einen Zuhörer oder Leser richtet. Für den Strukturalisten dürfen diese beiden Gesprächspartner allerdings nirgendwo anders als im Text gesucht werden. Der Erzähler ist nicht anders als in den Charakteristika der Erzählung präsent, die diese erst als solche konstituieren.

Was über diese drei Niveaus hinausgeht, fällt nicht mehr in den Bereich der semiologischen Wissenschaft. Es ist die Welt der Hörer und Leser einer Erzählung. Deren hörende oder lesende Tätigkeit kann ihrerseits jedoch wieder Gegenstand anderer semiologischer Disziplinen werden, die sich den sozialen, wirtschaftlichen, ideologischen usw. Systemen widmen.

Stellen wir uns nun die Frage einer möglichen Einführung der strukturalen Methode in die Bibelwissenschaften! Schon jetzt kann man sagen, daß die systematische Übung der strukturalistischen Technik in außerbiblischen Bereichen mittelbar auch das besser begreifen läßt, was die Exegese schon bisher getan hat, wenn auch nicht systematisch, sondern unreflektiert und gewissermaßen nur handwerklich.

Man könnte z. B. im ersten Band der »Theologie des Alten Testaments« von Gerhard von Rad<sup>8</sup> eine implizite Strukturanalyse erzählender Texte nachweisen, und dies trotz der – gleich noch zu unterstreichenden – Tatsache, daß *dieser* Gebrauch der strukturalen Analyse sich auf eine Interpretation hin öffnet, während der Semiologe seine Analyse in die Schranken des erzählenden Textes selbst einschließt.

Bekanntlich bahnt sich für von Rad das kerygmatische Element (das Glaubensbekenntnis Israels) seinen Weg durch eine Sammlung von Erzählungen, von Sagen verschiedenster Herkunft hindurch. Die Organisation der biblischen Erzählung kann also mit Hilfe einer Methode strukturalistischen Typs gerechtfertigt werden. Es ist möglich, von Rad im Lichte von Barthes' Unterscheidung der drei Niveaus neu zu lesen: des Niveaus der Funktion, des Niveaus der Handlung und des Niveaus der *Narration*.

---

<sup>8</sup> *Gerhard von Rad*, Theologie des Alten Testaments, Bd. I, München 41962.

Zuerst auf der Ebene der Funktionen! Die Methode von Rads enthält drei Züge deutlich strukturalen Charakters. Der erste bezieht sich auf die Abgrenzung der Sequenzen; von Rad praktiziert hier spontan die strukturelle Methode der Segmentierung und der Verschachtelung der Einheiten. So kann etwa die große Sequenz, die den ganzen Hexateuch gliedernd umfaßt und die sich um das Glaubensbekenntnis von Dt 26 («Mein Vater war ein umherziehender Aramäer...») herum aufbaut, als die Gesamtheit kleinerer Gesamtheiten angesehen werden.

Der zweite Zug ist der folgende: von Rad kennt sehr gut das für eine Erzählung charakteristische Gesetz der narrativen Ausdehnung, nämlich, daß eine Erzählung gekürzt oder gestreckt werden kann, während dies bei der Poesie, deren »Quantität« ihrem Inhalt innerlich ist, ausgeschlossen ist. Dieses Gesetz begründet die Möglichkeit, Erzählungen verschiedener Länge, jedoch identischer Architektur, homologisch zur Deckung zu bringen. Dieselbe Handlung – etwa der Auszug aus Ägypten – kann sowohl in einem einzigen Satz wie auch in einer sehr ausgedehnten Erzählungskette dargestellt werden. Was das Gesetz der narrativen Ausdehnung aber vor allem gestattet, das sind Ausweitungen und Einschübe. Die Struktur einer Erzählung kann so sehr ausgeweitet werden, daß sie eine praktisch unbeschränkte Anzahl von Elementen verschiedensten, ja selbst nicht-narrativen Ursprungs in sich aufnehmen kann. So sind z. B. die »Offenbarung des Jahwe-Namens« (Ex 3) und die Masse der Gesetzestexte (Ex 19 – Num 10,10: das sog. »Sinai-Massiv«) in die Bewegung der Erzählung hineingenommen und so »vergeschichtlicht« worden.

