

Paul Ricœur, *Biblical Hermeneutics*, *Semeia* 4 (1975), pp. 27—148 (Auszug). Aus dem Englischen übersetzt von Dietmar Silbersiepe.

BIBLISCHE HERMENEUTIK

VON PAUL RICŒUR

[...] Zunächst will ich die drei Züge zusammenfassen, die mir für die Definition der ‚literarischen Gattung‘ des Gleichnisses wesentlich scheinen: Das erzählende Gleichnis basiert auf einer Verbindung, die sich aus den Komponenten einer *narrativen Form*, eines *metaphorischen Prozesses* und eines besonderen ‚qualifizierenden Momentes‘ (qualifier) zusammensetzt. Der zuletzt genannte Faktor stellt die Konvergenz der Gleichniserzählung mit anderen Redeformen sicher, die alle auf die Bedeutung ‚Reich Gottes‘ weisen. [...]

1. Die narrative Form

1.1. Die formalen Prinzipien der historisch-literarischen Kritik D. O. Vias¹

Der beste Weg einer Einführung in die spezifische Problematik einer strukturalen Textannäherung, wie wir sie aus der Linguistik oder, genauer, aus der Semiotik kennen, ist der, bei den strukturalen Komponenten des Interpretationsverfahrens D. O. Vias anzusetzen, insoweit sie den Ansatz zu einer Formalisierung dieser Komponenten bieten. Danach werde ich eine Reihe von Struktural-Modellen in Hinsicht auf den Grad ihrer strukturalen Formalisierung vorstellen.

¹ Vgl. D. O. Via, *The Parables*, Philadelphia 1966; die Seitenangaben im Text beziehen sich auf das englische Original, in eckigen Klammern wird auf die entsprechende Stelle in der deutschen Ausgabe verwiesen (Die Gleichnisse Jesu. Ihre literarische und existenziale Dimension, aus dem Amerikanischen übersetzt und mit einem Nachwort hrsg. von E. Güttgemanns, BEvTh Bd. 57, München 1970) [Anm. d. Übers.].

1.1.1. Via nimmt das Problem aus der Sicht der amerikanischen Literaturkritik in Angriff (R. Wellek, W. K. Wimsatt, N. Frye, C. Brooks, die Neo-Aristoteliker von Chicago etc.). Seine methodologische Grundentscheidung besteht darin, daß er das Gleichnis als ein autonomes ästhetisches Objekt behandelt, das eine organische Einheit darstellt: „Weil das literarische Werk fiktional und eine in sich geordnete Struktur ist, die eine nicht-verweisende (non-referential) Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen vermag, ist es . . . autonom“ (77 [78]). Ästhetisch ist in diesem Zusammenhang gleichbedeutend mit „Selbstzweck“ (78 [79]), „zentripetal“ (79 [80]), „intransitiv oder nicht-verweisend“ (ebd. [ebd.]) und „sich selbst tragend“ (89 [89]). Im Fall der Gleichnisse sind diese ästhetischen Momente mit dem literarischen Genre der ‚narrativen Fiktion‘ verbunden: „sie sind frei erfundene Geschichten“ (96 [96]).

1.1.2. Das ‚Erzählergerüst‘ (plot)² ist die für die narrative Fiktion charakteristische Struktur. Von den beiden Grundarten der Bewegung des Erzählergerüsts geht die Unterscheidung von ‚komisch‘ und ‚tragisch‘ aus: Aufwärtsbewegung zum Wohlergehen oder Abwärtsbewegung zur Katastrophe.

1.1.3. Begegnung und Dialog — vornehmlich in Gestalt des Konflikts — verleihen der Fiktion ihre dramatische Qualität.

1.1.4. Die Handlungsgewalt des Protagonisten bietet den Schlüssel für das Konzept der *niederen* (oder realistischen) *mimetischen Art* — im Gegensatz zur höheren mimetischen Art der epischen und klassischen Tragödie. Diese Definition ergibt sich aus dem Handlungsfeld des Prot-

² Eine angemessene Wiedergabe des terminus technicus ‚plot‘ bereitet Schwierigkeiten. In der exegetischen Diskussion hat sich durch E. Güttgemanns' Übersetzung des Buches von D. O. Via die Bezeichnung ‚Erzählergerüst‘ eingebürgert. Um der terminologischen Einheitlichkeit willen folge ich in der Regel dieser Übersetzung, gebe aber zu bedenken, daß an manchen Stellen eine Bedeutungsnuance durchscheint, der ich durch die Bezeichnung ‚Handlungsgefüge‘ bzw. ‚Handlungsmuster‘ zu entsprechen suche. — Zum Problem vgl. V. Propp, Die Bedeutung von Struktur und Geschichte bei der Untersuchung des Märchens, in: Ders., *Morphologie des Märchens*, hrsg. von K. Eimermacher, Frankfurt a. M. 1975 (stw 131), S. 217—239, dort S. 232f. [Anm. d. Übers.].

agonisten (die wirkliche Welt des Alltäglichen) und aus der *Gleichartigkeit* (dem Mangel an Überordnung) von Protagonist und Handlungsfeld.

1.1.5. Dies schließt eine ähnliche Homogenität im Bereich des Bildlichen oder Symbolischen ein, der sich dem Handlungsfeld zugesellt: „Die Bilder sind dem Bereich der Alltagserfahrung entnommen, und ihre formbestimmenden Motive sind Handeln und Bewerksstelligen“ (98 [99]).

1.1.6. Eine entscheidende Funktion kommt den Erkenntnisszenen zu, d. h. jenen Szenen, in denen die Hauptperson zu Selbsterkenntnis und Selbstfindung gelangt („zu sich selbst kommen“) und in denen sie sich über die Tragik oder Komik ihrer Lage im klaren wird. „*Erkenntnis* meint die Erleuchtung des Protagonisten bezüglich der wahren Natur seiner Handlungen im Augenblick der Katastrophe“ (116 [114]). Eine auf der Erkenntnisszene basierende *Typologie* erlaubt es uns, unter mehreren Möglichkeiten das christliche Bild des ‚Tragischen‘ zu fixieren: „Der Protagonist rechnet nicht mit der Katastrophe und stellt erst dann, wenn es schon zu spät ist, fest, daß sein Fall nun unausweichlich ist“ (116 [114]). Ein Grundzug dieser Art gibt der Hauptperson eine konstitutive Funktion.

1.1.7. Die temporale Struktur wird durch das ‚Erzählgerüst‘ beherrscht, genauer: durch eine bestimmte Art von *Kausalität*, welche die rein chronologische Abfolge der Ereignisse überholt. Wir fragen nicht: ‚Und dann?‘, sondern: ‚Warum?‘. „Tragisches Handeln, Erkenntnisszene, Fall“, so lautet die typische tragische Sequenz (167 [156]). Allerdings bestehen verschiedene Kombinationsmöglichkeiten zwischen Anfang, Mitte und Schluß. In der Erzählung vom verlorenen Sohn (einem komischen Gleichnis) „finden wir: tragisches Handeln . . ., Fall . . ., Erkenntnisszene“. Diese Reihenfolge macht den ›Verlorenen Sohn‹ zu einer „Komödie, die das Tragische einschließt und überwindet“ (ebd. [ebd.]). Der Spielraum möglicher Kombinationen ist durch die Zuordnung von zwei Faktoren abgesteckt: eine tragische oder komische Handlungsbewegung und die Episodenreihung von Anfang, Mitte, Schluß. Das verbindende Moment zwischen den beiden Grundarten der

Handlungsbewegung, die mit dem Protagonisten und der triadischen Sequenz verknüpft ist, stellt die Erkenntnisszene dar. In diesem Sinne erscheint die erzählte Geschichte als die ‚Oberfläche‘ des Textes, während die Kombination jener beiden Strukturfaktoren die ‚Tiefenstruktur‘ des Textes bestimmt.

1.1.8. Noch ein letzter Gesichtspunkt formaler Art soll der Abhandlung *Vias* über die Gleichnisse entnommen werden; er betrifft die *Paarung der* (Haupt- und Neben-) *Figuren*, die dem Text eine quasi elliptische Form verleiht. Diese Konfiguration wird nur sichtbar, wenn wir die Figuren typisieren. Dann ergeben sich zwei Gruppen: eine Herr-König-Vater-Figur, welche die Handlung *in Gang bringt* und die ‚Handlungsgewalt‘ besitzt, sowie eine Knecht-Untergebener-Sohn-Figur, deren Schicksal die formale Gestalt der Erzählung prägt. Die Kombination dieser beiden Figurentypen gehört ebenfalls zur Tiefenstruktur des Textes.

Ich habe in einer gewissen axiomatischen Weise die formalen Prinzipien der Analyse *Vias* herausdestilliert. *Via* diskutiert diese formalen Prinzipien nicht um ihrer selbst willen. Er unternimmt nicht den Versuch, sie in ein System zu bringen oder sie aus einfacheren Strukturen abzuleiten. Dies wäre die Aufgabe einer stärker formalistischen Textannäherung. Allein, der Preis einer solchen Analyse bestünde in der *Auflösung* eben jenes Konzepts einer ‚literarisch-existentialen Analyse‘. Es würde sich eine Kluft auftun zwischen der ‚inneren‘ Struktur und dem nach ‚außen‘ weisenden existentialen Bezug. Bei der klaren Erkenntnis [der Gefahr]³ dieser Kluft, die in einem *semi-formalen* Verfahren nach Art der von *Via* betriebenen literarisch-existentialen Analyse noch kaschiert bleibt, werden meine eigenen Überlegungen ihren Ausgang nehmen.

³ Eckige Klammern zeigen erklärende und ergänzende Bemerkungen des Übersetzers an [Anm. d. Übers.].

1.2. Die formale Analyse der Erzählung: V. Propp⁴

V. Propp ist der Begründer der strukturalen Erzählforschung. Orientiert an Goethe (der ihm für seine Kapitel die Epigramme lieferte) und insbesondere am Modell der Klassifikationsarbeit, wie sie der Botanik, Zoologie und Mineralogie eigen ist, wollte Propp der Linnaeus der Volkskunst werden. Beider Ziele waren in der Tat dieselben: Sie wollten die wunderbare, im Labyrinth der Erscheinungen verborgene Einheit aufspüren. Dieses Vorhaben besagte zugleich, daß alle Fragen der Entstehung und überhaupt der Geschichte den Fragen nach der Struktur unterzuordnen seien. Die Analogie zum Programm F. de Saussures ist daher schlagend: Es ist „völlig klar und bedarf keines Beweises, daß man vom Ursprung einer beliebigen Erscheinung erst dann sprechen kann, wenn diese selbst beschrieben worden ist“ (12). „Die Erforschung der Struktur sämtlicher Märchenarten ist die wichtigste Voraussetzung für eine historische Erforschung des Märchens und die Analyse formaler Gesetzmäßigkeiten eine Voraussetzung für die Erforschung historischer Gesetzmäßigkeiten“ (22). Erst nach der Beschreibung darf die Klassifizierung folgen, und diese kann nicht willkürlich vorgenommen werden, sondern nur hinsichtlich der tatsächlichen Merkmale. Jede intuitive Klassifizierung ist damit ausgeschlossen. Nur so gelangen wir zu einem ‚System formaler Kennzeichen‘, auf das die Klassifizierung gegründet werden kann. Propp lehnte es daher ab, die Volksmärchen nach Themen oder ‚Motiven‘, d. h. nach unmittelbar gegebenen Einheiten der Erzählung zu klassifizieren. Das konstante Element muß anderswo gesucht werden, nämlich in den *Funktionen* und nicht in den *Personen* und deren Handlungen. Die Beschreibung darf darum auch nicht im unmittelbaren, empirischen Sinn erfolgen, sondern im Sinne der Unterordnung variabler Größen unter konstante. Was wir beschreiben, sind Strukturgesetze und nicht einige vordergründige Merkmale der Oberflächenstruktur. Das Vorhaben Propps versteht sich als „analytische Arbeit“, d. h. als eine „Beschreibung der Märchen auf der Grundlage ihrer Bestandteile“ (25). Um diesen Preis [einer Reduktion der gekennzeichneten Art] können sich neue Erkenntnisse über

⁴ Zum Folgenden vgl. V. Propp, *Morphologie des Märchens* (s. o. Anm. 2), S. 9–153 [Anm. d. Übers.].

die Entstehungsgeschichte eröffnen, so daß wir mit Hilfe der formalen Analyse sogar den Zugang zu so etwas wie der ursprünglichen Form des Volksmärchens gewinnen.

Die konkrete Durchführung dieses Programms baut auf einigen grundlegenden Hypothesen auf.

1.2.1. „Die konstanten und unveränderlichen Elemente des Märchens sind die Funktionen der handelnden Personen unabhängig davon, von wem oder wie sie ausgeführt werden. Sie bilden die wesentlichen Bestandteile des Märchens“ (27). Unter ‚Funktion‘ versteht Propp die „Aktion einer handelnden Person . . . , die unter dem Aspekt ihrer Bedeutung für den Gang der Handlung definiert wird“ (ebd.).

1.2.2. „Die Zahl der Funktionen ist für das Zauber Märchen begrenzt“ (ebd.). Dieses Postulat teilen alle Strukturalisten. Die Erscheinungsformen sind mannigfaltig, die zugrundeliegenden Strukturen hingegen begrenzt. Dieselbe Hypothese finden wir beispielsweise bei G. Dumézil, der die verschiedenen Erscheinungsformen von sich wandelnden Göttern auf eine kleine Zahl von Funktionen verteilt⁵. Eben dieser Sachverhalt trifft auf das Märchen zu. Hier finden sich zahlreiche handelnde Personen und noch mehr Varianten des Erzählgerüsts. Wir müssen daher die Handlung ihrer vielen Erscheinungsformen entkleiden, sie von den agierenden Personen abziehen und ausschließlich daraufhin betrachten, was sie zur Verkettung des Ganzen beisteuert.

1.2.3. Die Ordnung der Funktionen ist nicht zufällig, sondern sie folgt typischen Verkettungen, und überdies ist die „Reihenfolge der Funktionen . . . stets ein und dieselbe“ (28). An dieser syntagmatischen Hypothese werden sich im Gefolge Propps die Geister scheiden. Diejenigen, die Propps Spur einhalten, bleiben dem Gesichtspunkt einer Logik der Erzählung treu; andere, die C. Lévi-Strauss folgen, neigen dazu, auch noch die Erzählung auf eine ihr vorausliegende Struktur zu reduzieren, die nicht notwendig chronologischer Art sein muß.

⁵ Vgl. G. Dumézil, *Mythe et Épopée*, Bd. 1, Paris 1968 [Anm. d. Übers.].

1.2.4. Die Funktionen schließen einander weder aus, noch stehen sie im Widerspruch zueinander. Darum können wir sie nicht nach einander ausschließenden Prinzipien einteilen. *In ihrer Gesamtheit bilden sie eine einzige Geschichte.* „Alle Zaubermärchen bilden hinsichtlich ihrer Struktur einen einzigen Typ“ (29). Oder anders gesagt: Es „fügen sich alle Funktionen zu einer folgerichtigen Erzählung zusammen“ (31). Und darum ist es möglich, alle betreffenden russischen Volksmärchen als Varianten einer einzigen Erzählung anzusehen. Diese vierte Hypothese erlaubt es den Nachfolgern Propps, Struktur und Form zu unterscheiden. Die Form betrifft eine einzelne Geschichte; die Struktur ist ein stärker unabhängiges kombinatorisches System, das die besondere, kulturell bedingte Gestaltung des russischen Volksmärchens berücksichtigt. Darum muß Propp auch eingestehen, daß seine Analyse auf andere Märchen, wie etwa die von Grimm und Andersen, und auf das ‚Kunstmärchen‘ im allgemeinen nicht ohne weiteres anwendbar ist.

1.2.5. Wir werden uns hier nicht ausführlich mit Propps Analyse der hundert Märchen aus der Sammlung Afanasjevs beschäftigen, sondern uns auf die Punkte beschränken, die für unsere eigene Darstellung von Interesse sind.

1.2.5.1. Es ist möglich, die Funktionen (Propp sondert 31 aus) zu beschreiben, zu benennen und ihnen vereinbarte Bezeichnungen zu geben: zeitweilige Entfernung, Verbot, Verletzung des Verbots, Erkundigung, Verrat, Betrugsmanöver und Mithilfe, um nur die ersten sieben zu nennen. Sie bilden nach Propps Ansicht den vorbereitenden Teil des Erzählergerüsts (31—36).

1.2.5.2. Die Handlung ist an eine Funktion geknüpft, die Propp die Schädigung nennt. Sie „bringt die Märchenhandlung in Gang“ (36). Vor dem Eintreten der Schädigung finden wir eine Ausgangssituation, die, obwohl sie nicht als Funktion zu bezeichnen ist, doch „ein wichtiges morphologisches Element“ darstellt (31). Der Begriff der Schädigung ist genau genommen eine von dem Morphologen selbst geschaffene Kategorie. Heute würden wir ihn als metasprachliches Strukturelement bezeichnen. Er gestattet es Propp, unter einer einzigen Bezeichnung eine ‚erschöpfende Liste‘ von Erscheinungen wie Entführung, Diebstahl,

Verwüstung, Raub, Körperverletzung, Mord etc. (Propp zählt nicht weniger als 19 dieser Formen auf) aufzustellen (36—39). Freilich, ‚Schädigung‘ deckt nicht alle Möglichkeiten des Erzählergerüsts ab. Es gibt eine parallele Situation des Mangels — oder der Armut —, die in gleicher Weise ein Suchen veranlassen kann. Doch in beiden Fällen handelt es sich um etwas Fehlendes aufgrund eines von außen (etwa durch eine Entführung) oder von innen (etwa durch Armut) hervorgerufenen Mangels.

