

## II.C.12c. „Skizze eines abschließenden Zusammenhangs“

Der deutsche Text wurde veröffentlicht in:

Xavier Léon-Dufour (Hg.), *Exegese im Methodenkonflikt. Zwischen Geschichte und Struktur*, München, Kösel, 1973, S. 188-199.

Es handelt sich um die deutsche Übersetzung von:

„Esquisse d’une conclusion“ (II.A.271.), in: Xavier Léon-Dufour (Hg.), *Exégèse et herméneutique*, Paris, Seuil, 1971, S. 285-295.

Die deutsche Übersetzung stammt von Gerd Haeffner und Harald Schöndorf.

Für den Rahmen, in dem Ricœurs Vortrag stattfand, s. die Notiz zu II.C.12a..

Xavier Léon-Dufour (Hrsg.)

Exegese im Methodenkonflikt

Zwischen Geschichte und Struktur

1980

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 Éditions 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

stattet uns die fortschreitende Reflexion zu verstehen, daß diese mit der (in Gott) immanenten Trinität identisch ist. So kann das dogmatische Denken den Exegeten befreien.

Ich beende hier diese Ausführungen. Sie sind summarisch und unvollständig. Ich weiß nicht, ob sie genau genug auf die Fragen antworten, die hier gestellt werden. Ich hoffe aber zumindest die Hochschätzung gezeigt zu haben, die die Dogmatiker für die Arbeit der Exegeten hegen, sowie die Erwartung, die sie ihr als Hilfe zum Verständnis der ersten Quelle ihrer Theologie entgegenbringen, und die Anerkennung, mit der sie ihre Hilfe entgegennehmen.

### Paul Ricœur: Skizze einer abschließenden Zusammenfassung

Ich möchte in diesen abschließenden Ausführungen die Anfangsfrage wieder aufgreifen, die uns geleitet hat: Ist es möglich, zwischen einem Methodenfanatismus auf der einen Seite, der uns daran hindert, etwas anderes als die von uns angewandte Methode zu verstehen, und einem schwachen Eklektizismus, der sich in unrühmlichen Kompromissen erschöpft, eine Linie zu finden?

Zu Beginn möchte ich einige Bemerkungen zu einer intellektuellen »Diätetik« machen, die ich den Berufsexegeten unterbreite.

#### 1. Regel

Wir sollten zunächst unser Verlangen nach methodischer Reflexion schärfen und uns darüber klar sein, daß es keine unschuldige Methode gibt; daß jede Methode eine Theorie über den Sinn voraussetzt, die noch nicht Allgemeingut, sondern ihrerseits problematisch ist. Auf alle Fälle haben wir in Zukunft die methodologische Naivität verloren; es ist nicht selbstverständlich, daß das Verständnis eines Textes in der Suche nach der Absicht des Autors besteht, selbst wenn wir das am Ende unseres Weges immer noch sagen können, wenngleich auf eine andere, weniger psychologisierende Art als früher. Es gibt auch nicht mehr den naiven Glauben, das Verständnis eines Textes bestehe im Rückgang zu den Quellen, zu seinen vorredaktionellen Fassungen, zu seinem Milieu; zwischen seine Quellen und uns schieben

sich zahlreiche Zwischenglieder, von denen uns einige wie Filter erscheinen mögen: Was ist das Sprachvermögen (*langage*)? Was ist das Sprachsystem (*langue*)? Was ist das Wort? Was ist der Text? Was ist die Schrift? Was ist der Sinn? Alle diese Worte sind problematisch geworden und bezeichnen Zwischenglieder zwischen dem Autor und dem Leser, und jedes von ihnen gibt zu einer neuen Diskussion Anlaß. Die Gefahr besteht eher darin, daß die Wissenschaften, die es mit diesen Zwischengliedern zu tun haben, die semiologischen, die Text- und Schriftwissenschaften ein derartiges Übergewicht über die Exegese und ihr theoretisches Bewußtsein gewonnen haben, daß wir uns irgendwie von den rein instrumentalen Wissenschaften überrannt fühlen. Die einzige Gegenwehr besteht darin, unser Wissen um eine gute Kenntnis dieser neuen Gebiete zu erweitern: Semiologie, Diegesiologie<sup>1</sup>, um mit Roland Barthes zu sprechen, kurz, wir brauchen eine neue reflexive Kenntnis der Voraussetzungen, der Aprioris, also auch der Grenzen, die zu unserem Beruf als Exegeten gehören.