Ein dritter Zug: Dem Gesetz der narrativen Ausdehnung gesellt sich das Gesetz der Ausweitung durch Wiederholung bei. So begann das alte Credo zwar nur mit einem aramäischen Ahnen; doch kann die narrative Form die ganze Patriarchengeschichte an sich ziehen, ja schließlich selbst auf Erzählungen mythischen Ursprungs und Charakters übergreifen, die Bereichen entstammen, die an sich der geschichtlichen Erzählung fremd sind. So wurden die mythischen Erzählungen über die Schöpfung der Welt und des Menschen in das Schwerfeld der Geschichte Israels einbezogen. Die Schöpfung selbst wird zum Prolog, zum vergeschichtlichen Vorwort jener anderen Geschichte, die mit der Erwählung Abrahams ihren Anfang nimmt.

Dieselbe Vergleichung, die wir gerade auf der Ebene der *Funktionen* (oder der Sequenzen einer Erzählung) versucht haben, läßt sich auch



auf der Ebene der *Handlungen* und der *handelnden Personen* durchführen. Die Idee einer Hierarchie von handelnden Personen, die parallel zur Hierarchie der Handlungen verläuft, erweist sich im Rahmen der alttestamentlichen Exegese von außerordentlicher Fruchtbarkeit. Der Status Israels als des umfassenden und einzigen Akteurs in diesem großen Drama entspricht sehr gut dem, was die Formalisten von der Verschachtelung der handelnden Personen zu sagen wissen. Nach von Rad ist es ganz Israel, das Ägypten verläßt und das Land in Besitz nimmt; denn mehr und mehr werden alle Akteure zweiten Ranges von diesem einen großen Handelnden, von Israel als dem einzigen Helden des Dramas, aufgesogen und absorbiert. Um diese Zentralgestalt herum verteilen sich die anderen, untergeordneten Handelnden wie Mose, Josue, die Richter usw. sowie Jener, dessen Handlung der ganzen Geschichte Israels bestimmend übergeordnet ist: Jahwe. So könnte man vom Gesichtspunkt der Funktionen, Handlungen und handelnden Personen das Problem des Bundes neu aufrollen. G. von Rad hat denn auch damit begonnen, die Verschiedenheit wie die Verkettung der einzelnen Bundesschlüsse von einem Gesichtspunkt aus zu betrachten, der erkennen läßt, wie die Traditionsmassen unter der Herrschaft einer großen Struktur, der Struktur »Verheißung/Erfüllung«, ihre Gliederung erfahren haben.

Auf dem Niveau der *Narration* im engeren Sinne schlagen die kerygmatische Exegese von Rads und die strukturelle Analyse verschiedene Wege ein. Dennoch gehen sie selbst auf dieser Ebene zuerst noch ein kleines Stück Wegs gemeinsam. Man muß, sagen uns die Strukturalisten, die Spuren des Erzählers in der Erzählung selbst suchen. Eine »Theologie des Alten Testaments« schreiben heißt nun aber genau dies: Im Corpus der Texte selbst ist die Handschrift des Jahwisten, des Elohisten oder des Verfassers (der Verfasser) der Priesterschrift nachzuweisen. Und das Kerygma muß selbst aus der Art und Weise der Redaktion herausgelesen werden, aus der Tatsache der Vereinigung verschiedener Erzählungen, aus der Konstitution »Israels« als der Hauptperson und des Mose als des untergeordneten Handlungsträgers. Die theologische Aussage ist der Form des Textes nicht äußerlich. Es gibt keinen anderen Anhaltspunkt, um die Aussageabsicht des Textes zu erfassen, als den Aufbau der Erzählung selbst. Damit stellt sich das Zentralproblem des Alten Testaments immer schärfer: Was ist das für ein Glaubensbekenntnis, das sich in Form einer Erzählung darstellt?

Und was ist das für eine Erzählung, die zugleich ein Glaubensbekenntnis ist? Das ist das Rätsel eines Dokuments, dessen Adressat zugleich die Hauptperson des im Dokument erzählten Geschehens ist, Israel. »Mein Vater war ein Aramäer...«: Wer das aussagt, erzählt seine eigene Geschichte.

Von diesem Knotenpunkt aus können wir nun die Frage nach dem Zusammenhang der exegetischen Methoden wieder aufgreifen.

### 3. Die Hermeneutik und der Begriff der Interpretation

Ich will meinem Vorsatz treu bleiben und keine großen Überleitungen präsentieren und so diesen dritten methodologischen Pol direkt aufgreifen, ohne mich um den mangelnden Zusammenhang mit dem eben behandelten Stoff zu kümmern.