1.2.5.3. Die Schädigung eröffnet eine Szenenfolge (36—65), die nur über eine Liquidierung ihren Abschluß findet. Zwischen Schädigung und deren Liquidierung entspinnt sich die Suche, die den Helden als Suchenden oder als Leidenden ins Spiel bringt. Die zwischengeschalteten Vorgänge bedingen Veränderungen im Erzählergerüst wie etwa Hilferuf, Aussendung oder Abreise des Helden, Entlarvung des Bösen etc. (Aktionen, die den suchenden Helden in Bewegung bringen) sowie Gefangennahme, geheime Freilassung, Klagegedicht (Aktionen, die den leidenden Helden betreffen). Hier liegen die Wurzeln dessen, was die Nachfolger Propps die ‚Logik möglichen Erzählens‘ nennen, eine Logik, die Propp selbst noch auf der Ebene der einen Geschichte ansiedelte, welche allen Märchenerzählungen seines Repertoires zugrunde liegen sollte. Darin ist begründet, daß Propp nicht exakt zwischen der Handlungsfolge, die für die Logik des Geschehens konstitutiv ist, und den Verkettungen, die allein für den von ihm untersuchten Typus von Märchen charakteristisch sind, zu unterscheiden vermochte. Zusammengekommen ergeben die Funktionen eine einzige Achse. Allerdings ist nicht in Abrede zu stellen, daß Propp infolge des Prinzips, daß keine Funktion irgendeine andere ausschließe und daß das ganze Schema als eine „Maßeinheit für Märchen“ funktionierte, bereits von „logischer und künstlerischer Konsequenz“ der Verkettung sprach (65 f.).

1.2.5.4. Im Widerspruch zum einzigartigen Charakter der Verkettung stellte Propp mehrere Arten der Verbindung zwischen den Funktionen heraus, die nicht unmittelbar aufeinanderfolgen müssen: Austausch zwischen verschiedenen Personen, Verdreifachung (drei Drachenköpfe, drei Aufgaben, drei Schwestern), Motivierungen, d. h. Beweggründe und Absichten der Gestalten, die ein weniger deutlich

determiniertes Element darstellen als die Funktionen und deren Verbindungen (71—78).

1.2.6. Der entscheidende Schritt ist durch den Übergang von den Funktionen zu den Akteuren markiert. Dieser Übergang wird durch die Vermittlung von ‚Handlungskreisen‘ (79) geleistet, und es gibt so viele Handlungskreise wie Handlungsträger. Propp ermittelte sieben: der Schadenstifter, der Schenker, der Helfer, die gesuchte Gestalt, der Sender, der Held, der falsche Held. Eine Figur kann einen oder mehrere Kreise besetzen, und ein Kreis kann auf verschiedene Figuren verteilt sein. Außerdem bringt sich jede Gestalt auf die für sie spezifische Weise ins Spiel: Sie gibt sich selbst zu erkennen, man begegnet ihr, sie ist in die Ausgangssituation einbezogen etc. (eine Form der Einführung des suchenden Helden kann seine übernatürliche Geburt sein). Angesichts der Beziehung zwischen Funktionen und Figuren erscheinen die Attribute der Gestalten (ihre äußeren Eigenschaften) als variable Werte (Äußeres und Nomenklatur, besondere Merkmale ihres Auftauchens im Märchen, Wohnsitz etc.). Und eine Gestalt kann gemäß feststehender Metamorphosen durch eine andere ersetzt werden (79—90).

1.2.7. Wenn wir die variablen Formen eliminieren und nur die grundlegenden übriglassen, erhalten wir *das eine* Volksmärchen, von dem alle Zaubermärchen nur noch Varianten sind. Dies ist dann die „Urform des Zaubermärchens“ (89). Hier treffen wir wieder auf die These, daß historisch gesehen „das Zaubermärchen in seinen morphologischen Grundelementen einen Mythos darstellt“ (90). Zu dieser These gelangen wir jetzt aber aufgrund einer morphologischen Analyse. Die morphologische Definition des Märchens bezieht sich auf die Urform: Jede Entwicklung beginnt mit irgendeiner Art von Schädigung oder Mangel, um über die zwischengeschalteten Funktionen endlich in eine Vermählung oder eine andere konfliktlösende Funktion zu münden. Und genau auf der Basis dieser kanonischen Form nimmt Propp die Beschäftigung mit dem Problem des *Ursprungs* des Volksmärchens in Angriff. Die „einheitliche(n) Struktur der Zaubermärchen“ (105) scheint in der Tat auf eine einheitliche Quelle hinzudeuten. So ist es also die morphologische These selbst, die zur genetischen führt. Nur durch eine ganz geringfügige Extrapolierung gewahrt Propp von da aus die

Möglichkeit einer Verbindung zur vergleichenden Religionsgeschichte — wenn es denn zutrifft: „Sitten und Gebräuche sterben ab, und auch die Religionen sterben aus, ihre Inhalte verwandeln sich zu Märchen“ (ebd.). Aber um diese Hypothese zu verifizieren, müßte man die Strukturanalyse mit historischen Untersuchungen und einer vergleichenden Methode kombinieren.

1.2.8. Darüber hinaus entdeckte Propp die Tragweite eines letzten Problems, nämlich des Problems der Beziehung zwischen Zwang und Freiheit in der Komposition (106—112). Wenn tatsächlich Schädigung und Liquidierung durch ihre wechselseitige Abhängigkeit aneinandergebunden sind wie im Falle von Kampf und Sieg, dann bieten die anderen Elemente weniger fixierte Möglichkeiten der Kombination. Nicht beliebig sind: die Reihenfolge der Funktionen; ferner die Verpflichtung, für jede Funktion aus dem Repertoire von Beispielen eine bestimmte Wahl zu treffen, die Gestalten entsprechend der Funktion der ihnen in der ganzen Geschichte zugemessenen Rolle zu zeichnen sowie die Geschichte nach den Bedingungen der Ausgangssituation zu eröffnen und zu schließen. Andererseits hat der Erzähler die Freiheit, einige Funktionen wegzulassen, die ausgewählt auf verschiedene Weise zu realisieren, die Figuren zu variieren — bei dieser „Variationsfreiheit . . . handelt es sich um ein ausgesprochenes Märchenmerkmal“ (112) — und den sprachlichen Stil der Erzählung frei zu formen.

1.2.9. Das Entscheidende ist durch die Einführung der Unterscheidung zwischen Tiefen- und Oberflächenstruktur gewonnen. Diese Unterscheidung kann uns zur Klärung einiger Zweideutigkeiten in der Arbeit Vias verhelfen. Allerdings bin ich mir nicht so sicher wie E. Güttgemanns, daß sich Propps Methodik zusammen mit der Vias auf unmittelbarem Wege einer Theorie höherer Ordnung einverleiben läßt, die er *Generative Poetik*⁶ nennt und auf die ich später noch zurückkommen werde.

⁶ Vgl. E. Güttgemanns, Die linguistisch-didaktische Methodik der Gleichnisse Jesu, in: Ders., *studia linguistica neotestamentica. Gesammelte Aufsätze zur linguistischen Grundlage einer Neutestamentlichen Theologie* (BEvTh Bd. 60), München 1971, S. 99—183 [Anm. d. Übers.].

1.2.9.1. Stehen die Gleichnisse wirklich in demselben Verhältnis zueinander wie die verschiedenen Volksmärchen innerhalb eines *Korpus*, oder bilden sie eine Sammlung unterschiedlicher Art? Zur Beantwortung dieser Frage müßten a) die allen Gleichnissen zugrundeliegenden *invariablen Momente* ermittelt werden; diese müßten b) unabhängig von der jeweiligen Personenzugehörigkeit charakterisiert, die Funktionen (Invariablen) somit von den Rollen (Variablen) abgezogen werden; c) die begrenzte Sammlung dieser Funktionen müßte zusammengestellt und d) jene unverwechselbare Sequenz, die *das* Gleichnis ausmacht, festgehalten werden. Nach Abschluß all dieser Operationen hätten wir die Transformationsregeln zu ermitteln, dank derer a) das ‚Erzählgerüst‘ im Sinne Vias, b) der Gegensatz von tragisch und komisch, c) die Verbindungen zwischen diesem ersten Oppositionspaar und dem von Krise/Lösung sowie d) alle von Via beschriebenen semi-formalen Züge als die *abgeleitete* Oberflächenstruktur erscheinen würden.

1.2.9.2. Es gibt gewisse Anhaltspunkte für die Annahme, daß dies nicht realisierbar ist. Einerseits bilden die Gleichnisse wohl doch eine von dem russischen Korpus zu unterscheidende Formation — um dies nachzuweisen, müßten wir allerdings die paradigmatische Methode zu Hilfe nehmen —, und zum anderen stellt die *Form*, von der Propp spricht (die Sequenz von 31 Funktionen), noch nicht die *Tiefenstruktur*, sondern eher ein *Kunstprodukt* der Oberflächenstruktur dar: *die* Märchenerzählung, die allen russischen Volksmärchen zugrunde liegt. Diese Verwischung der Unterscheidung von *Form* und *Struktur* wurde von C. Lévi-Strauss in einer kritischen Rezension der Arbeit Propps herausgestellt⁷. Die ‚Form‘ im Sinne Propps ist eine einzige ‚Erzählung‘, die durch eine starre Verkettung unumkehrbar angeordneter Funktionen beherrscht wird. Der Erzähler folgt immer demselben Weg; denn es gibt nur einen, und das ist *die* russische Märchenerzählung. Natürlich handelt es sich bei dieser Form um einen Typus, denn sie erlaubt verschiedene Aktualisierungen; aber es sind die verschiedenartigen Aktualisierungen einer und nur einer Geschichte.

⁷ Vgl. C. Lévi-Strauss, Die Struktur und die Form. Reflexionen über ein Werk Vladimir Propps, in: V. Propp, Morphologie des Märchens (s. o. Anm. 2), S. 181—213 [Anm. d. Übers.].

1.2.9.3. Aus diesem Grund mußten sich die Nachfolger Propps radikal zwischen zwei Richtungen entscheiden: entweder das System des Textes auf der Basis der *Handlungskreise* der Hauptfiguren zu rekonstruieren und damit die *Sequenz* der Funktionen zu vernachlässigen oder eben diese Sequenz als Oberflächenstruktur zu betrachten und nach einer der chronologischen Bedeutung⁸ und daher der *erzählenden* Eigenart überhaupt beraubten Tiefenstruktur Ausschau zu halten.

1.3. Die Syntax der ‚Aktantenmodelle‘ (A. J. Greimas)⁹

1.3.1. Den ersten Weg beschritten einige französische Strukturalisten aus der Schule von A. J. Greimas, R. Barthes und C. Bremond. Greimas' Ziel ist die Ausbildung einer Syntax von ‚Aktantenmodellen‘, d. h. einer Syntax der reziproken Beziehungen zwischen typischen, auf der Ebene der Tiefenstruktur definierten Rollen und der Transformationsregeln dieser grundlegenden Beziehungen. Aus diesem Grunde kehrt er Propps Verfahren um und geht von der Beziehung zwischen den *Handlungskreisen* und den *Hauptfiguren* aus. Wir sahen, daß Propp die Anzahl der Figuren auf sieben reduziert: Schadenstifter, Schenker, Helfer, gesuchte Gestalt, Sender, Held, falscher Held. Dieses

⁸ Für die deutsche Übersetzung entsteht eine gewisse Schwierigkeit im Hinblick auf das Wechselverhältnis der Begriffe ‚meaning‘, ‚sense‘ und ‚reference‘. Ricœur bezieht sich im Verlauf seiner Untersuchung (s. u. S. 289) auf G. Freges Unterscheidung von ‚Sinn‘ und ‚Bedeutung‘, gebraucht dort aber nicht das Gegensatzpaar von ‚sense‘ (Sinn) und ‚meaning‘ (Bedeutung), sondern die Begriffe ‚sense‘ und ‚meaning‘ auf der einen und ‚reference‘ auf der anderen Seite. ‚Sense‘ und ‚meaning‘ werden hier offenbar synonym verwendet. Um dennoch den auch bei Ricœur nicht völlig wegzudenkenden Nuancenunterschied zwischen ‚sense‘ und ‚meaning‘ wiederzugeben sowie andererseits der Gegenüberstellung von ‚sense‘/‚meaning‘ auf der einen und ‚reference‘ auf der anderen Seite Ausdruck zu verleihen, übersetze ich in der Regel ‚sense‘ mit ‚Sinn‘, ‚meaning‘ mit ‚Bedeutung‘ (gelegentlich mit ‚Sinn‘) und ‚reference‘ mit ‚Verweisungsbezug‘, ‚verweisende Dimension‘ oder ‚Referenz‘ (= ‚Be-deutung‘).

⁹ Zum Folgenden vgl. A. J. Greimas, Strukturelle Semantik. Methodologische Untersuchungen, autorisierte Übersetzung aus dem Französischen von J. Ihwe (Wissenschaftstheorie, Wissenschaft und Philosophie Bd. 4), Braunschweig 1971 [Anm. d. Übers.].

Inventar liefert eine ‚aktantielle‘ Definition des russischen Volksmärchens: Es ist eine Geschichte mit sieben Figuren. Die nächste Frage lautet dann, ob diese Liste rein zufällig ist oder ob sie sich auf einige universelle Merkmale menschlichen Handelns gründet. Wenn wir uns nun nicht daranmachen wollen, die Kombinationsmöglichkeiten menschlichen Handelns auf der Oberflächenebene erschöpfend zu beschreiben, müssen wir in der Rede (discourse) selbst das Bauprinzip des Modells der Tiefenebene aufspüren. Greimas meint, diese Schablone der Arbeit L. Tesnières entnehmen zu können. Nach Tesnière ist der einfachste Satz ein Drama, das einen Prozeß, Akteure und Umstände erfaßt. Aus diesen syntaktischen Komponenten werden die Klassen des Verbs, der ‚Aktanten‘ (der am Prozeß Beteiligten) sowie der ‚Circumstanten‘ erzeugt. Diese Grundstruktur macht den Satz zu einem „Schauspiel, das sich der *homo loquens* selbst aufführt“ (158).

Greimas vergleicht Propps Aufstellung der Figurentypen (die, weil sie von einem gegebenen *Textkörper* gewonnen wird, ein *a posteriori* darstellt) mit den syntaktischen Strukturen Tesnières (die von der Art eines *a priori* sind) und versucht von da aus, die Schablone der ‚Aktanten‘ auf weniger willkürliche Art herauszubilden. In seiner Untersuchung verwendet er dazu das in der Linguistik (besonders bei R. Jakobson) weitverbreitete Prinzip der *binären* Opposition und gelangt so zu folgenden Gegenüberstellungen¹⁰: ‚Held‘ vs. [= versus] ‚Gesuchter‘, ‚Sender‘ vs. ‚Held‘ und ‚Helfer‘/‚Schenker‘ vs. ‚Schadenstifter‘, d. h. zu insgesamt sechs Rollen. Im mythischen Bereich entsprechen ‚Helfer‘/‚Schenker‘ und ‚Schadenstifter‘ gutwilligen und böswilligen Mächten. Sie haben ihr Pendant in den „aspektualen Kategorien“ der Syntax (zuweilen durch Adverbien wie ‚sogleich‘ vs. ‚gleichwohl‘ zum Ausdruck gebracht) oder allgemeiner gesagt: in den Circumstanten der Handlung (164).

1.3.2. Greimas konzediert, daß es sich hier um ein Versuchsgerüst handelt, das seinen „operationalen Wert“ erst erweisen muß. Er räumt ebenfalls ein, daß dabei ein Schema menschlichen Handelns impliziert

¹⁰ Die von P. Ricœur genannten Oppositionspaare wurden an die deutsche Ausgabe des Buches von A. J. Greimas angeglichen (vgl. A. J. Greimas, a. a. O., S. 161—165) [Anm. d. Übers.].

ist, in dem a) ein *Wunschobjekt*, das von einem *Subjekt* angestrebt wird, b) als *Kommunikationsobjekt* zwischen einen ‚Adressanten‘ (destinateur) und einen ‚Adressaten‘ (destinataire, d. i. derjenige, der von der Tat des Helden profitiert) plaziert ist und dem c) auf Betreiben anderer Wesen entweder ‚Hilfe‘ oder ‚Schädigung‘ zuteil wird. Dies ist in der Tat das Schema der ‚Suche‘ (165).

Es scheint somit schwierig, ein Modell zu erstellen, das (sofern auf die syntaktischen Strukturen reduziert) nicht überaus simplifiziert oder aber schon einer ‚Ausstattung‘ („Investierung“) übergeben wäre (ebd.), und zwar in Domänen, die sich durch empirische, aus dem Modell selbst (einem ökonomischen, einem mythischen System) nicht ableitbare Merkmale auszeichnen. Mit anderen Worten: Das ‚syntaktische‘ Modell verlangt eine „thematische Investierung“, und die „Suche“ ist bereits ein solches ‚thematisch‘ ausgestattetes System (ebd.). Als Konsequenz ergibt sich, daß das ‚Aktanten-Modell‘ nicht ohne weiteres von der qualitativen Analyse eines „Mikro-Universums“ (158) zu entbinden ist.

1.3.3. Im Falle der Gleichnisse läßt sich leicht einsehen, daß die drei Konstellationen Vater vs. Sohn, König vs. Untergebener und Herr vs. Knecht bereits ‚thematische‘ Qualität besitzen, entsprechend den innerhalb verschiedener ‚Mikro-Universa‘ (Familie, Staat, Eigentumsrecht etc.) ‚investierten‘ Rollen. Was indessen aussichtsreich scheint, ist die Tatsache, daß die von den Gleichnissen entfalteten Handlungsweisen durch die Gestaltungsprinzipien des Tuns und Werkstelligens¹¹ beherrscht werden. Die Frage bleibt, ob sich der Schematismus der ‚Akteure‘ (Via) zu einer Schablone der ‚Aktanten‘ (Greimas) formalisieren und — auf dem Wege einer Transformation — vom Wechselspiel der Figuren ableiten läßt (E. Güttgemanns¹²). Allein, sind die Gleichnisse von der Art, daß sie wenn auch nicht eine einzige Sequenz, so doch zumindest eine einzige ‚aktantielle Logik‘ (Greimas) anzunehmen gestatten, welche, um Güttgemanns zu zitieren, die „Äquivalenz-Klassen einer ‚Basis‘-Grammatik“¹³ begründen würde?

¹¹ Vgl. D. O. Via, a. a. O., S. 98 [99].

¹² Vgl. a. a. O., S. 175.

¹³ ebd.