## 2. Regel

Wir sollten es nicht zu eilig damit haben, zu einer Synthese zu gelangen. Der Berufsexeget bleibt immer der Mann einer bevorzugten Methode. Die äußerst schwierige Aufgabe, zu gegebener Zeit die Karte der Konflikte zu erstellen, die Übergänge und die Überschneidungen zu skizzieren, sollte einer Reflexion zweiten Grades vorbehalten sein. Aber der Exeget als solcher sollte auf eine Synthese um jeden Preis verzichten, er sollte wissen, daß eine Methode an ihre Theorie gebunden ist, daß jede Theorie ihre Axiomatik hat (Roland Barthes sprach hierbei vom Relevanzprinzip, vom Prinzip der begrenzten Inventare, vom Korrelationsprinzip usw.) und daß jede Axiomatik bestimmte Arbeitsvorgänge mit sich bringt (Zerlegung, Inventarisierung, Korrelation). Es ist also nicht möglich, nach mehreren Theorien zugleich zu leben und zu arbeiten; man muß eine Wahl treffen. Wenn man eine Methode anwendet, dann bemerkt oder sagt man immer nur das, was in ihren Bereich fällt, was dieser methodologische Filter durchläßt...

---

<sup>1</sup> Vgl. S. 117 f. (Anm. d. Ü.)

### 3. Regel

Wenn es nicht Sache eines einzelnen Exegeten ist, alle Methoden auf einmal anzuwenden, so ist es seine Aufgabe, mit besonderer Wachsamkeit auf die Grenzen der eigenen Methode zu achten, um dort die Verbindungs- und Schnittpunkte zu finden. Wir sollten uns gewissermaßen unserer schwachen wie unserer starken Stellen bewußt sein; denn die schwachen Stellen des einen sind die starken des anderen; diese Sicht der Grenzen und diese Sympathie für die Arbeit ermöglichen es jedem, mit der Arbeit des anderen in Verbindung zu treten; dieses Gefühl für die brüchige Grenze gehört zweifellos zum Bewußtsein der Endlichkeit.

Um mit diesen guten Ratschlägen an ein Ende zu kommen, möchte ich sagen, daß man von der Zusammenarbeit der Forscher das erwarten sollte, was ein einzelner Forscher nicht leisten kann. Die Überkreuzung der Methoden ist nicht die Aufgabe eines einzigen Menschen, sondern kann nur die einer Gruppe sein; das ist ohne Zweifel die einzige Schlußfolgerung, die uns weder in Sicherheit wiegen soll, wie ich das irgendwo gehört habe, noch uns den Mut rauben soll, wenn wir nicht schizophren werden wollen.

Es gibt eine *ecclesia* der Forschung.

Wenn ich jetzt auf die Seite des Hermeneuten überwechsle, d. h. dessen, der über die Karte der Konflikte nachdenkt und zu verstehen sucht, wo derzeit die Debatte um die Grenzen verläuft, dann möchte ich wagen, einige Bemerkungen über die *Überschneidung* zu machen, so wie ich sie am Ende dieses Kongresses sehe. Ich werde so dazu kommen, einige meiner einleitenden Bemerkungen weiterzuführen, vor allem hinsichtlich der gegenseitigen Berichtigung der strukturalen und der historisch-kritischen Methode. Ich glaube nicht, daß man sie vermischen kann; aber die Tatsache, daß beide sich kennen, kann etwas an der Praxis einer jeden ändern.

Beginnen wir mit der strukturalen Methode, denn sie ist die neueste und für die Exegeten die »beunruhigendste«. Ich möchte mit allem Nachdruck die Notwendigkeit einer genauen Unterscheidung zwischen strukturaler Analyse und Strukturalismus hervorheben; zwischen der strukturalen Analyse als Wissenschaft von den Strukturen und dem Strukturalismus als Ideologie des Textes an sich.