Die Hermeneutik oder Theorie der Interpretation ist nicht ausschließlich an die Exegese gebunden. Sie erhebt den Anspruch, das theoretisch zu klären, was im Zusammenhang der Erklärung von Texten überhaupt »Verstehen« heißt. Wenn also die Hermeneutik auch der reflexive oder der reflexive Teil der Exegese genannt werden kann, so überschreitet sie doch an sich weit den Gegenstandsbereich der Exegese, selbst der systematischen Exegese. Diese ist nur einer ihrer Bereiche, neben der klassischen Philologie, der Ästhetik, der Geschichte und der Rechtswissenschaft. Die Hermeneutik ist also eine allgemeine Theorie des Sinnes, verbunden mit einer allgemeinen Theorie des Textes. Nur weil und insofern es Texte gibt, gibt es ein hermeneutisches Problem; denn das Gespräch, das sich im Medium des lebendigen Wortes vollzieht, wird von den Problemen, die die schriftliche Fixierung einer Rede mit sich bringt, nur wenig berührt.

Aber diese besonderen, aus dem Unterschied zwischen dem gesprochenen und dem geschriebenen Wort entspringenden Probleme können nur dann sauber gestellt werden, wenn zunächst sowohl das eine wie das andere Wort als zwei verschiedene Weisen der Verwirklichung der Rede erkannt worden sind. Alles entscheidet sich also am Begriff der Rede (discours). Hier ist die Stelle, wo sich die Hermeneutik grundlegend von der strukturalen Analyse unterscheidet, und dies selbst dann, wenn man (wie wir später sehen werden) die strukturale Analyse als eine Phase im Gesamtvorgang der Interpretation ansehen muß. Die alles weitere bestimmende Hypothese der strukturalen Analyse

besteht ja in der Annahme einer Analogie zwischen allen Ebenen der Sprache. Unter dieser Voraussetzung beginnt jede strukturelle Analyse des Mythos oder der Erzählung. Am Anfang steht immer die Annahme, daß die großen Einheiten, die länger sind als ein Satz, strukturell ähnlich aufgebaut sein können wie die kleineren Einheiten, die unterhalb des Satz-Niveaus liegen. Die Hermeneutik hingegen geht von der Tatsache aus, daß der Satz eine Einheit ist, die aus ihrem Wesen heraus auf jede beliebige Einheit des Sprachsystems unrückführbar ist. Wie Emile Benveniste treffend bemerkt hat, ist der Satz – oder das, was die Rede als solche ausmacht (*l'instance du discours*) – etwas der Art nach Irreduzibles. Denn erstens ist die Sprache (*langue*) ein System ohne reale Existenz, die Rede aber ein wirkliches Geschehen. Zweitens: Während das Zeichensystem der Sprache subjektlos ist, d. h. die Frage, »*Wer spricht?*« im Hinblick auf sie keinen Sinn hat, ist die Rede die Ins-Werk-Setzung des menschlichen Sprachvermögens (*langage*) durch einen Sprecher. Drittens: Während die Sprache ausschließlich durch die inneren Bedingungsverhältnisse zwischen allen zu ihr gehörigen Elementen konstituiert wird und folglich keinerlei Beziehung zu irgend etwas außerhalb ihrer selbst hat, bezieht sich die aktuelle Rede auf einen vorhandenen Gegenstand, über den etwas gesagt wird. In der Sprache gibt es nichts als Unterschiede; in der Rede aber gibt es darüber hinaus einen Bezug auf die Sache. Viertens: Die Rede ist an jemanden, einen Adressaten, gerichtet, während die Sprache ein nur mögliches Mittel der Verständigung bleibt.

Diese auf nichts reduzierbare Eigenart der Rede, die sich aus neuen Einheiten, den Sätzen, aufbaut, ist die Basis der Hermeneutik.

Denn die Spezifität des geschriebenen, text-gewordenen Wortes im Vergleich mit dem gesprochenen Wort kann nicht anders deutlich werden als auf dem Grund, der beiden gemeinsam ist, der Rede. Beide realisieren ja auf ihre jeweilige Weise die eben aufgezählten spezifischen Funktionen der Rede.