Wir haben bisher noch nicht den ersten — und grundlegenden — Teil der Analyse Propps berücksichtigt, nämlich die Beschreibung der ‚Funktionen‘: zeitweilige Entfernung, Verbot, Verletzung des Verbots, Erkundigung, Verrat, Betrugsmanöver, Mithilfe, Schädigung, Mangelsituation etc. (bis 31 an der Zahl!). Greimas wendet seine Analyse diesem Problem zu, aber auf der Grundlage seines eigenen ‚Aktantenmodells‘ und in der Erwartung, daß es ihm gelingen wird, eine begrenztere und weniger starre Sequenz aufzustellen. Wiederum wendet er hier ein *binäres* Einteilungsprinzip an, und zwar auf der Basis von ‚episodischen‘ Einheiten (180), die alternative Möglichkeiten zur Wahl stellen: Injunktion vs. Annahme, Konfrontation vs. Gelingen etc. Diese „paarweise Anordnung“ (ebd.) der Funktionen korrespondiert auf derselben Tiefenebene den Handlungsfeldern der ‚Aktanten‘.

Der Vorzug dieses Verfahrens liegt darin, daß es die Analyse — zumindest in bestimmtem Maße (s. u.) — von der temporal verfaßten Abfolge-Ordnung befreit, wie sie die *eine* Funktionen-Sequenz Propps auszeichnet. Das System der alternativen Wahlmöglichkeiten bietet eher die ‚semische‘ Grundlage für die ‚semantischen‘ Segmente der Handlung, die auf der Oberflächenebene erzählt wird.

1.3.4. Nun könnte man entweder einwenden, jene Aufstellung sei zu knapp bemessen, um das gesamte Feld möglicher Erzählungen abzudecken, oder sie sei in einem spezifischen Kreis von Geschichten, die von der Aussendung eines Helden, einem Kontrakt, einer Prüfung, von Täuschungsmanövern durch einen Verräter und von der Verherrlichung des Helden handeln, bereits zu weit ‚investiert‘. Eine Kombination dieser Art entspricht genau dem russischen Volksmärchen. Genausogut könnte man aber sagen, daß es eben zum ‚Genre‘ des Narrativen gehört, Geschichten zu erzählen, die mit einer ‚Mangelsituation‘, einem ‚Verrat‘ oder einer ‚Entfremdung‘ beginnen und dann durch Behebung des ‚Mangels‘ auf irgendeine Art von ‚Wiederherstellung‘ hinauslaufen. Nur die Einbeziehung neuen Materials könnte zur Bestätigung der einen oder der anderen These führen. Für diesen Zweck scheint sich der Testfall der Gleichnisse anzubieten. Selbst wenn das [Aktanten-] Modell hier versagte, würde dies für das Verständnis der narrativen Struktur der Gleichnisse nicht unerheblich sein.

1.3.5. Aber der entscheidende Punkt liegt m. E. an einer anderen Stelle. Er betrifft das Verhältnis von Oberflächen- und Tiefenstruktur. Der Anspruch lautet, so haben wir gesehen, daß das System der Beziehungen zwischen den Funktionen ‚achronisch‘ ist und darum die ‚chronologische‘ Erscheinungsform der Geschichte überholt. Mit anderen Worten: In der strukturalen Analyse wird die syntagmatische Sequenz durch eine paradigmatische Ordnung ersetzt.

Aber in welchem Ausmaß? Greimas ist hier sehr viel vorsichtiger als die Strukturalisten, die wir später noch behandeln werden. Es trifft seiner Meinung nach nicht zu, daß alle ‚diachronischen‘ Elemente ausgeschaltet wurden und ausgeschaltet werden können. Im Gegenteil! Die ‚achronische‘ Struktur bringt den ‚diachronischen Rest‘ der Analyse¹⁴ allererst zum Vorschein, nämlich die Paarung: Konfrontation vs. Gelingen. Diese bildet das ‚semische‘ Paar, das dem ‚semantischen‘, in jeder Art von ‚Prüfung‘ (épreuve) vorhandenen Element des Kampfes zugrunde liegt. Mit der ‚Prüfung‘ hält die temporale Sequenz wieder Einzug, und mit ihr die Freiheit des Helden, für den die logischen Paare freie Wahlmöglichkeiten sind. Alle sechs ‚Aktanten‘ finden ihr Handlungsfeld, und die Prüfung des Helden bildet den Punkt, an dem sich die Handlungsfelder kreuzen. Ausgehend von diesem diachronischen Kern, wird die temporale Streckung der Erzählung durch sämtliche Verfahren garantiert, welche die Kunst des Erzählens begründen und welche die achronische Struktur entfalten, in die Länge ziehen, einschränken und ausdehnen („Abstand der Funktionen“ [191]). Die dramatische Spannung, die sich auf der Oberflächenstruktur darstellt, bringt diese Strategie der Ausdehnung zwischen gegensätzlichen Gliedern eines achronischen Paares (Bruch der Ordnung vs. Wiederherstellung der Ordnung) zum Ausdruck.

Was mich hier aufmerken läßt, ist, daß die strukturale Analyse die Bedeutung des dramatischen Elements nicht auflöst, sondern eher noch erhöht, und zwar durch Kontrastierung mit der achronischen Bedeutung der Erzählung:

¹⁴ P. Ricœur bezieht sich hier auf den Paragraphen 11.2.2. bei A. J. Greimas. Der entsprechende Satz lautet in der deutschen Übersetzung: „Die Prüfung könnte also aufgrund dieser Tatsache als der nichtreduzierbare Kern angesehen werden, der der Definition der Erzählung als Diachronie Rechnung trägt“ (a. a. O., S. 189f.) [Anm. d. Übers.]

Erst nach dieser Vervollständigung der Analyse erscheint die wirkliche Bedeutung des Volksmärchens: Wie der Mythos — Lévi-Strauss hat das deutlich gesehen und ausgesprochen¹⁵ — ist es ein Präsentmachen von Widersprüchen, von gleichermaßen unmöglichen und ungenügenden Entscheidungen. Im Kontext des russischen Volksmärchens kann dieser mythische Widerspruch in der folgenden Weise formuliert werden: Die individuelle Freiheit zieht die Alienation [Entfremdung] nach sich; die Reintegration der Werte muß mit einer Einsetzung der Ordnung, d. h. durch den Verzicht auf diese Freiheit, bezahlt werden (194).

1.3.6. Könnten wir somit nicht sagen, es sei die Funktion der Strukturanalyse, den diachronischen Kern mittels der achronischen Strukturen zu erschließen? Dieser diachronische Kern würde die Tiefensemantik der Erzählung ausmachen, auf die eine existentielle Interpretation ohne weiteres aufgepfropft werden könnte.

Dies ist freilich nicht der Weg, den die strukturelle Analyse einschlägt. Sie tendiert eher dahin, das dramatische Element als die *Manifestation* des Aktantenmodells in der Rede und als die *Anthropomorphisierung* der achronischen Struktur selbst zu betrachten, wodurch die Erzählung als zeitliche Abfolge von Ereignissen und Handlungen erscheint. Die strukturelle Analyse ist an nichts anderem interessiert als an der aufgedeckten und ausgedehnten komplexen Struktur, die als solche keine *figurativen* Elemente enthält. „Prüfung“ ist dann nicht mehr als der bloße „figurative(r) Ausdruck des Transformationsmodells“ (196).

Allerdings wurzelt die Möglichkeit von *zwei* Interpretationsverfahren (einem, das auf das diachronische Element, einem anderen, das auf die achronische Struktur abhebt) in der Erzählung selbst, und zwar in der Erzählung als einer ‚*Mediation*‘ (ebd.) zwischen Struktur und Verhalten, zwischen Stetigem und Geschichtlichem, zwischen Gesellschaft (Kontrakt etc.) und Individuum (Held, Helfer, Verräter). In dieser Hinsicht besteht die *Mediation* der Erzählung entweder darin, „die Welt zu vermenschlichen“, indem sie ihr eine individuelle und ereignishaft Dimension verleiht („Die Welt wird durch den Menschen gerechtfertigt, der Mensch in die Welt integriert“), oder die bestehende Ord-

¹⁵ Vgl. C. Lévi-Strauss, Die Struktur der Mythen, in: Ders., Strukturelle Anthropologie, Frankfurt a. M. 1969, S. 226—254; dazu s. u. S. 267 ff. [Anm. d. Übers.].

nung wird für unerträglich gehalten; dann bietet das Erzählschema „die Projektion eines Mediations-Archetyp, einer Heilsverheißung“ (197).

1.3.7. Müssen uns diese letzten Zitate nicht als seltsame Relikte theologischen Denkens vorkommen? Doch wie bedeutsam diese persönlichen Zwischenbemerkungen von Greimas auch immer sein mögen, für unser hermeneutisches Vorhaben stellt sich folgende methodologische Frage: *Wie sind jene beiden Interpretationsweisen (die diachronische und die achronische) aufeinander bezogen? Läßt sich die existentielle mit der achronischen Interpretation verbinden, ohne daß die diachronische Interpretation zwischen beiden zu vermitteln brauchte?* Bevor wir zu diesem schwierigen Problem zurückkommen, widmen wir unsere Aufmerksamkeit einem weiteren Schritt in der Entwicklung der strukturalen Analyse.

1.4. Die französische Schule der strukturalen Erzählforschung

Ein neuer Schritt wurde getan, als einige französische Strukturalisten die *strukturelle* Methode mit einer *strukturalistischen Ideologie* verbanden. Unter letzterem verstehe ich eine allgemeine Konzeption hinsichtlich des philosophischen Rangs, den die Rede als ‚Text‘ beansprucht.

1.4.1. Für diesen Kreis bedeutet die Autonomie des Textes nicht nur einen Distanzierungsfaktor in menschlicher Kommunikation, sondern die völlige Aufhebung der *verweisenden* Dimension der Sprache. Einer Bemerkung R. Jakobsons folgend (wonach das ‚poetische‘ Element in der Kommunikation darin besteht, die Nachricht *um ihrer selbst willen*, d. h. auf Kosten ihrer verweisenden Dimension einzuschärfen¹⁶), erklären R. Barthes und seine Gefolgsleute, die Bedeutung der Erzählung sei nichts anderes als die Integration ihrer Elemente innerhalb der geschlossenen Form. Diese Sinn-Immanenz schließt jede *mimetische* Funktion aus:

¹⁶ Vgl. R. Jakobson, Linguistik und Poetik, in: J. Ihwe (Hrsg.), Literaturwissenschaft und Linguistik, Bd. II/1 (Zur linguistischen Basis der Literaturwissenschaft, I), Ars poetica. Texte Bd. 8, Frankfurt a. M. 1971, S. 142—178, dort S. 151 [Anm. d. Übers.].

Eine Erzählung gibt nicht irgend etwas zu erkennen, sie versinnbildlicht nicht. Das, was auf uns wirkt . . . , ist nicht ein Erscheinungsbild, sondern die Bedeutung, d. h. eine höhere Ordnung von Beziehungen, die ihren eigenen Raum von Gefühlen, Hoffnungen, Bedrohungen und Triumphen aufbaut. Was in Erzählungen geschieht, ist — vom Verweisungsbezug her gesehen — *NICHTS*. Was geschieht, ist allein Sprache, das Abenteuer von Sprache, dessen Ankunft nur gefeiert werden kann (*«ce qui arrive», c'est le langage tout seul, l'aventure du langage, dont la venue ne cesse jamais d'être fêtée*)¹⁷.

Dieser Satz bringt unzweideutig zum Ausdruck, wie sich eine methodische Wahl zu einer dogmatischen Entscheidung verfestigt.

Der Übergang von ersterem zu letzterem kann als Bevorzugung des *Kode* gegenüber der *Botschaft* bezeichnet werden. Wenn die Botschaft ihre verweisende Funktion verloren hat, bleibt nur eine Möglichkeit: Die Botschaft macht die ihr vorausliegenden Kodes manifest. Barthes geht so weit zu behaupten, die Botschaft sei das bloße *Zitat* der Kodes, die ihr zugrunde liegen¹⁸. Dieser weitere Schritt verdankt sich dem Gesamtwerk von C. Lévi-Strauss, welcher den zweiten der im Gefolge Propps möglichen Wege beschriftet.

1.4.2. Anstatt die narrativen Episoden unter Beibehaltung eines diachronischen Faktors zu formalisieren (wie noch bei Greimas), wollen wir zu einer radikalen Entchronologisierung der Erzählung vorstoßen. Dies soll dadurch geschehen, daß wir die Kombinationsregeln, die auf der Ebene der unterhalb des Satzes liegenden Spracheinheiten (wie der Phoneme und Lexeme) so vielversprechend angewandt wurden, auf die den Satz transzendierenden Redeeinheiten ausweiten. Mit anderen Worten: Wir wollen ‚Texte‘ in Analogie zu demjenigen Zeichensystem behandeln, das F. de Saussure im Gegensatz zu *parole* als *langue* betitelte.

Diese Ausweitung des Struktural-Modells auf Texte ist ein kühnes Unternehmen. Befindet sich ein Text nicht eher auf der Seite der *parole*

¹⁷ R. Barthes, Introduction à l'analyse structurale des récits, in: Communications 8, 1966, 1—27, dort 27.

¹⁸ So in seinem Beitrag: Die strukturelle Erzählanalyse am Beispiel von Apg. 10—11, in: X. Léon-Dufour (Hrsg.), Exegese im Methodenkonflikt. Zwischen Geschichte und Struktur, München 1973, S. 122. 128 [Anm. d. Übers.].

— oder des Sprechereignisses — als auf der der *langue*? Ist er nicht als eine Folge von Äußerungen und so letztlich als Folge von Sätzen anzusehen? Diese Fragen deuten zumindest an, daß die Ausweitung eines strukturalen Modells, das man der Ebene der *langue* entliehen und auf die Ebene der *parole* und der gesprochenen oder geschriebenen Rede übertragen hat, nicht das ganze Feld möglicher Textauffassungen umgreift. Wir können daher diese Ausweitung des linguistischen Modells in die Domäne der Texte nur als *eine* Möglichkeit der Annäherung an den Textbegriff betrachten. Sie beruht auf der allgemeinen Voraussetzung, daß die Einheiten von höherer Ordnung als der Satz in ähnlicher Weise wie die kleinen Einheiten von niedrigerer Ordnung als der Satz strukturiert sind, wie jene also, die nun wirklich in den Bereich der Linguistik gehören.

C. Lévi-Strauss¹⁹ formuliert diese Hypothese im Blick auf eine spezielle Textsorte, nämlich den Mythos, folgendermaßen:

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 vorhergehenden durch einen größeren Schwierigkeitsgrad. Aus diesem Grunde nennen wir die Elemente, aus denen der Mythos letztlich besteht (und die die komplexesten von allen sind), große konstitutive Einheiten (231).

Mit Hilfe dieser Arbeitshypothese können die größeren Einheiten, welche mindestens Satzumfang haben und zusammengenommen die dem Mythos eigentümliche Erzählung bilden, nach denselben Regeln behandelt werden wie die kleinsten in der Linguistik vertrauten Einheiten. Um dieser Analogie Rechnung zu tragen, spricht Lévi-Strauss von Mythen, wie wir von Phonemen, Morphemen und Lexemen reden. Um aber die Grenzen der Analogie zwischen den Mythen und den Einheiten niedrigerer Ebene einzuhalten, hat die Textanalyse dieselbe Abstraktionsarbeit zu leisten, wie sie der Phonologe praktiziert. Für letzteren ist das Phonem nicht ein konkreter Klang mit akustischer Qualität, jedenfalls nicht im absoluten Sinn. Es ist nicht, um mit de Saussure zu sprechen, eine ‚Substanz‘, sondern eine ‚Form‘, d. h. ein Wechselspiel

¹⁹ Zum Folgenden vgl. Die Struktur der Mythen (s. o. Anm. 15).

von Beziehungen. In ähnlicher Weise beruht das Mythem nicht auf einem mythischen Satz, sondern es stellt einen mit verschiedenen Einzelsätzen verbundenen Oppositions-Wert dar, der ein „Beziehungsbündel“ bildet, um in der Terminologie von Lévi-Strauss zu bleiben. „... nur in Form von Kombinationen solcher Bündel [können jene Beziehungen] eine Bedeutungsfunktion erlangen“ (232). „Bedeutung“ meint hier nicht etwa das, was der Mythos aussagt, sein philosophischer bzw. existentialer Gehalt oder unmittelbarer Erkenntnisvollzug, sondern das Arrangement, die Disposition von Mythem, kurz, die Struktur des Mythos.

Wir rufen uns an dieser Stelle in gebotener Knappheit die Ödipus-Analyse von Lévi-Strauss in Erinnerung, in der er diese Methode anwendet. Er teilt die Sätze des Mythos in vier Kolonnen ein. Der ersten Spalte ordnet er alle die Sätze zu, die von einer über-bewerteten verwandtschaftlichen Beziehung handeln (z. B.: Ödipus heiratet Jokaste, seine Mutter; Antigone bestattet gegen das entsprechende Verbot ihren Bruder Polyneikes). In der zweiten Reihe finden sich dieselben Relationen, aber unter dem gegensätzlichen Vorzeichen einer unter-bewerteten Verwandtschaftsbeziehung (Ödipus tötet seinen Vater Laios; Eteckles tötet seinen Bruder Polyneikes). Die dritte Kolonne betrifft Ungeheuer und deren Vernichtung. Die vierte faßt alle Eigennamen zusammen, deren Bedeutung eine Gehbehinderung signalisiert (lahm, plump, geschwollener Fuß). Ein Vergleich der vier Spalten gibt eine Korrelation zu erkennen. Diese besteht zwischen der ersten und zweiten (verwandtschaftliche Beziehungen mit dem Wechsel von Über- und Unterbewertung) sowie zwischen der dritten und vierten Reihe (Bejahung und Verneinung der menschlichen Autochthonie). „Daraus ergäbe sich, daß die vierte Spalte die gleiche Beziehung zur dritten hätte wie die erste zur zweiten... die Überbewertung der Blutsverwandtschaft verhält sich zu ihrer Unterbewertung wie die Bemühung, der Autochthonie zu entgehen, zu der Unmöglichkeit, dies zu erreichen“ (237f.). Der Mythos erscheint somit als eine Art logisches Instrument, das Widersprüche zusammenzieht, um sie zu überwinden. „Die Unmöglichkeit, Beziehungsgruppen miteinander in Verbindung 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“ (ebd.).