Der Gewinn, den die Exegeten aus der Anwendung der strukturalen

111

Methode ziehen können, scheint mir auf der Hand zu liegen. Diese Methode impliziert zunächst eine Objektivierung, eine Distanzierung vom Text, die die zur Analyse vorgängige Strategie darstellt; von diesem Anfangsakt der Distanzierung her ist der Text nur noch Text; Autor, redaktionelles Milieu, Empfänger werden in Klammern gesetzt; nur die derzeitige Redaktion existiert für uns, losgelöst von ihrer Redaktionsgeschichte. Der Text ist auf eine einzige Ebene gehoben; alles an ihm ist gleichermaßen zeitgenössisch, synchronisch.

Zweiter Vorteil der Methode: Die Frage nach der Einzigartigkeit der Texte stellt sich in schärferer Form; denn ein einzelner Text nimmt einen bestimmten Platz ein, wo die überaus vielen Kreise, denen er angehört, sich überschneiden: sein Genus, die Codes, die er verwendet, usf. In einer ersten Phase verliert sich die Einzigartigkeit des Textes: Eine bestimmte Erzählung erscheint an ihrer Stelle unter dem allgemeinen Gesetz der Erzählungen als nicht mehr als ein Fall, der unter die strukturalen Gesetze des Genus subsumiert wird. Aber die zweite Phase ist wichtiger: Es genügt nämlich nicht, einen Text unter die Strukturgesetze einzureihen, die alle Texte derselben Serie regeln (z. B. die Erzählung), man muß eben genau an den Punkt der Überschneidung kommen, wo sich die Einzigartigkeit des Textes behauptet. Natürlich interessiert sich die Exegese in erster Linie für diese Rückwärtsbewegung; dieser Text, diese Erzählung ist ihr Gegenstand und nicht irgendein Beispiel aller möglichen und denkbaren Erzählungen. Aber die Lektüre eines bestimmten Textes ist von Grund auf anders geworden, wenn wir auf dem Rückweg unseren Text am Verknüpfungspunkt einer sehr großen Zahl von Codes antreffen. Eine strukturelle Methode, die nur den Hinweg machte und nichts anderes täte als die verschiedenen einem Text zugrundeliegenden Codes zu entdecken, wäre schließlich arg enttäuschend. Die neue Methode von Roland Barthes, die lieber einer einzigen Erzählung auf den Grund geht, um die dort herrschenden Codes zu entdecken, ist zweifellos instruktiver für die Exegese als die Erforschung der allgemeinen Gesetze der Erzählung, die an der Einzigartigkeit der Texte vorbeigeht. Ein Text, dieser Text ist dieser Punkt, wo sich die immer mehr gegliederten Codes überschneiden.

Aber so groß auch unsere Erwartung sein darf, die wir in eine gewissenhafte strukturelle Analyse setzen, so wach soll auch unser Mißtrauen gegenüber einer Ideologie sein, die aus den Vorzügen der Methode zu

ihrem Profit Kapital schlagen möchte. Ich nenne Ideologie jede Hypostasierung des Textes, die ihre eigenen Voraussetzungen vergißt; Objektivierung und Distanzierung sind notwendige Abstraktionen; aber es sind Abstraktionen, d. h. Schnitte ins lebende Fleisch der Entstehung des Textes, der Übermittlung des Textes als Segment der Kommunikation.