1. Während das gesprochene Wort die Rede in der Weise eines flüchtigen Geschehens verwirklicht, geht die Schrift aus dem Willen hervor, den Sinn irgendwo bleibend festzuhalten. Diese Fixierung des Sinnes durch die Schrift ist dadurch ermöglicht, daß der Sinn der Rede selbst schon intentional und so anderen Wesens als das Redegeschehen selbst ist. Die Möglichkeit der Schrift beruht auf der Unabhängigkeit des Sinnes gegenüber dem Akt, der ihn intendiert.

2. Durch die Schrift löst sich der Sinn einer Rede von dem, der sie spricht. Denn während im gesprochenen Wort die Bedeutung einer Rede und das, was der Sprecher sagen will (seine Aussageabsicht), zusammenfallen, treten im geschriebenen Wort die Wortbedeutung und die Aussageabsicht des Sprechers auseinander. Der Text, aus dem Bereich der Intention seines Urhebers entlassen, beginnt ein Eigenleben. Nicht so, als ob man sich jemals einen Text denken könnte, der nicht von jemandem geschrieben worden wäre; doch so, daß dieser jemand jetzt nur noch durch die Unterschrift unter seinen Text zugänglich ist. So ist das Verhältnis des Sprechers zu seiner Rede verschieden, je nachdem, ob es sich um das lebendige Wort eines Gesprächs oder um etwas Geschriebenes handelt.

3. Ebenso verhält es sich mit dem Objektbezug. Im Gespräch kann der Objektbezug durch ein Zeigen auf ... realisiert werden; dort ist es jederzeit möglich, auf den Gegenstand der Rede mit dem Finger hinzuweisen; die einander gegenwärtigen Gesprächspartner können sich den Gegenstand ihrer Unterhaltung zeigen. In der geschriebenen Rede ist demgegenüber der Objektbezug tiefgreifend verändert. Ebenso wie sich die Aussageintention des Textes von der seines Urhebers löste, löst sich nun der Objektbezug von der Möglichkeit hinweisender Bezeichnung – ohne dadurch ganz aufgelöst zu werden. Ich distanziere mich hier von einer ideologischen Absolutsetzung des Textes, für die der Text kein Worüber mehr hat. Freilich kann das, worüber ein Text spricht, nicht mehr hergezeigt, wohl aber kann es bezeichnet werden. Wenn die Taue, die einen Text an eine bestimmte Redesituation banden, einmal gekappt sind, trägt der Text die Objekte, auf die er verweist, im Modus des Verweises in sich selber. Das ist der Grund, warum sich der Sinn eines Textes auch auf andere Welten öffnen kann als auf die, deren Gegenstände mit dem Finger bezeichnet werden können, nämlich auf all die »Welten«, in die unser Geist eindringen kann. So sprechen wir etwa von der »Welt« der Griechen oder von der byzantinischen »Welt«. Ein Text handelt immer von der Welt. Aber die Welten, von denen die Texte reden, sind nicht mehr bloße Umwelt, sondern mögliche Weisen des In-der-Welt-Seins, die nur verstanden werden können, wenn wir uns mitfühlend in sie hineinversetzen.

4. Schließlich wandelt sich durch die Schriftwerdung auch das Verhältnis zum Adressaten tiefgreifend. Während der andere eines Gesprächs ein Du ist – so wie dort der Objektbezug durch das Dieses-da



geprägt ist –, ist der Adressat des Geschriebenen jedermann, der nur des Lesens mächtig ist. Zugleich löst sich der kleine, geschlossene Raum des Gesprächs auf. An die Stelle des engen, unmittelbaren, intimen Verhältnisses von Sprechen und Hören tritt die endlos geweitete Beziehung des Geschriebenen zu seiner möglichen Lektüre. Man sollte also nicht sagen, ein Text habe keine Adressaten; seine Adressaten sind all die Leser, die er sich erwirbt.

Ausgehend von einer allgemeinen Theorie der Rede haben wir gezeigt, daß – im Unterschied zum gesprochenen Wort – zum geschriebenen Wort dessen Interpretation dazugehört. Im nächsten Abschnitt gilt es nun, im Funktionsprozeß des Lese-Aktes selbst die erkenntnistheoretische Natur der Interpretation zu erfassen.