Damit — so läßt sich sagen — ist der Mythos erklärt, nicht aber interpretiert. Mit Hilfe der strukturalen Analyse können wir die Logik der Operationen ausarbeiten, welche die vier Bündel von Beziehungen ins Verhältnis zueinander bringen. Diese Logik begründet „das Strukturalgesetz des betreffenden Mythos“ (240). Wir dürfen aber nicht versäumen anzumerken, daß dieses Strukturalgesetz vorrangig eine Sache des Lesens und nicht etwa des Sprechens ist, als ob im Rezitieren die Macht des Mythos in einer bestimmten Situation reaktiviert werden könnte. Der Text ist hier nur Text dank der Suspension seiner uns betreffenden Bedeutung. Er ist nur Text infolge der prinzipiell ausgelagerten Aktualisierung durch gegenwärtiges Sprechen. [...] ²⁰

²⁰ [Anm. d. Hrsg.]: Die an dieser Stelle bei P. Ricœur folgende Darstellung des „ultra-strukturalistischen“ Modells von L. Marin wird hier übergangen, weil der betreffende, von Ricœur referierte Beitrag Marins (Essai d'analyse structurale d'un récit-parabole: Matthieu 13, 1—23) in diesem Band abgedruckt ist (s. o. S. 76 ff.). Aufschlußreich ist allerdings Ricœurs abschließender Kommentar zu dieser „subtilen Analyse“:

1.4.4.1. Zunächst wäre zu sagen, daß sie für eine Gleichnisinterpretation, die dem metaphorischen Überstieg (transposition) nachgeht, keinen Raum läßt. Das System der Transformationen von einem Modell zum anderen, durch das die zugrundeliegende Struktur entfaltet wird, ist die Bedeutung. Das ‚Erzählgerüst‘, das der Ausgangspunkt für eine existentielle Interpretation wäre, wird einfach ignoriert. Wenn dieses Gleichnis [vom Sämann], das eigentlich gar kein Gleichnis, sondern eine Allegorie darstellt, ein ‚Erzählgerüst‘ bietet, dann wäre es, wie mir scheint, in der Bemerkung der VV. Mt 13, 8 und 13, 23 aufzufinden. Hier wird der wunderbare Saatertrag auf dem guten Feld dem dreifachen Mißerfolg der Saat auf Weg, Felsen und dornigem Boden gegenübergestellt. Das Paar ‚verlieren‘/‚gewinnen‘, das durch das *Übermaß* des Verlierens (das, was man hat, wird noch verringert) und durch das *Übermaß* des Gewinnens (das, was man hat, wird noch vermehrt) eine dramatische Steigerung erfährt, verleiht dem Gleichnis eine ‚Handlungs‘-Struktur, die eine Verwandtschaft des Stückes mit den anderen Gleichnissen begründet. Um es in der Terminologie D. O. Vias zu sagen: Dieses Gleichnis bietet beides nebeneinander, den tragischen und den komischen Ausgang, wie sie allgemein für das Gleichnis typisch sind.

1.4.4.2. Weiterhin wäre anzumerken, daß diese Analyse die existentialen Möglichkeiten, die die Erzählung dramatisch entfaltet, nicht bloß negiert und ignoriert, sondern eine alternative Interpretation anbietet, die diese existentialen Möglichkeiten einschließt. Die Analyse stellt in der Tat in sich selbst und als solche gewissermaßen eine Ersatz-Hermeneutik dar. Die vorausgesetzte Hypo-

1.5. Strukturalismus: Zwischenstation oder echte Alternative?

Der Strukturalismus provoziert zwei miteinander verknüpfte Fragen: Handelt es sich um eine Methode der Textannäherung, die mit der existentialen Hermeneutik in gar keiner Weise zu verbinden ist und von dieser im Sinne einer hermeneutischen Alternative einfach ausgeblendet

diese lautet, „daß sich der untersuchte Text als Mitteilung (Kommunikation) einer Botschaft ansehen läßt, die selbst Mitteilung (Kommunikation) betrifft“ [s. o. S. 79]; und Marin fügt die entscheidende Bemerkung hinzu: „Ist nicht auch das Evangelium zunächst eine Nachricht?“ [ebd.]. Einige Seiten weiter, wo von dem dritten Fragment [„Wer Ohren hat zu hören, der höre“] als einer Botschaft über den Kode die Rede ist, heißt es, dies sei „vielleicht eine der Besonderheiten des Gleichnis-Berichts“ [s. o. S. 93]. Die Bedeutung würde sich dann in einer Art „Spiegelspiel“ erschließen, „das vielleicht im Innern des Textes gerade das Spiel der Bedeutung, die *Spiegelung des Sinnes* bildet“ [s. o. S. 100]. Weiter unten, wo die Entsprechung zwischen ‚Sprache‘ und ‚Raum‘ erwogen wird, heißt es: „Es liegt hier eine Art strukturaler Spiegelung ‚ins Unendliche‘ oder in einen Abgrund vor, die ohne Zweifel den Text des Evangeliums charakterisiert, d. h. einen Text der Kommunikation über die Kommunikation (die Frohe Botschaft = Evangelium)“ [s. o. S. 112 Anm. 36].

Schon dies ist eine *hermeneutische* These: Es gibt hier nichts, das von existentialer Bedeutung und einer Frage würdig wäre, denn das Evangelium ist Kommunikation über Kommunikation.

1.4.4.3. In unüberbietbarer Schärfe kommt diese hermeneutische These in Marins Strukturanalyse der Erzählung von den Frauen am Grab (Mt 28, 1—8; Mk 16, 1—8; Lk 24, 1—11) zum Ausdruck [L. Marin, Die Frauen am Grabe. Versuch einer Strukturanalyse an einem Text des Evangeliums, in: C. Chabrol/L. Marin (Hrsg.), Erzählende Semiotik nach Berichten der Bibel, München 1973, S. 67 ff.]. Die Erzählung handelt von einer Art ‚Suche‘. Sie beginnt mit einem ‚Verlangen‘ (den Leichnam zu finden) und endet mit der Enttäuschung dieses ‚Verlangens‘ (73 f.). Das Verlangen, den *Leichnam* zu haben, wird dadurch enttäuscht, daß der Gegenstand des Verlangens symbolisch durch ein *Wort* ersetzt wird. Die „Ersetzung des Gegenstandes des Verlangens durch eine Botschaft“ ist aber, in der Sprache Hegels, nichts anderes als die „Umformung des Verlangens nach dem Gegenstand in eine Mitteilung der Botschaft“ (78). Das *Faktum* ist das *Diktum*: ‚Der Herr ist auferstanden‘. Dies bedeutet aber nicht mehr, als daß der „Gegenstand[es] des Verlangens“ durch einen „linguistischen Gegenstand[es]“ ersetzt wird (80). Die Botschaft ist der geeignete tote Leib.

Marin meint hier, die besondere Eigenart des christlichen Textes getroffen zu

werden muß? Und wenn es sich um eine radikal fremde Art der Textannäherung handelt, stellt der Strukturalismus dann einen Neubeginn oder eine Sackgasse dar, den sichersten Weg, die Texte zu töten?

Mir ist bekannt, daß manche Existentialisten diese beiden harten Standpunkte gegen den Strukturalismus eingenommen haben, und ich werde im folgenden die Gründe darlegen, die für eine absolute Dicho-

haben: Die Oberflächenstruktur einer Erzählung von einem übernatürlichen Ereignis berichtet von einer anderen Erzählung, die von nichts anderem als der Mitteilung der Botschaft erzählt. „Das ist der außergewöhnliche Augenblick im Bericht, wo die Dinge, der Bezugspunkt, die Leiber verschwinden und ausfallen und wo an ihrer Stelle die Worte — als Leiber und als Dinge — erscheinen, die Botschaften nämlich, kurz, wo die Worte zu Dingen werden“ (82).

In dieser Aussage scheint mir der Schlüssel für die Behauptung zu liegen, das Evangelium sei eine Kommunikation über Kommunikation und jedes *verweisende* Moment verliere sich im Wechselspiel der Korrelationen. Hier wird das antihermeneutische Verdikt selbst zur hermeneutischen These. Und diese These ist der denkbar stärkste Ausdruck für die Abwesenheit jedes existentialen Gehalts, Proklamation der existentialen Bedeutungslosigkeit.

1.4.4.4. Aber indem wir dies sagen, tut sich uns schon eine neue, dritte Möglichkeit der Betrachtung auf, welche schlagartig eine merkwürdige Verwandtschaft zwischen der Formel von der Kommunikation über Kommunikation und dem Begriff des *Sprachereignisses* bei E. Fuchs aufscheinen läßt. Verschiedene Bemerkungen Marins vermögen diese dritte Betrachtungsmöglichkeit zu erhärten. Marin spricht von dem „leeren Bezugsraum“, der „geliehene[n] Stimme [s. o. S. 124], der Öffnung des Textes auf den anderen hin, „der mitten in ihm wie sein *Gegenüber* ist“ ([s. o. S. 121] — vgl. die Hierarchie der ‚Ichs‘ von Jesus, Jesaja, Jahwe), von dem Wort, das in und durch Abwesenheit laut wird, sowie von der Übertextlichkeit (*transtextualité*) als einer Form von Transzendenz [s. o. S. 124]. Und der abschließende Satz seiner Analyse lautet: „Doch ist es nicht die allgemeinste Bedeutung, die wir aus der Gleichnisrede entnehmen können, wie sich die Kommunikation für den Leser des ‚jetzt‘ aus den Kommunikationsnetzen des Anderen, des dem Menschen gegenüber ganz Anderen ergibt?“ [s. o. S. 126]. Diese erregende Schlußbemerkung läßt zwei Möglichkeiten offen: Das Andere ist entweder *nur* eine ‚Leerstelle‘ im Gefüge (*texture*) des Textes oder die Anzeige eines außerlinguistischen Seins, die sich den *Resten* im System von Wechselspiel und Interaktion verdankt. Dann aber hätte sich die strukturelle Analyse selbst einer anderen Art von Interpretation zu öffnen, einer Interpretation, die ernsthaft der Transzendenz-Bewegung des Textes über sich selbst hinaus folgte.

tomie zwischen Strukturalismus und Hermeneutik sprechen. Dies wird freilich nicht meine eigene Position sein. Die Analyse der Gleichnisse wird eine neue Gelegenheit bieten, den wesentlich schwierigeren Weg zu gehen, auf dem sich zeigt, daß eine *strukturelle Analyse* — losgelöst von *strukturellistischer Ideologie* — eine existentielle Hermeneutik zu bereichern vermag.

1.5.1. Zunächst möchte ich aber auf den Standpunkt derer eingehen, die behaupten, der Strukturalismus sei eine ganz ‚andere‘ Art und Weise, sich den Texten zu nähern, und letztlich eine Sackgasse, die nicht so viel Aufmerksamkeit und Mühe verdiene, wie wir sie in den vorangehenden Abschnitten aufgewandt haben.

Wenigstens eins dürfte deutlich sein: Nach der Ausbildung des Strukturalismus ist jeder Weg verlegt, eine Struktural-Analyse mit einer *historischen* (J. Jeremias) oder auch mit einer *existentialen* Interpretation zu verbinden, selbst wenn man die erste in eine ‚*historisch-literarische*‘ umtauft und die zweite unter dem komplexen Titel einer ‚*existential-literarischen*‘ Analyse einführt (D. O. Via). Was hier zerbricht, ist genau das *Bindeglied* zwischen historischer und literarischer Analyse sowie zwischen literarischer und existentialer Textannäherung. Die Trennungslinie verläuft zwischen den methodologischen Kategorien. Einerseits läßt sich die strukturelle Methode auf jede Etappe des redaktionellen Prozesses anwenden, ohne daß dabei die vermutete ‚ursprüngliche‘ Schicht privilegiert bliebe. Wie wir gesehen haben, ist der letzte Text — der Text, den wir heute lesen — genauso relevant wie jeder andere Text. Die Wahl des Textes, der untersucht werden soll, ist frei. Daraus folgt vor allem, daß die ‚Frage nach dem historischen Jesus‘, deren Schicksal mit der Rekonstruktion des ‚ursprünglichen Textes‘ steht und fällt, als ebenso irrelevant erachtet wird wie überhaupt alle jene Untersuchungen, die den vermuteten Autor dieses oder jenes Textes betreffen. Nicht auf seinen ‚Sprecher‘, sondern auf seine ‚Kodes‘ lenkt uns ein Text zurück. Folgende Konsequenz scheint von daher unausweichlich zu sein: Eine Gleichnisinterpretation, die auf der Rekonstruktion der *ipsissima vox* Jesu beruht (J. Jeremias)²¹, ist mit strukturaler Analyse unvereinbar.

²¹ Vgl. J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen 1965, S. 18. 114 [Anm. d. Übers.].

Aber als ebenso wenig brauchbar erweist sich andererseits Vias Auslegungsverfahren, das auf dem inneren Zusammenhang von literarischer Kritik und existentialer Interpretation basiert. Das erkenntnistheoretische Konzept der ‚literarisch-existentialen Analyse‘ fällt in sich zusammen. In L. Marins Strukturanalyse²², welche die ‚diachronischen‘ Reste des Greimas-Modells auf bloße Oberflächenphänomene reduziert, ist diese radikale Konsequenz ausdrücklich gemacht. Wenn wir also die existentielle Interpretation nicht über Bord werfen wollen, scheint es das Beste, der strukturalen Analyse den Rücken zu kehren und sie als eine mit der Hermeneutik nicht zu versöhnende Alternative anzusehen.

1.5.2. Trotz der offensichtlich starken Überzeugungskraft dieser Argumentation möchte ich einen anderen Weg erproben und die Frage aufwerfen, in welchem Ausmaß oder unter welchen Bedingungen eine strukturelle Textannäherung für den hermeneutischen Ansatz hilfreich sein könnte. Meine Antwort lautet: Die Bedingungen, unter denen eine strukturelle Methode der Hermeneutik nutzen könnte, sind genau dieselben, die sie davor bewahren, zu einer bloßen Sackgasse zu werden.

Der Strukturalismus führt m. E. in dem Augenblick in eine Sackgasse, wenn er jede ‚Botschaft‘ als das bloße ‚Zitat‘ des ihr zugrundeliegenden ‚Kode‘ behandelt. Genau dieser Anspruch belastet die strukturelle Methode mit einem strukturalistischen Präjudiz. Strukturalistische Ideologie beginnt dort, wo das Verhältnis von Botschaft und Kode in der Weise verkehrt wird, daß der Kode als wesentlich und die Botschaft als unwesentlich erscheint. Und eben diese Verkehrung führt dazu, daß der Text als Botschaft zum Schweigen gebracht wird *und* daß die auf ein reines Epiphänomen der ‚Kodes‘ reduzierte Botschaft keiner existentialen Interpretation zugänglich zu sein scheint. Nur der Weg vom Kode zurück zur Botschaft könnte beidem gerecht werden: der Botschaft selbst *und* der Initiierung einer Bewegung von der Struktur zum Prozeß, einer Bewegung, wie sie das Verständnis der Gleichnisse erfordert. Nicht jede Strukturanalyse nenne ich eine Sackgasse, sondern nur diejenige, die es irrelevant, nutzlos oder gar unmöglich macht, von der Tiefenstruktur zur Oberflächenstruktur zurückzugelangen.

²² Vgl. den Beitrag L. Marins in diesem Band; dazu s. o. Anm. 20 [Anm. d. Übers.].

Im folgenden möchte ich nun meine Forderung, daß die strukturelle Analyse von strukturalistischer Ideologie abgelöst und mit existentialer Interpretation verbunden werden sollte, durch eine detaillierte Argumentation erhärten. Unsere doppelte Behauptung führt uns im Interesse des rechten Verständnisses des Textes als Text auf jenen Weg vom Kode zurück zur Botschaft.

1.5.2.1. In einem ersten vorbereitenden Schritt rufen wir uns in Erinnerung, daß der Textbegriff seinen Ursprung in der ‚Rede‘ hat. Ich verwende den Terminus der ‚Rede‘, um damit die Aktualisierung von Sprache in einem Sprechakt auszudrücken. Dieser gründet in einer Art Einheit, die nicht auf die Konstituenten der Sprache im Sinne des ‚Kode‘ reduzierbar ist. Die genannte grundlegende Einheit der Sprache als Sprechereignis oder Rede ist der Satz.

Wir müssen uns diesen Ursprung des Textes in der Rede deswegen in Erinnerung rufen, weil gerade die Rede gleichzeitig die Frage der *Vorverweisung* auf eine außerlinguistische Realität, der *Rückverweisung* auf einen Sprecher, sowie der *Kommunikation* mit den Hörenden aufwirft. Sprache oder Rede impliziert einen Sprecher, eine Welt und ein Gegenüber. In dreifacher Hinsicht bilden diese drei Züge zusammengenommen die Rede als ein ‚Ereignis‘: Der Sprecher wird zur Sprache gebracht, eine Dimension von Welt wird zur Sprache gebracht, und ein Dialog zwischen Menschen wird zur Sprache gebracht.

Die Eigenart des Sprechaktes mit seinem dreifachen Ereignischarakter geht durch die Aktualisierung der Rede als Text nicht verloren. Bereits in ‚mündlicher‘ Sprache ist ein minimaler *Abstand* vorhanden, der durch das Schreiben nur verstärkt wird, aber eben nicht allein die Wirkung des Schreibens darstellt. Das intentionale Korrelat eines jeden Satzes, sein Sachgehalt, kann von einem Sprechakt zum anderen als ‚derselbe‘ erkannt und wiedererkannt werden. Sogar seine ‚illokutionären‘ Züge (der Satz als ‚deskriptiv‘ oder ‚performativ‘, als ‚Befehl‘ oder ‚Wunsch‘) können vom *Ereignis* selbst getrennt und vom Hörer als in sich selbst bedeutungsvoll verstanden werden. Hierin liegt das Spezifikum intentionaler Veräußerung, durch das ein Sprechereignis sich selbst allen möglichen Geschicken aussetzt, von denen die materielle Fixierung im Schreiben bloß das auffallendste ist.

Aber wie weit auch die Autonomie des Textes im Blick auf die Inten-

tion des Autors, den *Sitz im Leben* des ursprünglichen Sprechereignisses sowie den soziokulturellen Kontext der Kommunikation gehen mag: Der Abstand, der sich zwischen einem Text einerseits und dem Autor, der ursprünglichen Situation und den ersten Hörern andererseits einstellt, vermag den *Rede*charakter nicht zu beseitigen, der Texte immer noch in der Sphäre der Sprache festhält. Selbst die schriftliche Fixierung, die sich als Besiegelung — weniger als Ursache — des Abstands darstellt und die in einigen Formen mündlicher Überlieferung sogar fehlt, ändert nichts am Redecharakter der Sprache. Sie vollendet nur einen in jeder Rede virulenten Zug: den Abstand von Bedeutung und Ereignis. Unter diesen Umständen besteht die Aufgabe der Hermeneutik darin, den geschriebenen Text der Rede zurückzugeben [wieder zum Reden zu bringen], vielleicht nicht als gesprochene Rede, aber doch wenigstens als einen Sprechakt, der sich im Akt des Lesens ereignet.