Um die Ideologie zu demaskieren, müssen wir zum linguistischen Modell zurückgehen, das als Prototyp gedient hat. Dieses Modell ist das der synchronischen Zusammenstellungen, die durch die Phonologie und die strukturelle Semantik untersucht werden, d. h. auf der Ebene der sprachlichen Einheiten, die kleiner sind als der Satz. Roland Barthes erinnerte uns daran: Die Linguistik macht beim Satz Halt, die Rhetorik beginnt jenseits davon. Wie steht es nun mit den Aspekten der Sprache, die mit dieser neuen Art Einheit zusammenhängen, die der Satz ist? Benveniste betont: Wenn das Zeichen die kleinste Einheit der Sprache ist, dann ist der Satz die kleinste Einheit der Rede. Wenn dem so ist, dann deckt das strukturelle Modell nur die Hälfte der sprachlichen Wirklichkeit, nämlich das, was sich aus den Einheiten der Sprache aufbaut. Wir brauchen ein anderes Modell, um der zweiten Art von Einheit gerecht zu werden, der Einheit der Rede, dem Satz. Wir wissen seit der Logik der Antike, daß das Problem des Prädikats eine andere Art von Problemen mit sich bringt als die, die von der Segmentierung, der Inventarisierung und der Korrelation der Sprach-einheiten in einem taxonomischen Modell herrühren. Ein Satz ist ein Element der Rede und als solches ein Geschehen, ein Träger von Bedeutung und Beziehung. Sprechen heißt etwas über etwas sagen. Es ist also möglich, den Sinn als Zusammenstellung der Elemente und die Bedeutung als das vom intentionalen Satz als Ganzem Gemeinte voneinander zu unterscheiden. Die strukturalistische Abstraktion basiert also immer auf einem verstümmelten Sprachmodell.

Der Exeget darf sich also nicht durch die strukturelle Methode faszinieren lassen; er muß in gleicher Weise auf die Redeanalyse achten, die sich aus der Erkenntnis der spezifischen Eigenschaften der Einheit der Rede ergeben. Diesbezüglich sollte die Aufmerksamkeit des Exegeten sich dem, was die Engländer *speechact* (Sprechakt) nennen und was zuerst von Wittgenstein und dann von Austin, Strawson und Searle analysiert wurde, ebenso zuwenden wie den Analysen, die nach dem Modell der Phonologie und der strukturalen Semantik vorgenommen

werden. Er sollte sich um so mehr dieser anderen Seite der Sprachproblematik zuwenden, als die Schrift und die Sprache zwei verschiedene Ausprägungen der Rede, d. h. dieser anderen Art Einheit, die sich nicht unter die Einheiten der Sprache einreihen läßt, darstellen. Die Beziehung zwischen Wort und Schrift wird dem Verständnis des Exegeten ewig verborgen bleiben, wenn er nicht als erstes eine feste Theorie von der Rede hat, die von der Zeichentheorie abweicht. Wer das verstanden hat, kennt die wunde Stelle der strukturalen Methode: Es ist der Punkt, wo die Nabelschnur, die die Theorie von den Spracheinheiten mit der Theorie von den Redeeinheiten, den einzigen Bedeutungsträgern, verband, gerissen ist. Der Sprachforscher von Beruf wird dieser Abstraktion nie verfallen, denn sie begründet ja die Linguistik der Sprache. Aber der Sprachphilosoph läuft seinerseits Gefahr, sich von diesem verstümmelten Modell blenden zu lassen; vor allem wird er, freilich vergebens, versuchen, die Problematik der Schrift direkt mit der Problematik der Sprache zu verbinden, ohne daran zu denken, daß Schrift und Sprache nur zwei Verwirklichungen der Rede darstellen. Eine Theorie der Schrift, die einfach nur eine Nachbildung einer Sprachtheorie wäre, würde das Hauptproblem der Sprache völlig verfehlen: die Realisierung der Sprache in der Rede, sei diese nun gesprochen oder geschrieben.

Wer hingegen ausdrücklich das Bewußtsein von der Abstraktion behält, auf der die strukturale Methode aufruht, ist gut darauf vorbereitet, sie richtig anzuwenden. Er weiß, was er von ihr erwarten darf, denn er weiß, was er von ihr nicht erwarten darf. Was kann er denn von ihr erwarten? In der Hauptsache Folgendes: Von einer ersten Lektüre des Textes, die ich eine Oberflächensemantik nennen möchte, zu seiner tieferen Bedeutung zu gelangen. Für meinen Teil möchte ich sagen: einen Text verstehen heißt eine oder mehrere noch unausgesprochene Sätze bilden, um die Grammatik des Textes besser zu verstehen; unter Grammatik des Textes verstehe ich die Gesamtheit der Strukturen, auf denen die Rede gründet. Wenn ich dann am Ende der strukturalen Analyse eine Rede wie diese formuliere: Gehorcht nicht mehr den Nahrungstabus, die den Heiden den Zugang zur Kirche verwehren!, dann bilde ich einen Satz, der kein Satz aus dem Text ist, sondern ein Satz, durch den wir den Sinn des Textes nach dem Durchgang durch die strukturale Analyse zusammenfassen. Ich möchte also sagen, daß man durch die strukturale Analyse immer von einer Lek-