Jede Interpretation beginnt mit einer Art »Wette«, mit einem freien Entwurf seines Sinnes. Dies nicht deshalb, weil die innere Absicht eines anderen immer verborgen ist; denn um diese geht es ja gar nicht. Vielmehr geht es um den Sinn des Textes, gerade insofern dieser unterschieden ist von der Absicht, die sein Urheber bei seiner Abfassung hatte. Genau deswegen, weil der Sinn eines Textes etwas anderes ist als diese Absicht, bereitet er Schwierigkeiten. – Ein Text kann auf verschiedene Weise interpretiert werden. Diese Tatsache ist nicht eine einfache Konsequenz aus der Mehrdeutigkeit der Alltagssprache. Denn die Mehrdeutigkeit der Wörter ist *eine* Sache, die Möglichkeit, einen Text auf mehrfache Weise zu komponieren, ist eine andere. Ein Text ist ja nicht bloß eine einfache Folge von Sätzen, ebensowenig wie sich der Sinn eines Textes aus der Addition seiner jeweiligen Teil-Sinne ergibt. Vielmehr ist ein Text ein Ganzes, das sich auf jeweils besondere Weise auf seine Teile bezieht. Es gilt, die Rangordnung seiner Thematik aufzufassen, Wesentliches vom Unwesentlichen zu unterscheiden. Jeder Text hat sein Relief; es ist immer ein Wagnis, zu beurteilen, was darin wichtig und was unwichtig ist: Man wagt eine besondere Form der Einseitigkeit; eine perspektivische Sicht auf den Sinn des Textes. Auch die sinnliche Wahrnehmung ist zwar perspektivisch. Die hier gemeinte Perspektivität ist jedoch der Intention des Textes eigentümlich. Sie beruht darauf, daß es immer möglich ist, einen bestimmten Satz auf verschiedene Arten mit dem Mittelpunkt des Textes in Beziehung zu setzen – genauer gesagt mit einem Mittelpunkt, der selbst nur vermutungsweise lokalisiert werden kann. Kurz, ein stummes Zeichensystem kann auf verschiedene Weisen aufgefaßt werden.

Wie man sieht, ist das Problem der Enthüllung eines verborgenen Sinnes, das am Ursprung der hermeneutischen Frage bei den Griechen und im frühen Christentum stand, nur ein Spezialproblem, genau wie das Problem der Mehrdeutigkeit. Denn selbst dann, wenn der Sinn eines Textes weder verborgen noch mehrdeutig ist, so bleibt doch in jedem Falle wahr, daß der Sinn eines Textes immer das Produkt einer endlichen, partiellen oder gar parteiischen Interpretation ist – daß er mit Hilfe eines besonderen »Schlüssels« erschlossen wird, der nichts anderes als der Gesichtspunkt oder die Perspektive ist, unter denen man den Text liest. So lehrt schon Aristoteles, daß jedes Sprechen die Wirklichkeit interpretiert und gleichsam »übersetzt«. Sein Werk Περὶ ἑρμηνείας handelt nicht von der Entzifferung von Texten. »Interpretation« ist für ihn nicht nur eine sekundäre Funktion der Sprache; die Sprache ist vielmehr an ihr selber interpretierend, insofern sie nämlich etwas über etwas sagt. In modernerer Begrifflichkeit hat Charles Sanders Peirce diese Ausweitung des Wortgebrauchs von »Hermeneutik« systematisch gerechtfertigt. Für ihn ist der Bezug eines Zeichens auf einen Gegenstand immer durch ein anderes Zeichen vermittelt, welches das erste interpretiert. Die Kette der interpretierenden Zeichen im Dreieckverhältnis von Objekt, objektbezogenem Zeichen und interpretierendem Zeichen ist virtuell unendlich; von daher ergibt sich ein endloses Verhältnis von Interpretationen eines beliebigen Zeichen-Objekt-Bezugs in einer offenen Folge von Zeichen. Deutlicher kann man die wesenhafte Offenheit einer Interpretation, die die Kehrseite ihrer Perspektivität (und in diesem Sinn ihrer Endlichkeit) ist, kaum hervorheben.