Wenn diese erste Überlegung trägt, ist es einfach falsch, mit R. Barthes zu behaupten, daß in Erzählungen nur die Kodierung der ‚langue‘ unterhalb der Satzebene und die Kodierung des ‚Textes‘ oberhalb der Satzebene zählen: „Zwischen den Kode, welcher der Sprache (langue), und den Kode, welcher der Erzählung (récit) mächtig ist, etabliert sich sozusagen eine Leere: der Satz.“ Aber der Satz ist eben nicht eine „Schwachstelle zwischen zwei starken Kodes“²³; er verleiht dem Ganzen Redecharakter.

Diese Dimension der Rede ist derart wesentlich, daß das Aktantenmodell von Greimas auf der Syntax des Satzes basiert. Sogar in den am meisten formalisierten Spielarten struktureller Analyse — wie etwa bei der von Lévi-Strauss — entspringen die ‚Beziehungsbündel‘, die ihrerseits die Mytheme begründen, einer Analyse von Sätzen sowie einer Klassifizierung nach Paradigmen, die nur in bezug auf ganze Sätze einen Sinn ergeben. Der Fall der Überbewertung verwandtschaftlicher Beziehungen in der Strukturanalyse des griechischen Ödipusstoffes mag als Beispiel genügen.

Ich ziehe den Schluß, daß Gegenstand der Hermeneutik nicht der ‚Text‘ ist, sondern der *Text als Rede* oder die *Rede als Text*.

²³ R. Barthes, Introduction à l'analyse structurale (s. o. Anm. 17), 26.

1.5.2.2. Der zweite vorbereitende Schritt betrifft den Status der ‚literarischen Gattungen‘ (wie der Erzählung etwa) beim Bewerkstelligen der Rede. Mit diesem zweiten Schritt führe ich einige Kategorien ein, die ungleich bedeutender sind als die Unterscheidung von mündlicher und geschriebener Sprache. Literarische Gattungen betreffen Sprache, ob sie nun gesprochen wird oder geschrieben ist. Einige tragen entschieden mündliches Gepräge wie das Gleichnis. Die ‚neue Äußerung‘, die nach A. N. Wilder die *frühe christliche Rhetorik* vorantrieb (›Early Christian Rhetoric‹ lautet der Titel seines großartigen kleinen Buches über ›The Language of the Gospel‹), durchlief beides: geschriebene und gesprochene Rede²⁴, allerdings mit einer Bevorzugung des gesprochenen Wortes („Jesus war ein Redner und nicht ein Schreiber, ein Herold, nicht ein Schriftgelehrter . . .“²⁵). Wir dürfen daher nicht die Probleme der ‚Arten der Rede‘ (oder der literarischen Gattungen) mit denen des durch schriftliche Fixierung bewirkten Abstandes vermischen. Gleichwohl bringen diese Arten der Rede einen spezifischen Abstand in die Rede hinein, der eine *strukturelle Behandlung* — nicht zwangsläufig eine strukturalistische Interpretation — der in sie eingebetteten Sprechakte ermöglicht.

Warum eine strukturelle Behandlung? Weil dank jener Gattungen die Rede als ein *Werk* erscheint. Von einem Werk der Rede spreche ich hier im Sinne von Kunstwerk. Den Begriff des Werkes muß man wörtlich nehmen. Er meint die Ausweitung von Kategorien aus der Welt der Produktion und Arbeit auf die Rede. Einem Material eine Form aufzuprägen, eine Funktion bestimmten Kodes zu unterwerfen, jene einzigartigen Konfigurationen zu gestalten, die ein Werk einem Individuum angleichen und die man Stil nennt, dies alles sind Möglichkeiten, Sprache als ein zu bearbeitendes und zu formendes Material zu betrachten. Rede wird hier zum Objekt einer Praxis und Technik.

Aus dieser ‚Form‘gebung der Rede ergibt sich eine spezifische Art der *Objektivierung* und *Distanzierung*. Aristoteles nannte dieses Gestaltungsprinzip zweiter Ordnung, das die Rede auf einer höheren Ebene als der des Satzes angeht und den Text zu einem komplexen Organismus

²⁴ Vgl. A. N. Wilder, *Early Christian Rhetoric. The Language of the Gospel*, New York 1964, S. 10.

²⁵ A. a. O., S. 21.

macht, τὰξις, ‚Komposition‘. Die literarischen Gattungen sind Kodierungen, welche diese Redeeinheiten zweiter Ordnung steuern. Rede in Gestalt eines Gedichtes oder einer Erzählung oder eines Essay zu bewerkstelligen, meint, sie nach den Regeln der entsprechenden Redesorte zu ‚enkodieren‘. Eine strukturelle Textannäherung ist nicht nur möglich, sondern notwendig, sofern die im Gang befindliche *Kodierung* dem Bewerkstelligen von Rede *als* Gedicht, *als* Erzählung, Essay etc. zugehört.

Allein, und an dieser Stelle komme ich zu meinem Haupteinwand gegen die strukturalistische Ideologie, eine Art der Rede (literarische Gattung) ist einzig und allein ein Mittel, unverwechselbare Botschaften hervorzubringen, individuell verschiedener Rede *Stil* zu geben, und nicht mehr als das. Dieser Punkt ist sogar von Literaturwissenschaftlern übersehen worden, die nicht als ‚Strukturalisten‘ im spezifischen Sinne des französischen Strukturalismus zu bezeichnen sind. Für die meisten von ihnen sind literarische Gattungen bloß Erfindungen der Literaturwissenschaft, die Kritiker verwenden, um einzelne Kunstwerke (die Rede inbegriffen) zu *klassifizieren*. R. Wellek und A. Warren²⁶ haben große Schwierigkeiten, den genauen Standort des Begriffs der literarischen Gattung in ihrer theoretischen Grundlegung (die mehr oder weniger R. Ingardens Theorie des literarischen Werks folgt) zu bestimmen. Diese Schwierigkeit rührt von einer untauglichen Vorstellung dessen her, was eine literarische Gattung ist. Sie ist nicht eine Klasse in der Taxonomie, kein Mittel der Klassifizierung, sondern ein Mittel des Herstellens.

Nun bedeutet schöpferische Tätigkeit, wie wir von Aristoteles gelernt haben, die Erzeugung eines Individuellen:

Alles Handeln und alles Werden richten sich auf das Einzelding; denn derjenige, der heilt, macht nicht ‚den Menschen‘ gesund — außer akzidentell —, sondern Kallias oder Sokrates oder irgendeinen anderen, der einen solchen Namen trägt und der nur akzidentell zur Gattung ‚Mensch‘ gehört (Metaphysik A, 981 a 15).

Der Vorteil, sich dem Begriff der ‚Redesorte‘ über eine praktische Kategorie zu nähern, besteht darin, daß so von Anfang an dem typischen

²⁶ Vgl. R. Wellek / A. Warren, *Theorie der Literatur*, Berlin 1968 (Ullstein Buch Nr. 420/421) [Anm. d. Übers.].

Trugschluß strukturalistischer Ideologie gewehrt wird, den ich den ‚Alles-um-des-Kode-willen-Trugschluß‘ nennen möchte.

Durch einen Vergleich zwischen grammatischem und literarischem Kode läßt sich diese Schlußfolgerung erhärten. Beide sind *generative* Kodes: der erste auf der Ebene des Satzes, der zweite auf der Ebene der *Taxis* der Rede. Sie sind das gestaltende Moment bei der Hervorbringung von Rede als einem Satz oder einem Werk. Wie nun die Funktion der Grammatik darin besteht, die grammatikalische Ordnung der Rede zu gewährleisten und so durch eine Steuerung der semantischen Interpretation der Botschaft das Gelingen der Kommunikation zu sichern, ist es die Funktion literarischer Gattungen, Regeln bereitzustellen, mit deren Hilfe sich eine in der Gestalt eines Gedichtes, einer Erzählung oder eines Essay hervorgebrachte Botschaft enkodieren oder dekodieren läßt.

Dieser Entwurf der *generativen* Funktion literarischer Gattungen im Prozeß der Herstellung der Rede als Werk könnte von ungeheurer Bedeutung für die Exegese sein. Redesorten wie Erzählungen, Sprichwörter und Orakel sind als Verfahrensweisen der Enkodierung und nicht als Klassifikationsinstrumente anzusehen. Ich bin mir nicht sicher, ob E. Güttgemanns dasselbe vor Augen hat, wenn er in Analogie zu N. Chomskys ‚Generativer Grammatik‘ von einer ‚generativen Poetik‘ spricht; aber ich werde den Ausdruck gern übernehmen, wenn damit die Reihe der ‚Kompetenz‘-Regeln gemeint ist, welche die ‚Performanz‘ eines bestimmten Textes als Gleichnis, Sprichwort, Orakel etc. beherrschen.

Wie verschieden auch immer der Begriff der ‚generativen Poetik‘ verwendbar sein mag, wir können nun feststellen, daß die Redesorten um der individuellen, jeweiligen Botschaften willen da sind sowie diese bewerkstelligen helfen, und nicht umgekehrt.

Diese Schlußfolgerung scheint der natürlichen Tendenz sowohl der Grammatik als auch der literarischen Kritik zuwiderzulaufen; denn beide untersuchen, wie es scheint, Sätze und Redeeinheiten um der ihnen zugrundeliegenden Kodes willen. Aber der eigentliche Zweck der grammatischen und literarischen Kodes liegt darin, Sätze und Redeeinheiten zu *generieren*. Nur von einem sehr abstrakten Standpunkt aus gesehen werden Grammatik und Kodes zum Objekt einer metalinguistischen Erörterung. Der Fehler beginnt dort, wo die Abstraktheit des me-

talinguistischen Verfahrens nicht mehr als solche in Rechnung gestellt wird und wo sich der generative Standpunkt in Richtung auf einen taxonomischen verschiebt.

Ich schließe meinen zweiten Punkt mit der Feststellung ab, daß es die Aufgabe der Hermeneutik ist, die individuelle Rede (die ‚Botschaft‘) mittels der Arten der Rede (der ‚Kodes‘) zu identifizieren — und zwar mittels der Redesorten, die eine individuelle Rede als Rede- (Kunst)werk zu erzeugen erlauben. Mit anderen Worten: Aufgabe der Hermeneutik ist es, die Dialektik von Rede und Werk oder von Performanz und Kompetenz als eine Vermittlungsmöglichkeit zu handhaben, die nicht im Dienste des Kode, sondern im Dienst der Botschaft steht.

Damit sind wir nun in der Lage, diesen neuen *Distanzierungsfaktor* (wahrscheinlich ist er bedeutender, zumindest aber ursprünglicher als die schriftliche Fixierung) dem Prozeß der *Kommunikation* zuzuordnen.

Literarische Gattungen erfüllen im Zusammenhang der Kommunikation verschiedene Funktionen: *Erstens* liefern sie eine allgemeine Grundlage für Verstehen und Interpretation, weil sich die Neuheit der Botschaft vom traditionell geprägten ‚Genre‘ abhebt. *Zweitens* bewahren sie (sowohl was den Hörer als auch was den Sprecher betrifft) dank der Autonomie der Form die Botschaft vor Verzerrung, woraus erhellt, warum Jeremias behaupten konnte, die Gleichnisse enthielten die genuine Verkündigung Jesu getreuer als jede andere Art der Rede. *Drittens* sichert die ‚Form‘ nach dem Verschwinden des ‚Sitzes im Leben‘ das Überleben des Sinngehaltes und setzt so den Prozeß der ‚Dekontextualisierung‘ in Gang, wodurch die Möglichkeit aktueller Neuinterpretation der Botschaft in einem neuen Rede- und Lebenskontext eröffnet wird. In diesem Sinne gewährt die ‚Form‘ nicht nur wegen ihres *allgemeinen* Charakters Kommunikation, sondern sie bewahrt auch dank der *Umsicht*, die sie der Begegnung mit dem Kunstwerk auferlegt, die Botschaft vor Verfälschung und *öffnet* sie der Geschichte ihrer Interpretation.

1.5.2.3. Letztere Bemerkung führt uns zu unserem dritten vorbereitenden Schritt. Er betrifft die Wirkungsweise der *Erzählungen* selbst im Vergleich mit allen anderen Arten der Rede. Wenn die Gattung ein ge-

neratives Mittel, ein Kunst-griff zur Hervorbringung einer bestimmten Botschaft ist, dann bleibt die strukturelle Analyse auf halbem Wege stehen, wenn sie nicht beide Richtungen verfolgt: die von der Botschaft zum Kode und die vom Kode zur Botschaft. Die Botschaft erscheint in diesem Fall nicht mehr nur als Zitat ihrer Kodes, sondern die Kodes sind ‚Mittler‘ (mediation) der Botschaft. Dies impliziert, daß die Oberflächenstruktur des ‚Erzählgerüsts‘ nicht als Epiphänomen, sondern als die Botschaft selbst verstanden wird. Vollständig ist eine Struktural-Analyse nur dann, wenn sie dem ‚Erzählgerüst‘ größere Bedeutung abgewinnt, als dies beim ersten naiven Lesen der Fall ist.

Eine gewisse Bestätigung dieser These entnehme ich einer Anmerkung von R. Barthes²⁷. Nach Barthes geht eine strukturelle Analyse auf drei hierarchisch gelagerten Ebenen vor: auf der Ebene der ‚Funktionen‘ (im Proppschen Sinne), d. h. der grundlegenden Handlungseinheiten; auf der Ebene der ‚Handlungen‘ (im Sinne der von Greimas entwickelten Logik der ‚Aktanten‘); und schließlich auf der Ebene der ‚narrativen Kommunikation‘ (18). Die zuletzt genannte Ebene betrifft die Art und Weise, in welcher der Erzähler die Erzählung *darbietet* und in welcher der Hörer sie *aufnimmt*:

Wie wir innerhalb der Erzählung eine weite Austausch-Funktion (zwischen einem ‚Sender‘ und einem ‚Empfänger‘) haben, so steht in entsprechender Weise die Erzählung — als Objekt gesehen — in der Kommunikation auf dem Spiel: Es gibt einen ‚Sender‘ und einen ‚Empfänger‘ der Erzählung . . . Als Kennzeichen der Erzähl-Ebene fungieren die Signale des Narrativen sowie die Reihe der Operationen, durch welche die Funktionen und Handlungen in die narrative Kommunikation (auf deren Sender und Empfänger zugespitzt) neu eingesetzt werden (21).

Ich stimme mit Barthes darin überein, daß die ‚Zeichen des Narrativen‘ in der Erzählung selbst gesucht werden müssen. Aber es sind Zeichen eines *Wechselspiels*, das die Erzählung *von außen her* entwickelt. Mit anderen und für den englisch sprechenden Leser vertraueren Worten: Der *Sinn* (sense) einer Erzählung bleibt ohne deren *Gebrauch* (use) in einer narrativen Situation unausgeschöpft (wie sich etwa für P. F. Strawson der Wahrheitsgehalt des Satzes: „Der amtierende König von Frank-

²⁷ Zum Folgenden vgl. R. Barthes, Introduction à l'analyse structurale (s. o. Anm. 17).

reich ist kahlköpfig“ mit der Situation, in der er *gebraucht* wird, verändert).

Als Konsequenz dieser Unterscheidung zwischen der Erzählung als solcher und der narrativen Kommunikation ergibt sich, daß die Erzählung bei weitem frag-würdiger ist als die Struktur. Könnte man nicht sagen, daß allererst auf der Kommunikationsebene der Erzählung die Fragen nach dem ‚Sprecher‘ als dem *Sender* wie auch nach dem ‚Hörer‘ als dem *Empfänger* der Erzählung einen Sinn geben? Und weiter: Ist es nicht so, daß die Rede vom ‚Verweisungsbezug‘ der Erzählung nur specie jenes Phänomens des ‚Wechselspiels‘ oder der ‚Zugabe‘ sinnvoll sein kann, und zwar derart, daß diese ‚Zugabe‘ in einer bestimmten ‚Situation‘ begegnet, durch die sie ausgedrückt, ausgesprochen oder auf neue Weise interpretiert erscheint?

Daß durch den Begriff der narrativen Kommunikation die verweisende Dimension wieder eingeführt wird, kann sehr leicht von der Proppschen Analyse her gezeigt werden. Es besteht kein Zweifel, daß der Mensch im Erzählen von Geschichten in gewissem Maße zu einer Bewältigung des Wirrwarrs menschlichen Verhaltens gelangt. Schon in der Volkserzählung finden wir das, was Aristoteles in bezug auf die Tragödie *Mimesis* nannte — oder mit N. Goodman gesprochen: Dichtung‘ ist ‚neugeschaffene Wirklichkeit‘²⁸. Eine *Mimesis* der Handlung und der Handlungsträger setzt auf der Basis der Kodes an, die nichts anderes sind als *Modelle* zur Beherrschung der komplexen menschlichen Verhältnisse. Was wir ‚Erzählgerüst‘ nennen, ist der Kreuzpunkt einer *Mimesis* von Handlungen und einer *Mimesis* von Personen.

Der Rolle von *Schädigung* und *Mangel* im russischen Volksmärchen eignet, wie Propp gezeigt hat, eine starke *mimetische* Signifikanz. Nicht weniger als neunzehn Oberflächenphänomene sind diesen beiden Elementen der Tiefenstruktur zugeordnet: Diebstahl, Verwüstung, Verletzung, Erpressung, Unterschlebung, Kannibalismus, Kriegserklärung, Gefangennahme, Raub etc. Die Verbindung von Prüfung und Gelingen, Helfer und Schadenstifter, Schenker und Verräter ist für die *antagonistischen* Kräfte des menschlichen Lebens außerordentlich aufschlußreich.

²⁸ So lautet der Titel des ersten Kapitels bei N. Goodman, Sprachen der Kunst. Ein Ansatz zu einer Symboltheorie, Frankfurt a. M. 1973 [Anm. d. Übers.].