türe von Sätzen zu einer Erzeugung von Sätzen, zu einer Schaffung von Sätzen kommt, die den Versuch darstellt, die Bedeutung auszusagen. Die Grammatik eines Textes kennen heißt den Text besser sagen: Die Lektüre besteht nicht einfach darin, die Strukturen herauszustellen, sondern sie besteht darin, leise zu reden. Und dieses stumme Sprechen von uns zu uns selbst ist noch ein Sprechen. Keine Methode kann die Unterschiede zwischen den beiden Einheiten der Sprache abschaffen: die Zeichen, die in Strukturen angeordnet sind, und die Sätze, die als Rede aneinanderekettet sind. Die Strukturen besser kennen heißt, sich darauf vorbereiten, die Sätze besser zu sagen.

Nun möchte ich von der Berichtigung sprechen, die die historisch-kritische Methode ihrerseits erfahren sollte. Ich sage ganz offen: Ich glaube nicht, daß sie jemals ersetzt werden kann, wohl aber, daß sie berichtigt wird, um so ihren äußeren Kontakt mit dem Strukturalismus zu verbessern; ich füge hinzu: berichtigt in ihrem eigenen Sinn ohne Hinzufügungen von außen.

Warum kann sie nicht ersetzt werden? In der Hauptsache deshalb, weil die Texte, die wir lesen, im letzten nicht Texte über Texte sind, sondern Texte über Zeugnisse, die ihrerseits Ereignisse meinen. Das ist die Absicht des Textes. Daraus folgt, daß das Zeugnis selbst ein Traditionsstrang ist und daß der hermeneutische Akt, der sich mit ihm befaßt, sich in eine Interpretationstradition einfügt, die der Tradition entspricht, die für das Zeugnis konstitutiv ist.

Infolgedessen ist die Hermeneutik noch vorgängig zu ihrer Funktion als Überbrückung der historischen Distanz eine Funktion eben dieser historischen Kontinuität, der Sendung und der Übermittlung, die am Anfang des Textes stehen. Unser Postulat lautet folgendermaßen: Wir gehören zur selben Tradition wie der Text; die Auslegung und die Tradition sind die Kehrseite und der Ort derselben Geschichtlichkeit. Die Auslegung meint eine Tradition und schafft selber Tradition. Der Text ist die Wiederaufnahme einer Überlieferung, und die Interpretation ist die Wiederaufnahme eines Textes. So ergibt sich eine Kette: Tradition – Text – Interpretation; eine Kette, die man in jeder Richtung lesen kann: Text – Interpretation – Tradition oder auch: Interpretation – Text – Tradition. Das bedeutet, daß die Interpretation der Akt der auslegenden Gemeinde ist, das reflexive Segment dieser Gemeinde, insofern sie selbst Gemeinde in der Tradition ist. Man könnte das Grundmotiv der historisch-kritischen Methode in folgen-