Die Perspektivität jeder Interpretation schließt methodische Strenge keineswegs aus; sie bestimmt allererst deren Ort mit Schärfe. Gerade weil der Sinn eines Textes zunächst auf gut Glück und vermutungsweise angesetzt werden muß, hat man Methoden nötig, um die Stichhaltigkeit des ersten Sinnentwurfes zu überprüfen, im Rahmen einer Wahrscheinlichkeitslogik, die der Logik der empirischen Verifikation verglichen werden kann. Im Zuge dieser notwendigen Überprüfung kreuzt die Hermeneutik den Weg der historisch-kritischen und der strukturalen Textbehandlung und gliedert sich diese vielleicht als eine methodologische Phase ein.

#### 4. Verweise und Übergänge

Ich stelle diese letzten Seiten unter das Zeichen einer Konvergenz ohne Eklektizismus. Weil ich mir die praktische Ausübung dieser Kunst der Verweise und Übergänge für die Auslegung eines bestimmten Textes (Gen 1,1-2,4 a) aufheben will, werde ich jetzt nicht sehr weit gehen. Ich beschränke mich darauf, im groben die Richtung abzustecken, in die es gehen soll, indem ich zeige, wie jede Methode aus ihrem eigenen Prinzip und Entfaltungsgesetz heraus sich auf eine andere bezieht und auf sie verweist. Kommen wir noch einmal auf die strukturelle Analyse des Mythos und der Erzählung zurück! Die von dieser Methode vorausgesetzte Art und Weise der Objektivierung und Distanzierung ist dem Hermeneutiker vollkommen durchsichtig: In dem Maße, in dem ein Text aus seiner ursprünglichen Beziehung zu seinem Urheber, seiner Situation und seinem Adressaten heraustritt, kann er als ein in sich stehender Gegenstand behandelt werden. Die Hermeneutik wäre in diesem Fall die schlichte Erinnerung an den Abstraktionsprozeß, aus dem jener beziehungslose Gegenstand hervorgegangen ist: Nur weil wir zunächst in einem Bezug der Zu-gehörigkeit zum Sinn eines Textes stehen, können wir dann, in einem zweiten Akt, uns diesen gegenüberstellen und als ein geschlossenes Zeichensystem betrachten. Dieser Abstraktionscharakter des Objektivierungs- und Distanzierungsvorgangs läßt sich im Inneren der strukturalen Methode selbst nachweisen. Man wird ja niemals übersehen dürfen, daß ein Mythos oder eine Erzählung Weisen der Rede sind, d. h. etwas anderes sind als ein Zeichensystem, das auf eine ähnliche Art organisiert ist wie die Zeichen, die kleiner als ein Satz sind. Mythos und Erzählung gehören als Modi der Rede zur Ordnung des Satzes, d. h. eines Redegeschehens, das Träger von Sinn ist, sich auf Gegenstände bezieht und an jemanden gerichtet ist. Auch eine Methode, die einen Text in Mytheme oder Handlungssegmente zerlegt, kommt in keinem ihrer Schritte ohne ein lebendiges Verständnis der Sätze aus. Vielleicht wird einer behaupten, die strukturelle Erklärung neutralisiere die Eigenbedeutung der Sätze, die den »Beziehungsbündeln« einverleibt sind, so daß nur noch ihre Position im Mythos zähle. Dennoch müssen die beiden Beziehungsbündel, die die Strukturanalyse miteinander in Beziehung setzt, immer noch in Satzform geschrieben sein. Von über- oder unterbewerteter Blutsverwandtschaft, von verweigerter oder unausweichlicher Autochthonie