Dies führt uns zurück auf die Unterscheidung zwischen der *Mimetik niederer* und *böherer* Art, wie sie D. O. Via von N. Frye übernommen hat. Auf der dritten von Barthes beschriebenen Ebene ergibt diese Unterscheidung einen Sinn. Indessen befinden wir uns mit dem Begriff der *mimetischen* Funktion längst nicht mehr auf strukturelem Boden. Nach Barthes handelt es sich bei der Ebene der narrativen Kommunikation um die letzte der drei Ebenen. Sie ‚schließt‘ die Erzählung, indem sie ‚parole‘ und ‚langue‘ entsprechend ihrer eigenen inneren Metasprache miteinander verbindet. Diese dritte Ebene der Strukturalanalyse ist nichts anderes als die Schwelle zur Hermeneutik; denn das, was die Erzählung ‚schließt‘, ist gleichzeitig das, was sie auf die Welt hin ‚öffnet‘, und zwar auf eine Situation und auf menschliche Erfahrung hin, denen durch die *mimetische* Dimension der Erzählung neue Verstehensmöglichkeiten erschlossen werden.

Trifft diese Analyse zu, dann ist die symbolische Dimension des Gleichnisses erst auf jener dritten Ebene anzusiedeln, nämlich als ein Aspekt der kommunikativen Funktion der Erzählung. Bestimmte Erzählungen werden von ihrem ‚Sender‘ dem betreffenden ‚Publikum‘ als *Gleichnisse* dargeboten, d. h. als Redestücke, die ihre *mimetische* Funktion auf *metaphorischem* Weg entfalten.

2. Der metaphorische Prozeß

2.0. Im Einleitungskapitel dieser Arbeit habe ich vorgeschlagen, die Gattung der Gleichnisrede als Verbindung einer Erzählung mit einem metaphorischen Prozeß zu definieren. (Eine dritte Komponente wird später unter dem Titel der ‚Grenzausdrücke‘ und im Zusammenhang mit der Eigenart der Extravaganz der Gleichnisse Jesu Berücksichtigung finden.) Mit dem Titel ‚metaphorischer Prozeß‘ ziele ich auf jene Instanz ab, die zwischen einer formalen, auf den Strukturmerkmalen der narrativen Form basierenden Erklärung (Kap. 1) und einer von der Wirkung von ‚Grenzausdrücken‘ ausgehenden existentialen Interpretation (Kap. 3) vermittelt.

Damit stellen sich zwei grundlegende Probleme, von denen jedes wiederum zwei weitere Fragen nach sich zieht:

2.0.1. Das erste Problem betrifft die Relevanz einer Metaphertheorie für die Analyse biblischer Rede. Zwei Behauptungen werden wir hier in Anschlag bringen: a) daß es sich bei der Metapher nicht um eine bloße Stilfigur handelt, sondern daß sie eine *semantische Innovation* mit sich führt; b) daß die Metapher eine zeichenhafte oder verweisende Dimension, d. h. die Kraft einer *Neubeschreibung von Wirklichkeit* enthält.

2.0.2. Das zweite Problem betrifft die Verbindung der narrativen Struktur mit dem metaphorischen Prozeß. Man kann in beiden Richtungen vorgehen: a) vom Prozeß zur Struktur: Was meinen wir, wenn wir sagen, bei Gleichnissen sei das Erzählte metaphorisch und nicht wörtlich zu nehmen? b) von der Struktur zum Prozeß: Welche inneren oder äußeren Anhaltspunkte veranlassen uns, eine Erzählung als Gleichnis auszulegen, wenn dies bedeutet, sie metaphorisch zu interpretieren?

2.1. Die Semantik der Metapher

Der erste Teil der folgenden Untersuchung wird uns vom Feld der Rhetorik auf das der Semantik führen oder, präziser formuliert (wie sich gleich zeigen wird): von einer Rhetorik des *Wortes* zu einer Semantik der *Rede* oder des Satzes.

2.1.0. In der rhetorischen Tradition wird die Metapher zu den Tropen gezählt, d. h. zu den Figuren, die durch Bedeutungsabweichungen im Gebrauch von Wörtern, genauer: im Benennungsvorgang der Wörter, charakterisiert sind. Das Interesse der Rhetorik erhellt aus folgendem: Jedes Wort hat die ihm eigenen Bedeutungen, nämlich solche, die einer Gemeinschaft von Sprechern gemeinsam, durch die Regeln des Gebrauchs in dieser Gemeinschaft fixiert und in einem lexikalischen Kode eingetragen sind. Wo dieser lexikalische Kode seine Grenze findet, setzt die Rhetorik ein. Ihr Gegenstand sind die bildhaften, d. h. vom normalen Sprachgebrauch abweichenden Bedeutungen eines Wortes. Sie fragt nach dem Worum-Willen dieser Redefiguren, Bedeutungswechsel und Abweichungen. In der Regel gaben die Vertreter der

antiken Rhetorik die Auskunft, mit den Figuren solle entweder eine semantische Lücke geschlossen oder die Rede ausgeschmückt werden. Im ersteren Fall ist vorausgesetzt, daß unsere Vorstellungen die uns zu Gebote stehenden Wörter übersteigen und wir somit gezwungen sind, die Bedeutung der tatsächlich verfügbaren Wörter über den gewöhnlichen Sprachgebrauch hinaus zu erweitern. Im zweiten Fall *haben* wir ein passendes Wort, ziehen es aber vor, eine bildhafte Redewendung zu gebrauchen, um zu gefallen und zu verführen. Diese Strategie der Rede ist ein Aspekt der Funktion von Rhetorik, nämlich zu überzeugen, d. h. Menschen durch sprachliche Mittel zu beeinflussen — durch Mittel, die weder beweisen noch zwingen, sondern das Wahrscheinliche annehmbar machen wollen.

Als eine dieser Redefiguren gilt die Metapher. In ihrem Fall gibt die Ähnlichkeit den Ermöglichungsgrund dafür ab, ein fehlendes oder absichtlich vermiedenes Wort durch einen bildhaften Ausdruck zu ersetzen. Die Metapher ist zu unterscheiden von anderen Stilfiguren, etwa von der Metonymie, bei der Kontiguität die Rolle spielt, die bei der Metapher die Ähnlichkeit einnimmt.

Was wir hier sehr schematisch zusammengefaßt haben, ist Sache einer langen Entwicklungsgeschichte. Sie beginnt bei den griechischen Sophisten und führt über Aristoteles, Cicero und Quintilian bis zu den letzten Abhandlungen über Rhetorik im 19. Jahrhundert. Das Gleichbleibende dieser Tradition läßt sich in sechs Punkten zusammenfassen:

1. Die Metapher ist ein Tropus, d. h. eine Redefigur, die den Benennungsvorgang betrifft.
2. Es handelt sich bei dieser Figur um eine Ausweitung der Benennung durch Abweichung vom üblichen Wortsinn.
3. Den Ermöglichungsgrund für diese Verschiebung, die der Metapher eigen ist, gibt die Ähnlichkeit ab.
4. Der Ähnlichkeit kommt die Funktion zu, die Substitution eines Wortes, das an der betreffenden Stelle in seinem wörtlichen Sinn hätte verwendet werden können, durch einen bildlichen Ausdruck sicherzustellen, der aus einem fremden Bereich entliehen wurde²⁹.

²⁹ Da die Formulierung (im Englischen) hier unklar und mißverständlich wirkt, wurde für die deutsche Übersetzung auf die entsprechende Stelle in P. Ricœurs grundlegender Monographie über die Metapher (*La métaphore vive*, Paris 1975, S. 65) zurückgegriffen [Anm. d. Übers.].

5. Die Bedeutung des eingesetzten Wortes schließt keinerlei semantische Neuerung ein. Die Metapher läßt sich somit übersetzen, indem man einfach den durch sie substituierten wörtlichen Ausdruck wieder an die Stelle des bildlichen einsetzt.
6. Da die Metapher semantisch nichts Neues erschließt, vermag sie auch keine [neuen] Aufschlüsse über die Wirklichkeit zu liefern. Sie ist nur ein Ornament der Rede und kann somit als eine emotionale Redefunktion charakterisiert werden.

Eine moderne Semantik der Metapher stellt diese Grundvoraussetzungen der Rhetorik allesamt in Frage.

2.1.1. Die erste Voraussetzung, die zurückgewiesen werden muß, betrifft die Meinung, die Metapher sei nur ein Benennungsunfall, eine Verschiebung oder ein Wechsel in der Bedeutung von Wörtern. Wird die Metapher so gesehen, beschränkt sich Rhetorik auf die Beschreibung eines Bedeutungseffekts, d. h. einer Treffsicherheit des Wortes im Blick auf die ‚Erzeugung‘ von Sinn — was freilich stets eine vollständige Aussage impliziert. Und eben darauf verweist uns nun eine Semantik der Metapher zuallererst: Die Metapher präsentiert sich als Gegenstand einer Semantik des Satzes, noch bevor sie sich auf eine Semantik des Wortes bezieht. Nur im Zusammenhang einer Aussage ergibt die Metapher einen Sinn; sie ist ein Phänomen der Prädikation. Wenn der Dichter von ‚blauem Abendgeläut‘, von ‚weißer Dämmerung‘ oder ‚grünen Nächten‘ spricht, setzt er zwei Ausdrücke in eine spannungsvolle Beziehung zueinander. Man könnte sie mit I. A. Richards als ‚tenor‘ und ‚vehicle‘³⁰ bezeichnen; jedenfalls machen sie nur als Ganzes die Metapher aus. Und so kann also nicht von metaphorisch gebrauchten Wörtern, sondern nur von metaphorischen Aussagen die Rede sein. *Die Metapher erwächst aus der spannungsvollen Beziehung zwischen allen Gliedern einer metaphorischen Aussage.*

2.1.2. Diese erste These schließt eine zweite in sich ein. Wenn die Metapher einzelne Wörter nur insofern betrifft, als sie zunächst auf der Ebene eines ganzen Satzes Ereignis wird, dann ist das entscheidende

³⁰ Vgl. I. A. Richards, *The Philosophy of Rhetoric*, Oxford 1936, S. 90 [Anm. d. Übers.].

Phänomen nicht die Abweichung von der wörtlichen oder eigentlichen Bedeutung eines Wortes, sondern der Prädikationsvorgang selbst auf der Ebene der ganzen Aussage. Die ‚spannungsvolle Beziehung‘, von der wir sprachen, liegt nicht eigentlich zwischen den beiden Gliedern einer Aussage, sondern zwischen zwei bündigen Interpretationen der Aussage als ganzer. Der rhetorische Kniff, durch den die metaphorische Aussage ihren Sinn erhält, beruht auf der Sprachkraft des Absurden, genauer: des nach der wörtlichen Interpretation als absurd Erscheinenden. Das Abendgeläut ist nicht blau, wenn blau eine Farbe ist. Und so gibt es die Metapher also nicht an sich, sondern nur im Zusammenhang eines Interpretationsvorgangs. Die metaphorische Interpretation setzt eine wörtliche Interpretation voraus, die fehlschlägt. Sie verwandelt einen sich selbst diskreditierenden, überraschenden Widerspruch in einen sinnvollen Widerspruch. Diese Transformation gibt dem betreffenden Wort einen gewissen ‚Dreh‘ (twist). Wir sind gehalten, ihm eine neue Bedeutung zukommen zu lassen, eine Bedeutungserweiterung, die es ihm erlaubt, Sinn zu *gewähren*, wo er nach der wörtlichen Interpretation verwehrt ist. So begegnet die Metapher als Antwort auf eine gewisse Ungereimtheit der wörtlich verstandenen Aussage. Um einen elastischeren und umfassenderen Begriff als den des Widerspruchs oder des Absurden zu gebrauchen, könnte man diese Ungereimtheit auch als ‚semantische Impertinenz‘ bezeichnen. Weil sich bei der Verwendung des normalen lexikalischen Wortwertes [kein] Sinn einstellt, muß man, soll der ganze Aussagezusammenhang gewahrt bleiben, die Wörter einer Art Arbeit der Bedeutung unterziehen, einem ‚Dreh‘, durch den die metaphorische Aussage sinnvoll wird. Wir können somit sagen, daß die Metapher hinsichtlich ihrer einzelnen Wortbestandteile in einer Verschiebung der Bedeutung besteht. Aber der Effekt dieser Verschiebung zielt darauf ab, eine andere, der Ebene der Aussage als ganzer angehörende Verschiebung einzurenken, jene Verschiebung nämlich, die wir eben als ‚semantische Impertinenz‘ bezeichnet haben und die sich in der gegenseitigen Unverträglichkeit der Satzglieder abzeichnet, sofern man sie wörtlich nimmt.

2.1.3. Damit können wir uns nun dem dritten Punkt der rhetorischen Auffassung der Metapher zuwenden, der Rolle der Ähnlichkeit. Sie ist oft im Sinne der Rolle der Bildersprache in poetischer Rede miß-

verstanden worden. Für viele Literaturkritiker, vor allem solche der älteren Schule, erschöpft sich die Untersuchung des Metapherngebrauchs eines Autors in der Aufstellung einer Nomenklatur der Bilder, die seine Ideen illustrieren. Wenn aber die Metapher nicht auf der bildhaften Verkleidung einer Idee, sondern eher auf der Milderung des schockierenden Zusammenpralls zweier unverträglicher Ideen beruht, dann müssen wir eben in dieser Milderung, in dieser Annäherung das Spiel der Ähnlichkeit aufzuspüren suchen. Was in der Metapher auf dem Spiel steht, ist das Sichtbarwerden einer ‚Verwandtschaft‘, und zwar an einer Stelle, wo der gewöhnliche Blick keinerlei wechselseitige Vereinbarkeit zu entdecken vermag. In dieser Hinsicht kommt die Wirkungsweise der Metapher dem Phänomen sehr nahe, das G. Ryle den ‚kategorialen Fehler‘ (category-mistake)³¹ genannt hat. Es handelt sich um einen kalkulierten Irrtum, der in der Angleichung von Dingen besteht, die nicht zusammenpassen. Aber genau mittels dieses kalkulierten Irrtums legt die Metapher eine bis dato unbemerkte Bedeutungsverwandtschaft zwischen Begriffen frei, die im Rahmen der überkommenen Klassifikationen nicht miteinander ‚ins Gespräch‘ kommen konnten. Wenn der Dichter sagt: ‚Die Zeit ist ein Bettler‘, so lehrt er uns zu ‚sehen, als ob . . .‘, er lehrt uns, die Zeit *wie* oder ähnlich wie einen Bettler wahrzunehmen. Zwei bisher voneinander entfernte kategoriale Klassen erfahren eine überraschende Annäherung. Das ‚Getrennte‘ zu vereinigen, das ist die Arbeit der Ähnlichkeit. Und in diesem Sinne behauptete Aristoteles zu Recht: „Glückende Metaphern zu bilden, heißt, das Ähnliche wahrzunehmen“ [Poetik 1459a 7f.]. Aber dies Wahrnehmen ist zugleich ein Vor-geben: Geglückte Metaphern sind solche, durch die Ähnlichkeit gestiftet und nicht bloß registriert wird.

2.1.4. Diese Beschreibung der Arbeit der Ähnlichkeit in der metaphorischen Aussage führt uns dazu, der rein rhetorischen Auffassung der Metapher in einem weiteren Punkt zu widersprechen. Der Rhetorik galt der Tropus — wie wir uns erinnern — als bloße Substitution eines Wortes durch ein anderes. Die Substituierung ist eine sterile Operation. In der Metapher hingegen wird durch die Spannung zwischen den Wörtern sowie insonderheit durch die Spannung zwischen zwei Interpreta-

³¹ Vgl. G. Ryle, *The Concept of Mind*, London 1949, S. 16 [Anm. d. Übers.].

tionen (der wörtlichen und der metaphorischen) im Rahmen des ganzen Satzes eine wirkliche Neuschöpfung von Bedeutung zuwege gebracht, von der die Rhetorik nur das Endresultat wahrnimmt. In einer Theorie der Spannung, die ich hier der Substitutionstheorie entgegensetze, tritt eine neue, den ganzen Satz betreffende Bedeutung zutage. In dieser Hinsicht erscheint die Metapher als eine Schöpfung des Augenblicks, als *semantische Innovation*. Sie läßt sich in unser festgelegtes Sprachgefüge nicht einordnen und existiert nur in der Zuordnung ungewohnter Prädikate. Die Metapher steht daher der aktiven Auflösung eines Rätsels näher als der einfachen Assoziation durch Ähnlichkeit. Sie ist die Auflösung einer semantischen Dissonanz. Diese Eigenart der metaphorischen Rede kommt bei abgestorbenen Metaphern, die eigentlich gar keine Metaphern mehr sind (wie beispielsweise der Fuß des Stuhles oder das Tischbein), nicht in den Blick. Wahre Metaphern sind *erfundene Metaphern*, bei denen eine neue Ausdehnung der Wortbedeutung einem ungewohnten Mißklang im Satz *respondiert*. Zweifellos tendieren erfundene Metaphern dazu, durch wiederholten Gebrauch als Metaphern abzusterben. Die Bedeutungserweiterung wird dann lexikalisiert und der Polysemie des betreffenden Wortes zugeschlagen, die dadurch einfach einen Zuwachs erfährt. Lebende Metaphern aber stehen nicht im Wörterbuch.

2.1.5. Aus unseren Überlegungen sind zwei Schlußfolgerungen zu ziehen, die für den zweiten und dritten Teil dieses Kapitels von erheblicher Bedeutung sind. Und beide stehen wiederum im Gegensatz zu entsprechenden Punkten des Metaphernmodells der Rhetorik. Zunächst gilt: *Wahre Metaphern sind unübersetzbar*. Nur Substitutionsmetaphern sind einer Übersetzung zugänglich, welche die Ursprungsbedeutung wiederherstellt. Metaphern der Spannung aber sind unübersetzbar, weil sie Bedeutung allererst kreieren. Damit ist nicht gesagt, daß sie sich nicht umschreiben ließen; aber die Umschreibungsmöglichkeiten sind unbegrenzt und vermögen die Bedeutungs-Innovation niemals auszuschnöpfen.

2.1.6. Die zweite Schlußfolgerung ist die, daß die Metapher nicht ornamentales Beiwerk der Rede ist. Sie will nicht bloß das ästhetische Empfindungsvermögen anregen, sondern vermittelt *neue Information*.

In der Tat werden durch den ‚kategorialen Fehler‘, infolge der ungewohnten Annäherung, neue semantische Felder erschlossen. Kurz gesagt: Die Metapher bringt Neues über die Wirklichkeit zur Sprache.

Dieser letzte Punkt bildet die Grundlage für den zweiten Teil dieses Kapitels, das sich mit der Funktion des *Verweisungsbezuges* oder der denotativen Kraft metaphorischer Aussagen beschäftigen wird.