den Ausdrücken zusammenfassen: Die Exegese ist nicht eine Reflexion über die Codes, die den Text bestimmen, sondern eine Weise, durch die Texte zu den Zeugnissen zu gelangen, die am Ursprung der Texte stehen. Die Beziehung Ereignis – Zeugnis ist der Bezugspunkt des Textes. Das Zeugnis ist seinerseits die Spur einer Tradition, die seine diachronische Dimension konstituiert. Das Zeugnis ist also einerseits im Ereignis verankert, andererseits in der geschichtlichen Struktur des Zeugnisgebens. Endlich steht der hermeneutische Akt, die Interpretation ihrerseits wieder in einer Interpretationstradition. So leistet die Hermeneutik der kulturellen Distanz Widerstand und schafft selbst Kontinuität. Unser grundlegendstes Postulat lautet, daß wir, die Leser, zur selben Traditionslinie wie der Text selber gehören. Wir stehen also nicht in einer Subjekt-Objekt-Beziehung, sondern in einer Beziehung von einem historischen Wesen zu einem anderen. Innerhalb ein und derselben Überlieferung wurde der Text geschrieben und wird er gelesen. Die geschichtliche Einkleidung des Textes und des Lesers ist ja gerade die Bedingung der Objektivierung und der Distanzierung, die jede analytische und kritische Methode vollzieht. Vor der Distanzierung stehen der Text und der Ausleger in der gleichen Zugehörigkeit, dank derer die Interpretation der Akt einer Gemeinde bleibt, die sich selbst interpretiert, wenn sie die Texte interpretiert, auf denen ihre Existenz gründet. Ich betone nochmals den gemeinschaftlichen Charakter der Auslegung; immer ist es eine interpretierende Gemeinde, die im Text, den sie liest, die Auslegung ihrer selbst findet; der wahre hermeneutische Zirkel herrscht in der Dimension einer Gemeinde, die zugleich interpretiert und interpretiert wird.

Aus diesen Gründen wird die biblische Exegese grundlegend historisch-kritisch bleiben, wie groß auch immer die Dosis Strukturalismus sein mag, die sie aufnehmen kann.

Aber wenn die historisch-kritische Methode auch unersetzlich ist, so kann und muß sie doch korrigiert werden. Ich sehe sie drei Illusionen verlieren: die Illusion der Quelle, die Illusion des Autors, die Illusion des Empfängers.

Die Illusion der *Quelle*. Nicht die Quelle läßt den Text verstehen, sondern der Text wählt und artikuliert seine Quellen. Denn wenn man einen Text auf Grund seiner Quellen versteht, wie könnte man dann die Quelle verstehen, wenn nicht durch sich selbst? Wir verdanken der strukturalistischen Kritik den Verlust dieser Naivität und den

Erwerb eines neuen kritischen Begriffs von der »Quelle«: Der Ursprung eines Texts ist selbst eine Funktion des Textes, dieses Textes. Das Verständnis geschieht also immer im Hin und Her vom Text zu seinen Quellen und von den Quellen zum Text. Bei diesem doppelten Weg bleibt die diachronische Dimension eine Dimension des Textes.

Die Illusion des *Autors*. Die Absicht des Autors ist nicht sein psychologisches Erleben, seine Erfahrung, noch die Erfahrung der Gemeinde, die nie zu erfassen ist, aber durch die Rede bereits strukturiert wird. Der Autor ist eben der, den der Text verrät oder vermeldet, indem er sich auf den zurückbezieht, der ihn geschrieben hat; der Autor ist der Autor *des* Textes. Er ist auch in gewisser Weise eine Funktion des Textes; das heißt nicht, daß man darauf verzichten soll, die Absicht des Autors herauszubekommen. Ich für meinen Teil wüßte nicht, was ein Text ohne Autor sein sollte, ein Text, der nie von irgend jemand geschrieben worden wäre; aber es ist wichtig zu entdecken, daß der Begriff Autor kein psychologischer Begriff ist, sondern genau eine hermeneutische Größe, eine Funktion des Textes selbst. Der Autor ist »Autor von ...«, und in diesem Sinn kann man nur durch seine »Handschrift« zu ihm gelangen.