zu reden, heißt immer noch, *etwas über etwas* zu sagen. Schärfer formuliert: Es heißt, einen Satz zu sagen, der Teil einer Rede über den Menschen sein kann. Wäre dem nicht so, wie könnte man dann noch von Widersprüchen reden, die der Mythos vermittelte? Wozwischen bestünde denn dann der Widerspruch? Lévi-Strauss schreibt: »Der Grund für diese Auswahl wird deutlich, wenn man erkennt, daß das mythische Denken daraus entsteht, daß gewisse Gegensätze ins Bewußtsein treten und daß es auf deren fortschreitende Vermittlung hinarbeitet.«<sup>9</sup> Und an anderer Stelle schreibt er: »Der Mythos ist eine Art logischen Instruments mit dem Ziel einer Vermittlung zwischen Leben und Tod.«<sup>10</sup> Die vom Mythos zu überwindenden Gegensätze sind also von existentieller Bedeutsamkeit. Schließlich verlöre das Sprachspiel des Mythos ja auch jeden Sinn, wenn die Gegensätze, in deren Spannung es sich bewegt und die es nach Lévi-Strauss aufzulösen sucht, nicht Widersprüche im Bereich von Leben und Tod, von Blindheit und Hellsichtigkeit, von Geschlechtlichkeit und Wahrheit wären. Zugleich wird die Funktion der strukturalen Analyse im Zusammenhang der Hermeneutik deutlich: Die Strukturanalyse verlagert den Ort des Textverständnisses von dem, was man die Oberflächensemantik des Mythos nennen könnte (wo dieser als Anekdote erscheint), auf die Tiefensemantik hin (wo sich der Mythos als Aussage über die Grenzsituationen des menschlichen Lebens erweist: über Anfang und Ende, über Vermögen und Unvermögen, über Leid und Schuld). Weit entfernt also davon, den Bezug der Rede auf eine mögliche Welt zu eliminieren, verwurzelt die Strukturanalyse im Gegenteil die Semantik der Rede in dem Boden, aus dem der Mythos sozusagen Saft und Kraft seiner Bedeutsamkeit zieht. Eine Oberflächen- durch eine Tiefensemantik ersetzt zu haben – darin besteht in den Augen des Hermeneutikers die Leistung, die die strukturelle Analyse rechtfertigt.

Nicht weniger entscheidend ist allerdings die Rückwirkung der strukturalen Analyse auf die Hermeneutik. Bei Schleiermacher und Dilthey bleibt die Hermeneutik noch den Schwierigkeiten des Psychologismus, Soziologismus und Historismus verhaftet. Durch den Ehrgeiz, »einen Autor besser zu verstehen, als er sich selbst verstand«, verirrt sie sich im Gestrüpp der Aporien der Intersubjektivität. Demgegenüber kann eine Hermeneutik, die durch die harte Schulung der Objektivierung,

---

<sup>9</sup> Strukturelle Anthropologie, 248.

<sup>10</sup> Ebd. 243.



der Distanznahme und der strukturalen Analyse gegangen ist, nicht mehr übersehen, daß der einzige ihr zugängliche Ort des Verstehens nicht der des Sprechers oder seines Gesprächspartners ist, sondern der des Textes und seines Lesers. Wenn es auch wahr bleibt, daß sich jede Interpretation in einer Aneignung vollenden muß, so ist diese Aneignung doch nur möglich als der Gegenzug zum distanzierenden Rückzug, der ihr vorausgeht; sie ist alles andere als ein Sprung in die Erlebniswelt eines anderen. Diese Aneignung eignet sich den *Sinn* des Textes an, d. h. die durch den Text eröffnete Richtung des Gedankens. Ihr Gegenüber ist folglich nicht der Schriftsteller, ja nicht einmal der Text, sondern *die Sache*, auf die der Text kraft seiner Intentionalität verweist. Was wir uns aneignen wollen, ist die Welt, jenes neue In-der-Welt-Sein, das der Text eröffnet und entfaltet als eine Wirklichkeit, die weder er ist noch die wir sind. Zugleich ist der Akt der Aneignung selbst eine Enteignung des narzißtischen Ich. (Jene Nebenbedeutung des »Besitzens«, die dem französischen Wort *appropriation* eignet, ist hier fernzuhalten; im Unterschied dazu bedeutet das deutsche Wort *Aneignung* nur, daß etwas, das bisher ein anderes, Fremdes war, mir nun vertraut wird.) So gesehen, ist die Aneignung ein neues Selbstverständnis, das aus einem Verständnis des Textes erwächst, den die strukturalen Analyse von der Ebene seiner Oberflächensemantik auf die Ebene seiner Tiefensemantik verlegt hat. Aneignung des Sinnes, das heißt jetzt: sich selbst aus jenem In-der-Welt-Sein verstehen, das die Tiefensemantik eröffnet. Damit ist der Psychologismus radikal aus der Interpretation ausgetrieben. Entsprechend wäre das »Selbst« im Ausdruck »Selbstverständnis« zu unterstreichen und gegen das »Ich« abzuheben. Denn das Selbst jenes Verstehens ist das, was kraft der Intentionalität des Textes, den ich verstehe, allerst geschenkt wird, im Austausch gegen das habgierige Ich, das es ablehnte, sich seinen Lebensvollzug durch all die Welten vermitteln zu lassen, die mir – sich selbst auf diese öffnend – die Texte eröffnen, die ich liebe.