2.2. Metapher und Wirklichkeit

Soll die verweisende oder bezeichnende Funktion der Metapher untersucht werden, sind einige allgemeine Hypothesen über die Sprache zum Tragen zu bringen, die ich hier vorstellen will, ohne sie im einzelnen begründen zu können.

2.2.1. Zunächst gilt es zu bedenken, daß bei jeder Aussage zwischen Sinn und Referenz unterschieden werden kann. Wir verdanken diese Unterscheidung dem *Logiker* G. Frege³². *Sinn* meint den ideellen, objektiven Gehalt eines Satzes, *Be-deutung* seinen Wahrheitsanspruch. Meine Hypothese lautet, daß diese Unterscheidung nicht nur für den Logiker von Interesse ist, sondern die Wirkungsweise der Rede in ihrer ganzen Breite betrifft. Sinn ist das, *was* ausgesagt wird, Referenz das, *worüber* etwas gesagt wird. Was eine Aussage sagt, liegt immanent in ihr selbst, in ihrem inneren Arrangement. Wovon sie handelt, ist ein außerlinguistisches Phänomen. Es ist das Wirkliche, sofern es in Sprache mitgeteilt wird; es ist das, was über die Welt gesagt wird.

Diese Ausweitung der Fregeschen Unterscheidung auf das Ganze der Rede impliziert eine W. v. Humboldt und E. Cassirer nahestehende Grundauffassung von Sprache, nach der ihre Funktion darin besteht, unsere Erfahrung von Welt zu artikulieren, ihr Gestalt zu geben. Mit dieser Hypothese ist die Stelle bezeichnet, an der wir uns vollständig vom Strukturalismus absetzen. Denn jener kennt Sprache nur als rein

³² Vgl. G. Frege, Über Sinn und Bedeutung, Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 100, 1892, 25—50; wiederabgedruckt in: Ders., Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien, hrsg. und eingeleitet von G. Patzig (Kleine Vandenhoeck Reihe 144/145), Göttingen 1962, S. 38 ff. [Anm. d. Übers.]

inneren oder immanenten Vorgang, bei dem ein Element immer auf ein anderes Element desselben Systems verweist. Gegen diese Sicht ist nichts einzuwenden, solange sich die Gegebenheiten von Sprechen und Rede als den Phänomenen der Sprache gleichartig behandeln lassen, solange also eine Differenzierungsmöglichkeit nur hinsichtlich bestimmter Einheiten wie der Phoneme, Lexeme, Sätze, Reden, Texte und Werke in Betracht kommt. Und in der Tat funktionieren gewisse Reden, gewisse Texte, gewisse Werke nach Art einer Sprache, nämlich auf der Basis in sich selbst verschlossener Strukturen, wie das Wechselspiel von Unterschieden und Gegensätzen und somit in Analogie zu jenem Differenzierungsverfahren, das uns das Schema der Phonologie in kristallklarer Reinheit darbietet. Aber diese Entsprechung sollte uns einen für die Rede grundlegenden Zug nicht vergessen lassen, nämlich daß sie auf einer Einheit basiert, die sich von den als Zeichen ausgewiesenen Einheiten der Sprache vollkommen unterscheidet. Diese Einheit ist der Satz. Der Satz nun besitzt Merkmale, die keineswegs eine Wiederholung derjenigen der Sprache darstellen. Unter diesen Merkmalen ist der Unterschied zwischen Referenz und Sinn grundlegend. Wenn Sprache in sich selbst verschlossen ist, dann ist Rede offen und einer Welt zugewandt, die sie auszudrücken und in Sprache mitzuteilen wünscht. Sollte sich diese allgemeine Hypothese als zutreffend erweisen, dann liegt das äußerste Problem, das die Metapher zu denken gibt, in folgender Überlegung: Es gilt in Erfahrung zu bringen, in welcher Hinsicht die Sinnumstellung, die das Wesen der Metapher definiert, zur Artikulation der Erfahrung, zur Einbildung der Welt beiträgt.

Weiter schließt die Auffassung des Ganzen der Sprache, wie sie der von Haus aus logischen Unterscheidung zwischen Sinn und Referenz vorausliegt, jene hermeneutische Konzeption ein, die ich im vorigen Kapitel entfaltet habe. Wenn wir in Rechnung stellen, daß die Aufgabe der Hermeneutik darin besteht, die Verstehensprinzipien für sprachliche Werke auf den Begriff zu bringen, dann ist aus der besagten Unterscheidung zwischen Sinn und Referenz die Konsequenz zu ziehen, daß sich die Interpretation nicht auf eine strukturelle Analyse von Werken, d. h. auf deren immanenten Sinn beschränken kann, sondern daß sie auf eine Entfaltung der besonderen Welt zielen muß, die ein Werk entwirft. Diese hermeneutische Konsequenz der Unterscheidung zwischen Sinn und Referenz sticht vollends ins Auge, wenn wir ihr den Grundsatz der

romantischen Hermeneutik entgegenhalten, nach der die Interpretation darauf auszusehen hat, die Intention des Autors *hinter* dem Text zu eruieren. Demgegenüber läßt Freges Unterscheidung dazu ein, der Bewegung, die Sinn vermittelt, d. h. der Bewegung der inneren Struktur des Werkes zu folgen, und zwar in Richtung auf dessen Bezugspunkt, in Richtung auf die besondere Welt, die sich durch das Werk *vor* dem Text aufbaut.

Damit sind die semantischen Hypothesen aus dem Bereich der Sprachphilosophie und Hermeneutik vorgestellt, auf die sich unsere Überlegungen zum Referenzrahmen metaphorischer Aussagen gründen sollen.

2.2.2. Die Behauptung, daß metaphorische Rede durchaus einen Wahrheitsanspruch zu erheben vermag, trifft auf ernst zu nehmende Einwände, die sich nicht auf Vorurteile nach Art der oben erörterten rein rhetorischen Auffassung der Metapher zurückführen lassen. Zu dem Vorurteil rhetorischer Herkunft (die Metapher verstehe sich als pures Ornament, ohne den Wert einer neuen Information), auf das ich hier nicht noch einmal zurückkommen will, gesellt sich ein Einwand, der die Eigenart dichterischer Rede als solcher betrifft. Ein Einwand von dieser Seite überrascht nicht, denn die Metapher ist von alters her eng mit der Wirkungsweise poetischer Sprache verbunden gewesen.

Hier nun stoßen wir auf eine weitverbreitete Tendenz zeitgenössischer Literaturwissenschaft: Es ist üblich zu bestreiten, daß dichterische Sprache auf Wirklichkeit abzielt oder daß sie auch nur das Geringste über etwas außerhalb ihrer selbst Liegendes aussagt, gelten doch heutzutage Unterdrückung jeglichen Verweisungscharakters und Aufhebung von Realität geradezu als das Grundgesetz des Funktionierens poetischer Sprache. So behauptet R. Jakobson in seinem berühmten Aufsatz über »Linguistik und Poetik«, die poetische Funktion der Sprache bestehe darin, die Botschaft um ihrer selbst willen zu akzentuieren, und zwar auf Kosten der verweisenden Funktion alltäglicher Sprache. „Indem diese Funktion“ — so Jakobson — „die unmittelbare Erfahrbarkeit der Zeichen ermöglicht, vertieft sie die fundamentale Dichotomie von Zeichen und Objekten.“³³ Nicht wenige Literaturwissen-

³³ A. a. O. (s. o. Anm. 16), S. 151.

schaftler teilen diese Ansicht. Das Zusammenspiel von Sprachgehalt und Sprachklang in der Poesie scheint das Gedicht zu einem festen, in sich geschlossenen Objekt zu machen. Worte werden zum Material dichterischer Gestaltung wie die Steine für den Bildhauer. In der Dichtkunst, so die ganz Extremen, ist von nichts die Rede, was über die Sprache selbst hinausweist. In diesem Sinne könnte man mit N. Frye der zentrifugalen Bewegung darstellender Rede die zentripetale Bewegung poetischer Sprache gegenüberstellen³⁴. Dichtung wäre dann „in sich selbst beschlossene“ (self-contained)³⁵ Sprache. Einer solchen Sichtweise gilt die Metapher als bevorzugtes Instrument zur Suspension von Realität mittels der Verschiebung der gewöhnlichen Bedeutung der Wörter. Wenn die Absicht, etwas zu beschreiben, an den gewöhnlichen Wortsinn gebunden ist, dann vollzieht sich mit der Abschaffung des Wortsinns zugleich die Abschaffung der Referenz.

2.2.3. Dieser Konzeption der Funktion poetischer Sprache möchte ich eine andere Hypothese entgegenhalten, daß nämlich die Aufhebung der verweisenden Dimension der Alltagssprache nicht der Abschaffung des Verweisungsbezuges überhaupt gleichkommt, sondern daß diese Aufhebung ganz im Gegenteil die negative Bedingung für die Freilegung einer anderen sprachlichen Verweisungsdimension, ja einer anderen Dimension der Wirklichkeit selbst darstellt.

Jakobson selbst bringt uns darauf, dieser Richtung nachzugehen: „Der Vorrang der poetischen Funktion vor der referentiellen löscht nicht den Bedeutungscharakter aus, sondern macht ihn doppeldeutig.“ Bei der Dichtung, so wiederum Jakobson, ist von einer „gespaltenen Bedeutung“ zu reden³⁶.

Wir gehen noch einmal einen Schritt zurück und setzen bei der früheren These an, daß der Sinngehalt einer metaphorischen Aussage durch das Versagen der wörtlichen Interpretation hervorgebracht wird. Wie sich in der wörtlichen Auslegung der Sinn selbst ad absurdum führt, so hebt sich auch der gewöhnliche Verweisungsbezug selbst auf. Die Auf-

³⁴ Vgl. N. Frye, *Analyse der Literaturkritik*, Stuttgart 1964, S. 75 [Anm. d. Übers.].

³⁵ N. Frye, a. a. O., S. 77 [Anm. d. Übers.].

³⁶ A. a. O., S. 170 [Anm. d. Übers.].

hebung des Verweisungsbezuges in poetischer Sprache ist also auf die Selbsterstörung des Sinns in der wörtlichen Interpretation metaphorischer Aussagen bezogen. Aber diese Selbsterstörung, die sich der Absurdität, d. h. der semantischen Impertinenz oder Inkonsistenz der Aussage verdankt, ist nur die Kehrseite einer Innovation von Sinn auf der Ebene des ganzen Satzes. Kann man von daher nicht sagen, daß die metaphorische Interpretation trotz oder gerade wegen der Aufhebung des Verweisungsbezuges der wörtlich verstandenen Aussage eine Neuinterpretation der Wirklichkeit selbst hervorruft?

Ich schlage also vor, das, was ich über den Sinngehalt ausgeführt habe, auf den Verweisungsbezug auszudehnen. Ich sagte, daß der metaphorische Sinn eine ‚Nähe‘ zwischen Beziehungen herstellt, die bis dahin nur getrennt vorkamen. Und ich behaupte nun, daß sich uns in dieser Nähe eine neue Sicht der Wirklichkeit auftut, eine Sicht, gegen die sich die an den gewöhnlichen Sprachgebrauch gebundene Alltagssicht der Dinge sperrt. Demnach liegt die Funktion dichterischer Sprache darin, den umgangssprachlichen Verweisungsbezug erster Ordnung abzuschwächen, um jenem Verweisungsbezug zweiter Ordnung Bahn zu brechen.

Aber Verweisung worauf? Um eine Antwort auf diese Frage vorzubereiten, erlaube ich mir an dieser Stelle zwei kurze Abstecher.

2.2.3.1. Zunächst möchte ich einer Spur folgen, die durch die Verwandtschaft von Metapher und Symbol angezeigt ist. Dabei folge ich M. Black³⁷ und M. B. Hesse³⁸. Die Grundthese lautet, daß Metapher und dichterische Rede in demselben Verhältnis zueinander stehen wie Modell und wissenschaftliche Sprache. Für die Sprache der Wissenschaft ist das Modell wesentlich ein heuristisches Mittel, das dazu dient, unzutreffenden Deutungen Einhalt zu gebieten und neuen, adäquateren eine Schneise zu schlagen. Das Modell ist, mit M. B. Hesse gesprochen, ein Instrument der ‚Neu-Beschreibung‘³⁹. Diesen Ausdruck werde ich für den Fortgang unserer Analyse beibehalten. Zuvor aber müssen wir uns der Bedeutung dieses Begriffs in seinem streng erkenntnistheoretischen Gebrauch vergewissern.

³⁷ Vgl. M. Black, *Models and Metaphors*, Ithaca 1962.

³⁸ Vgl. M. B. Hesse, *Models and Analogies in Science*, Notre Dame 1966.

³⁹ Vgl. a. a. O., S. 254 ff. [Anm. d. Übers.].

Das Vermögen der *Neubeschreibung* bei Modellen kann nur verstanden werden, wenn man mit M. Black drei verschiedene Arten von Modellen sorgfältig unterscheidet⁴⁰: *Stufenmodelle*, die der betreffenden Vorlage material ähneln wie beispielsweise ein Schiffsmodell; *Analogiemodelle*, die nur strukturelle Gemeinsamkeiten aufweisen wie im Falle eines Diagramms; und *Theoriemodelle*, die dadurch zustande kommen, daß ein fiktives Konstrukt zur Vereinfachung der Beschreibung entworfen sowie Merkmale dieses Gebildes auf den Bereich einer komplexeren Wirklichkeit transponiert werden. M. Black führt nun aus, die Beschreibung eines Wirklichkeitszusammenhangs in der Terminologie fiktiver Theoriemodelle stelle gewissermaßen ein Sehen der Dinge ‚mit anderen Augen‘ dar: Wir ändern unsere Sprache im Blick auf diese Dinge. Und diese Sprachveränderung vollzieht sich so, daß eine *heuristische Fiktion* konstruiert und diese dann auf die Wirklichkeit selbst transponiert wird.

Wenn wir diese Modellanalyse nun auf die Metapher applizieren, so finden wir dort genau dieselbe doppelte Bewegung von heuristischer Fiktion und Neubeschreibung (wobei letztere sich daraus ergibt, daß die Fiktion auf die Wirklichkeit transponiert wird):

Eine denkwürdige Metapher besitzt die Kraft, zwei getrennte Bereiche sowohl in kognitiver als auch in affektiver Hinsicht zueinander ins Verhältnis zu setzen, und zwar dadurch, daß sie die dem einen Bereich eignende Sprache als Linse zur Betrachtung des anderen verwendet (237).

Über diesen Umweg der heuristischen Fiktion werden wir neuer Zusammenhänge in den Dingen gewahr (238). Dies erklärt sich aus der vorausgesetzten Isomorphie zwischen dem Modell und dem Bereich seiner Anwendung. Eben diese Isomorphie begründet den „analogischen Transfer eines Wortfeldes“ (ebd.) und läßt die Metapher ähnlich wie das Modell „neue Beziehungen aufdecken“ (ebd.).

2.2.3.2. Der zweite Umweg in Richtung auf eine Theorie der Metapher führt über den Nachweis, daß es eine *Sprache der Kunst* gibt und daß diese im wesentlichen nicht von der allgemeinen Sprache abweicht. Der erste Seitenweg brachte uns auf den Vergleich zwischen poetischer

⁴⁰ Zum Folgenden vgl. M. Black, a. a. O., S. 219 ff.

und wissenschaftlicher Sprache, der zweite führt uns auf den Vergleich zwischen bildender Kunst und Alltagssprache. N. Goodman hat ihn in seinem Buch ›Languages of Art‹⁴¹ vorgeschlagen. In diesem Werk widerspricht er der glatten Lösung, nach der nur die wissenschaftliche Sprache Wirklichkeit bezeichnet, während sich die Kunst auf die Beigabe rein subjektiver und emotionaler Konnotationen zur eigentlichen ‚Denotation‘ beschränkt. Aber ein Gemälde spiegelt die Wirklichkeit nicht weniger wider als eine Rede über Wirklichkeit. Nicht als ob das Gemälde eine Imitation dessen wäre, was es darstellt — im Gegenteil: Wie jede Beschreibung baut die malerische Darstellung Wirklichkeit gestaltend auf. Und ihr Gestaltungsvermögen ist um so größer, je fiktionaler die Denotation ist, je mehr sie also, wie der Logiker sagen würde, zum Nullwert tendiert. Aber mehrwertige, einwertige und nullwertige Denotationen sind gleichermaßen Denotationen, d. h., sie verweisen auf das Wirkliche, noch schärfer gesehen: sie bauen das Wirkliche gestaltend auf. N. Goodman gibt dieser Zuspitzung seiner Analyse einen Titel, der auf den ersten Blick befremdet: ›Neugeschaffene Wirklichkeit‹ (›Reality Remade‹)⁴²; aber dieser Titel kann als Motto des Symbolischen schlechthin genommen werden.

Was also ist eine Metapher? Sie ist eine Erweiterung der Denotation durch Übertragung von Etiketten auf neue Gegenstände, die sich dieser Übertragung widersetzen. So kann ein Gemälde wörtlich grau und metaphorisch traurig genannt werden. Was die Metapher ausmacht, ist nichts anderes als die Verwendung eines vertrauten Etiketts für einen neuen Gegenstand, der sich dieser Verwendung zunächst widersetzt, dann aber ergibt. Damit sind wir wieder bei einem früheren Punkt unserer Untersuchung angelangt, nämlich bei der Charakteristik der Metapher als eines ‚kalkulierten Irrtums‘. Doch ist diese Bestimmung nunmehr eingefügt in den Rahmen einer Theorie der Bezeichnung. Jener kalkulierte Irrtum unterläuft die wörtliche Applikation des Prädikats. Bilder sind im wörtlichen Sinn in der Tat weder glücklich noch traurig, denn sie sind keine empfindenden Wesen. Und so ist das wörtlich Falsche ein Bestandteil der metaphorischen Wahrheit. Eine kontraindizierte Applikation führt uns auf die Spur einer übertragenen Applika-

⁴¹ S. o. Anm. 28 [Anm. d. Übers.].

⁴² S. o. Anm. 28 [Anm. d. Übers.].

tion. Wir haben es also mit dem Beieinander von „wörtlich falsch“ und „metaphorisch wahr“ zu tun, um diese überspitzte Formulierung N. Goodmans⁴³, an der ich im folgenden festhalten will, noch einmal zu wiederholen. Die wörtliche Falschheit liegt in der verfehlten Zuteilung eines Etiketts, die metaphorische Wahrheit besteht in der neuen Zuteilung desselben Etiketts durch einen Übertragungsvorgang.