Die Illusion des *Empfängers*. Vielleicht ist das der Punkt, wo man den Psychologismus mit der stärksten Gewalt austreiben muß. Der Sinn besteht nicht in dem, was ein angeblicher ursprünglicher Empfänger verstanden hat; aber er ist auch nicht das, was der heutige moderne Leser in seinem Hinterkopf in den Text projiziert. Jeder Psychologismus oder Soziologismus des »Lesers« ist ebenso heftig zu bekämpfen wie der Psychologismus oder Soziologismus des »Autors«. Zu dieser Kritik trägt unsere eigene Herausarbeitung des Begriffs der Interpretation als eines Aktes des Textes selbst bei, des Aktes, den der Text am Ort seiner eigenen Tradition hervorbringt. So versteht Werner Schmidt die »Tradition« im Innern von Gen 1. Die Auslegung ist eine Operation des Textes, bevor sie eine Operation des Lesers, des Beschreibers wird. Meines Erachtens ist das die Bedeutung des Textes: nämlich die »Arbeit« des Sinnes in der Dialektik Tradition – Interpretation, deren Ergebnis der jetzige Text ist. Zweifelsohne spürt man hier, wieweit dieser Begriff von der Auslegung als einer Operation, die am Werk, an der Arbeit ist, die in Wehen liegt und gebiert, einer Linguistik des Satzes entspricht. Der Satz ist ja schon die Arbeit des Wortes. Arbeit des Wortes nenne ich die Operation, ungesagte Sätze in

virtuell unendlicher Zahl auf der Grundlage endlicher Inventare, Phoneme, Lexeme, womöglich Mytheme im Sinn von Claude Lévi-Strauss, auf alle Fälle auf der Grundlage von Codes und Paradigmen hervorzubringen. Die Arbeit des Textes liegt auf derselben Linie wie die Arbeit des Satzes. Und die Interpretation ist ihrerseits die Arbeit der Hermeneutik, die die Arbeit des Textes über sich selbst, über seine Quellen, seine früheren redaktionellen Etappen fortsetzt. In diesem Sinn ist die Interpretation ein Wieder-Sagen, eine Wiederaktivierung der Arbeit des Sagens.

Diese Arbeit des Sagens, die in der Arbeit des Widersagens wieder aufgenommen wird, hat nicht dieselbe Beziehung zum Text wie die strukturelle Analyse: Diese hält den Text in Distanz. Die Analyse nimmt die Haltung des wissenschaftlichen Beobachters ein, der nicht in seinen Gegenstand miteingeschlossen ist. Diese Distanzierung gelingt um so besser, wenn sie sich mit Texten befaßt, die nicht mehr von der Arbeit der Interpretation weiterverarbeitet werden. Deshalb hat der Strukturalismus als Ideologie eine heimliche Affinität zu einem gewissen Ästhetizismus toter Texte. Er ist die große Nekrologie auf geschriebene Texte, die nicht mehr gesagt werden, an denen die hermeneutische Arbeit durch irgendein politisches oder kulturelles Ereignis abgebrochen wurde. Vielleicht kann man sagen, daß der mythologischen Welt des »Totemismus« dies widerfahren ist. Aber wir haben allen Grund zur Annahme, daß die Menschen, die in dieser Sinnwelt lebten, auf die eine oder andere Weise die Arbeit des Textes spürten und sie selbst als Hermeneuten weiterführten. Auch für sie war die hermeneutische Arbeit eine Arbeit, die durch die konstitutive Arbeit des Textes normiert war.

Bevor ich schließe, möchte ich noch auf eine Frage eingehen, die zweifellos alle Geister bewegt: Kann man noch von der Wahrheit eines Textes sprechen? Ich kann hier nur die Richtung einer Lösung skizzieren; ich möchte nichts weiter tun als sagen, daß wir aus der tödlichen Alternative herauskommen müssen, nach der wir gezwungen wären, in einem Atemzug zu sagen, die Wahrheit sei eine und unwandelbar, die Interpretationen seien aber viele und wandelbar. Wenn diese Alternative richtig und gültig wäre, dann wäre der Hiatus zwischen unserer *Idee* von der Wahrheit und unserer *Praxis* der Interpretation unerträglich. Ich gestehe zu, daß wir nicht imstande sind, diese

Antinomie völlig zu überwinden, zumindest nicht in der gegenwärtigen Phase unserer Kultur, und daß wir ein gewisses Auseinanderklaffen geduldig leben müssen; aber zumindest können wir von jetzt an ein wenig die beiden Termini der Alternative korrigieren und die Bedingungen sehen, unter denen sie möglicherweise später überwunden werden könnte.

Zunächst kommt es darauf an, unser Modell von der Wahrheit zu korrigieren, denn dieses ist vielleicht das Haupthindernis, und nicht, wie wir gerne glauben, unsere Praxis der Auslegung. Wir müssen uns »theologisch« bewußt werden, daß die Wahrheit des Glaubens ein Weg ist, den es zu gehen gilt – und zwar ein Weg der Liebe –, und folglich die Möglichkeit einer *gemeinsamen Wegstrecke*. Die Wahrheit ist die unseres Werdens, unseres Geschehens; in diesem Sinn ist sie eine Wahrheit, die sich selbst ereignet. Wir verfehlen aber diesen Sinn der Wahrheit, sofern wir sie mit mathematischen und logischen Modellen oder mit experimentellen Verifikations- oder Falsifikationsverfahren identifizieren. Wir vergessen, daß diese Modelle für Sprachwelten gelten, die durch wissenschaftliche oder technologische Bedürfnisse begrenzt werden, und wir vergessen, daß diese Sprachwelten notwendig begrenzt und zu anderen Sprachwelten korrelativ sind, in denen von unserem In-der-Welt-Sein, von der Gestaltung unserer Existenz und von der Möglichkeit die Rede ist, eine menschliche Erfahrung bei Grenzsituationen zu entwickeln. In einer Grenzsituation leben zu können, ist, ganz allgemein gesagt, die Möglichkeitsbedingung der Sprachwelt, des theologischen Sprechens. Wenn dem so ist, dann ist die Wahrheit ein Weg, ein Sich-Ereignen; sie hat es mit der Möglichkeit des Weiterexistierens, des Weiterlebens, des Gezeugt- und Verewigtwerdens in der Existenz zu tun; sie ist die Möglichkeit einer Wegstrecke. Wenn wir wirklich unter Wahrheit das verstehen, dann kann sie nicht mit einem Interpretationsprozeß unvereinbar sein.

Aber der andere Pol des scheinbaren Dilemmas ruft auch nach einer Berichtigung: Wenn die Interpretation auch nicht eine einzige sein kann, so ist sie doch auch nicht in einem beliebigen und willkürlichen Sinn vielfältig. Genau das ist der Vorteil des Durchgangs durch die Objektivierung und die Distanzierung, den die strukturelle Analyse verlangt, für die Idee der Wahrheit; dieses Gewinnen von Distanz gegenüber dem Text schützt ihn gegen subjektivistische Phantasien. Die strukturelle Analyse verbietet uns, aus dem Text alles mögliche zu

machen; seine Anordnung ist gerade der Ort, wo sich die möglichen Auslegungen überschneiden. Dieser Ort ist nicht unendlich, er hat Konturen; ich vergleiche ihn sehr gerne mit einer Streuzone für eine vielfältige und zugleich endliche Zahl von möglichen Interpretationen. Wenn zudem die Interpretation selbst ein Prozeß des Textes ist, der die vom Text gemeinte Aussage konstituiert, dann ist unsere Interpretation gewissermaßen an die des Textes gebunden. Deshalb ist die Interpretation weder eine einzige noch eine bunte Vielfalt. Sie ist nicht eine, weil es immer mehrere Möglichkeiten gibt, den Text zu lesen; aber sie ist auch nicht vielfältig im Sinn eines unzählbaren Unendlichen. Endlich – und vielleicht in der Hauptsache – wird der Bereich der möglichen Auslegungen auch durch den gemeinschaftlichen Charakter der Interpretation begrenzt. Ich kann diesen Punkt nie genug betonen, denn die individuelle Arbeit der Exegese hebt sich immer vom Horizont einer Gemeinde der Interpretation ab.

So zeichnet sich ein schwieriger Weg ab zwischen den beiden Abgründen der einen Wahrheit und der vielfachen Interpretationen. Dieser Weg ist eben der, welchen der Text öffnet, *zwischen* der Aussageabsicht des Textes und seiner Wiederaufnahme durch uns heute.