2.2.4. Nach diesen beiden Umwegen über den Begriff des Modells und den des Transfers von Etiketten können wir zu der zurückgestellten Ausgangsfrage nach der ‚zweideutigen‘ oder ‚gespaltenen‘ Referenz dichterischer Rede zurückkehren.

Auch dichterische Rede bringt Wirklichkeit zur Sprache; aber sie tut dies auf einer anderen Ebene als die wissenschaftliche Redeweise. Sie führt uns nicht in beschreibender oder didaktischer Sprache die Welt in ihrem So-sein vor, sondern die ihr eigene Strategie liegt, wie wir gesehen haben, gerade darin, den gewöhnlichen Verweisungsbezug der Sprache aufzuheben. Aber in demselben Maße, wie dieser Verweisungsbezug erster Ordnung aufgehoben ist, wird eine andere Kraft sprachlichen Weltbezuges freigesetzt, allerdings auf einer anderen Ebene von Wirklichkeit. Mit dieser Ebene ist jener Zusammenhang gemeint, der in der Terminologie Husserlscher Phänomenologie *Lebenswelt* und bei M. Heidegger ‚In-der-Welt-Sein‘ heißt: Die objektive Welt des Handhabbaren wird abgeblendet und die Lebenswelt, das unverfügbare In-der-Welt-Sein zum Scheinen gebracht. Hierin liegt m. E. die grundlegend ontologische Relevanz poetischer Sprache.

An dieser Stelle treffen wir wieder auf einen glänzenden Gedanken des Aristoteles. In seiner ›Poetik‹ charakterisiert er die Dichtung als eine *Mimesis* menschlichen Handelns (er hat dabei die Tragödie im Auge). Aber diese *Mimesis* vollzieht sich als Schöpfung, als *Poiesis* einer Fabel oder eines Mythos, und eben dies ist das Werk des Dichters. Um in der Sprache meiner Erörterung zu bleiben: Dichtung ahmt die Wirklichkeit nur insofern nach, als sie diese auf einer mythischen Ebene der Rede neu erschafft. Die heuristische Fiktion ist Träger der Erhellungsfunktion poetischer Sprache.

⁴³ A. a. O., S. 79 [Anm. d. Übers.].

2.2.5. Mit drei Bemerkungen möchte ich diesen zweiten Teil des Kapitels abschließen:

Erstens: Die rhetorische und poetische Funktion der Sprache stehen in einem gegenläufigen Wechselverhältnis zueinander. Die erste will durch gefällige Ausschmückung der Rede überzeugen, die zweite sucht über den verschlungenen Pfad der heuristischen Fiktion Wirklichkeit neu zu beschreiben.

Zweitens: Bei der Metapher handelt es sich um jene Redestrategie, in der die Sprache sich selbst ihrer gewöhnlichen Beschreibungsfunktion entledigt, um ihre außergewöhnliche Neubeschreibungsfunktion zum Zuge kommen zu lassen.

Drittens: Mit der gebotenen Vorsicht können wir von ‚metaphorischer Wahrheit‘ sprechen. Damit meinen wir den mit dem Neubeschreibungsvermögen dichterischer Rede verbundenen Anspruch, Wirklichkeit zu treffen. Wenn der Dichter sagt: „Die Natur ist ein Tempel, in dem lebende Säulen . . .“, so ist das Verb ‚ist‘ nicht nur Verbindungsglied zwischen dem Prädikat ‚Tempel‘ und dem Subjekt ‚Natur‘. Die Kopula erschöpft sich nicht in ihrer Verknüpfungsfunktion, sondern sie zeigt an, daß diese Relation in einer bestimmten Weise das, *was ist*, neu beschreibt. Sie sagt, *daß* es sich so verhält.

Gehen wir damit aber nun nicht der Sprache auf den Leim, die uns narrt, indem sie den relationalen und den existentiellen Sinn des Verbs ‚sein‘ miteinander vermischt? Das wäre der Fall, wenn wir das Verb ‚sein‘ wörtlich verstehen würden. Aber es gibt auch einen metaphorischen Sinn des Verbs, in dem die Spannung zwischen Worten (Natur und Tempel) wie die zwischen Interpretationen (der wörtlichen und der metaphorischen) erhalten bleiben. Genau diese Spannung wohnt dem Verb ‚sein‘ in metaphorischen Aussagen inne. Das ‚ist‘ ist beides zugleich: ein wörtliches ‚ist-nicht‘ und ein metaphorisches ‚ist-wie‘. Die Zweideutigkeit oder Spaltung weitet sich also vom Sinn auf den Verweisungsbezug und über letzteren auf das ‚ist‘ der metaphorischen Wahrheit aus. Dichterische Sprache sagt nicht wörtlich, was die Dinge sind, sondern [metaphorisch], wem sie gleichen. Gerade auf diese mittelbare Weise sagt sie, was sie sind.

2.3. Der metaphorische Transfer der narrativen Struktur

Wir hatten das Gleichnis vorläufig als die Redeform definiert, in der auf eine *narrative Form* ein *metaphorischer Prozeß* angewandt wird. Diese Definition spiegelt in einer eher technischen Sprache die spontane Überzeugung des unvoreingenommenen Lesers wider, daß es gleichzeitig mit einer frei erfundenen Geschichte und einer Bedeutungsübertragung zu tun hat, die nicht diesen oder jenen Teil der Geschichte, sondern die Erzählung als ganze betrifft und so zu einer Fiktion wird, welche das Leben neu zu beschreiben vermag. Das Hauptproblem einer Rhetorik der biblischen Rede besteht darin, die narrative Form und den metaphorischen Prozeß in der richtigen Weise einander zuzuordnen, mithin die Theorie der ‚Gattungen‘, welche die narrative Form bestimmt, einwandfrei mit einer Theorie der ‚Tropen‘ zu verbinden, welche den Transfer der Bedeutung — von der Geschichte als ganzer auf den ‚anwendungsmäßig vorgesehenen‘ Existenzbereich — steuert. Wenn wir nun das Gleichnis vorläufig als die metaphorische Wirkungsweise einer Erzählung definierten, so ist damit allererst die Aufgabe genannt, die in einer Rhetorik biblischer Rede entfaltet sein will.

Was meinen wir, wenn wir sagen, im Gleichnis sei das Erzählte metaphorisch und nicht wörtlich zu nehmen? Diese Frage ist schwieriger zu beantworten, als es zunächst den Anschein hat. Und darüber hinaus liegt keineswegs auf der Hand, welche inneren und äußeren Anhaltspunkte uns dazu veranlassen, eine Erzählung als Gleichnis zu verstehen (wenn das heißt, sie metaphorisch auszulegen). Da diese letztere Fragestellung einen Vergleich zwischen den Gleichniserzählungen und anderen Redeformen in der synoptischen Tradition erfordert, spare ich sie für das Schlußkapitel unserer Arbeit auf.

2.3.1. Erst in der jüngsten Gleichnisforschung ist der Begriff der *Metapher* auf die Gleichnisse angewandt worden⁴⁴. A. Jülicher, der Begründer der modernen Gleichnisexegese, hatte den Begriff der *Metapher* ausdrücklich abgewiesen⁴⁵. Er schien ihm unbrauchbar zur We-

⁴⁴ Vgl. N. Perrin, *The Parables of Jesus as Parables, as Metaphors, and as Aesthetic Objects. A Review Article*, JR 47, 1967, 340—347.

⁴⁵ Zum Folgenden vgl. A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, Bd. I, Tübingen 2 1910, S. 55 ff. [Anm. d. Übers.].

sensbestimmung des ‚Vergleichens‘ oder ‚Verähnlichens‘ in den Gleichnisreden Jesu. Nach Jülicher ist die *Metapher* rhetorisches Mittel der *Allegorie*, eines Verfahrens also, mit dessen Hilfe Markus und die Alte Kirche die Gleichnisse interpretierten (sie verstanden die Gleichnisse als einen ‚dunklen‘ Fall vergleichender Rede, darauf abgezwackt, die wahre Botschaft zu *verbergen*, und somit einer ‚Deutung‘ bedürftig). Die *Metapher* ist ein rhetorischer Einfall — etwas, das man in die Gleichnisse hineinliest, wenn man sie allegorisch interpretiert. Jülicher definiert sie als die ‚Ersetzung‘ eines Wortes durch einen ihm ähnlichen anderen Ausdruck. Diese Substitution hat den Zweck, den Sinn zu *verbergen*. Mit dem Begriff der *Allegorie* ist also die *von* der Redeform *selbst* verlangte Interpretationsweise bezeichnet, während die *Metapher* den entsprechenden Einzelzug *in* der Redeform darstellt, sofern sie auf allegorische Art interpretiert wird. Für Jülicher und die meisten der neueren Exegeten ist das Gleichnis keine *Allegorie*. Es zielt nicht darauf ab, etwas, das geheim bleiben soll, zu *verbergen*, sondern sucht im Gegenteil eine bestimmte Lehre zu *veranschaulichen*. Seine Funktion ist illustrativ, nicht *verbergend*. Jülicher zog daraus die Konsequenz, daß das Gleichnis den Gesichtspunkt der ‚*Metapher*‘ ebenso ausschließt wie den der ‚*Allegorie*‘ und überhaupt den der ‚*Deutung*‘. Diese drei Begriffe haben ein gemeinsames Schicksal.

Demnach bestünde die Aufgabe darin, den Begriff der *Vergleichung* nichtmetaphorisch zu fassen. Zur Lösung des Problems bezog sich Jülicher nicht etwa auf die ›*Poetik*‹, sondern auf das 20. Kapitel im zweiten Buch der ›*Rhetorik*‹ des Aristoteles, das von den κοινὰ πιστεῖς, d. h. den ‚allgemeinen Mitteln der Überzeugung‘ handelt. Diese Beweismittel ‚fördern‘ oder ‚begründen‘ vorläufige Urteile, indem sie die durch Zweifel hervorgerufenen Einwände abschwächen. Sie sind darum ‚Erkenntnishilfe‘; sie verhelfen zur Erkenntnis. Das *Gleichnis* im technischen Sinne des Wortes ist die einfachste Form dieser Hilfsmittel. Es verbindet zwei parallele Sätze durch ein *tertium comparationis*. Mit dieser Redefigur ist zugleich eine der drei Gleichnisarten genannt: das ‚*Gleichnis*‘ als der nichterzählende Typus, der sich durch ‚*Nebenstellung*‘ zweier Sätze (eines sachlichen und eines bildhaften) auszeichnet. Der erste Satz, der durch den Sachverhalt selbst definiert ist, hat für Jülicher den Charakter einer allgemeinen ethischen Maxime.

Die erzählenden Gleichnisse („*Parabeln*“) sind nichts anderes als

erweiterte ‚Gleichnisse‘, bei denen der zweite Satz eine Erzählung darstellt. Jülicher schlägt darum vor, die Gleichniserzählung (Parabel) als diejenige „Redefigur“ zu definieren,

in welcher die Wirkung eines Satzes (Gedankens) gesichert werden soll durch Nebenstellung einer auf anderm Gebiet ablaufenden, ihrer Wirkung gewissen erdichteten Geschichte, deren Gedankengerippe dem jenes Satzes ähnlich ist (I, 98).

In diesem Sinne ‚deutet‘ das Gleichnis den Gedanken; aber es kann selbst nicht ‚gedeutet‘ werden. Der Gedanke, der durch die Erzählung klargemacht (‚gedeutet‘) wird, bildet aufgrund der strukturellen Ähnlichkeit die Pointe des Gleichnisses. (Übergehen will ich die dritte Gleichnisart der sog. ‚Beispielserzählungen‘, die ganz andere Probleme aufwirft und vielleicht gar nicht nachweisbar ist, wenn J. D. Crossan mit seiner Interpretation der typischen Beispielgeschichte vom barmherzigen Samariter⁴⁶ recht hat.)

Das Problem, das durch Jülicher Ansatz hervorgerufen wird, betrifft den Status des Vergleichs selbst (der ‚Vergleichung‘ im ‚Gleichnis‘). Für Jülicher ist der Vergleich zwischen zwei Gedanken oder Gedankenketten lokalisiert; und er verlangt nach einem ‚Dritten‘, das seinen ‚Beweisgrund‘ (ratio) ausmacht. Das ‚Dritte‘ ist der dem Sachverhalt (der Sache) und dem Bild gemeinsame Faktor. Letztlich geht es bei der hier wirksamen Redestrategie um eine Strategie der Überzeugung, die darin besteht, das Gewicht eines Arguments durch Klarstellung zu steigern. Sie beweist, indem sie Klarheit schafft. In zweifacher Hinsicht scheint nach meinem Dafürhalten eine solche Analyse an der Sache vorbeizugehen: Sie verfehlt sowohl die Wirkungsweise der Metapher als auch die des Gleichnisses.

2.3.2. Wie E. Jüngel in seinem Buch ›Paulus und Jesus‹ überzeugend dargelegt hat, ist das Gleichnis nicht als Beweismittel zu verstehen⁴⁷. Es lassen sich kein wörtlicher Gedanke und keine ‚sachliche‘ Aussage herauslösen, die vom Gleichnis in ein bildhaftes Gewand, die sogenannte

⁴⁶ Vgl. J. D. Crossan, In Parables, New York 1973, S. 57 ff. [Anm. d. Übers.].

⁴⁷ Vgl. E. Jüngel, Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie (HUT Bd. 2), Tübingen 1979, S. 93 ff. [Anm. d. Übers.].

Bildhälfte, gekleidet wären. Der Ausgangsfehler liegt in der Gleichsetzung des מְשָׁלָה der hebräischen Literatur mit der παραβολή der griechischen Rhetorik, die ihrerseits einen Teil der aristotelischen Logik darstellt (Rhetorik als ‚Gegenstück‘ zur Dialektik, die von der Logik der möglichen, nicht der notwendigen Argumente handelt). Im hebräischen מְשָׁלָה ist der Sinngehalt des Gesagten direkt, d. h. ohne den Umweg über einen durch das Gleichnis illustrierten allgemeinen ethischen Satz, mit einem entsprechend disponierten Phänomen im Bereich menschlicher Existenz verbunden. Anders gesagt: Das Gleichnis ist nicht ein Hilfsmittel zur Aneignung von *Kenntnissen*. Wenn es ‚Bildhaftes‘ enthält, so nicht im rhetorischen Sinn von ‚Bild‘ als dem Duplikat eines Gedankens. Wenn das Gleichnis ‚bildlich‘ geprägt ist, dann nicht im Sinne der rhetorischen ‚Figur‘ eines Sachverhalts, sondern als die ‚Figur‘ einer Existenzweise, die sich im Horizont menschlicher Erfahrung zu entfalten vermag. Die ‚Sache‘ — das Woraufhin — ist nicht ein ‚Gedanke‘ oder ein ‚Lehrsatz‘, den man in ‚Nebenstellung‘ zur Erzählung fixieren könnte. Die ‚Sache‘ ist der Bezugspunkt in der menschlichen Erfahrung.

Darum sind wir gehalten, den Dualismus von ‚Sachverhalt‘ und ‚Sprachfigur‘ oder seine Umschreibung als ‚Gedanke‘ und ‚Bild‘ hinter uns zu lassen. Was nun aber den Bezugspunkt in der Existenz angeht: Sind wir in der Lage, dessen bildhafte Funktion als Metapher aufzufassen?

Das Beispiel Jülicher zeigt deutlich, daß dies nicht ohne weiteres möglich ist. Zunächst bedarf es einer drastischen Revision des *Metaphern-* wie auch des *Bildbegriffs*. Diese sollte aber so angelegt sein, daß sich die Chance bietet, beide (Metaphern- und Bildbegriff) im Begriff der *metaphorischen Aussage* aufzuheben, den ich oben entwickelt habe. In der Tat ist die bei Jülicher implizit vorausgesetzte Metapherntheorie eine *Substitutionstheorie*, die zusätzlich noch dadurch belastet ist, daß als Absicht der Substitution die ‚Verdunkelung‘ des Sinns angenommen wird. Die von Jülicher behauptete enge Verwandtschaft zwischen Metapher und Allegorie wird aber hinfällig, wenn sich die Metapher gar nicht als Substitutionsvorgang darstellt.

2.3.3. Nun reicht es aber zum Gewinn eines adäquaten, auf ‚Erzählungen‘ anwendbaren Metaphernbegriffs noch nicht aus, nur negativ die

Substitutionstheorie der rhetorischen Metapherauslegung zurückzuweisen. Eine Theorie der Metapher, für die ich bereits eingangs plädiert habe, bedarf einiger weiterer Bestimmungen, wenn wir den metaphorischen Prozeß nicht nur von Wörtern auf Sätze, sondern auch von Sätzen auf narrative Strukturen sowie allgemein auf diskursive Redeformen erweitern wollen.

2.3.4. In einer Theorie der Spannung bleiben Metaphern *örtlich fixierte* Redeereignisse. Obwohl — oder gerade weil — sie sich nun neuartig als an Sätze und weniger als an isolierte Wörter gebunden darstellen, bleiben sie doch immer noch mit dem Gebrauch von Wörtern in einem Satz und also mit einem bestimmten Verfahren verknüpft, das seinen Ausgangspunkt bei der Polysemie der *Wörter* nimmt. Metaphern der Spannung ergeben einen Sinn auf der Ebene des *Satzes*, weil sie die Bedeutung der *Wörter* ‚verdrehen‘. Ich betone diesen Punkt deswegen, weil vor einer allzu schnellen Übertragung einer Spannungstheorie der Metapher auf die Gleichnisrede zu warnen ist.

2.3.4.1. Es gilt, drei fundamentale Unterschiede zwischen dem metaphorischen Satz und der Gleichnisrede zu beachten. Der erste betrifft die Differenz der Ebenen in der *Hierarchie* der Redeformen. Die Spannungstheorie wurde auf der Ebene des Satzes entwickelt; die Gleichnisrede ‚arbeitet‘ auf der Ebene der ‚Komposition‘ (Aristoteles spricht hier von τὰ ἔτις), die ein *Werk*, d. h. Ganzheiten, die nur als Ganzheiten (Essays, Dramen, Gedichte etc.) einen Sinn ergeben, auszeichnet. Jede literarische Gattung hat es mit dieser Ebene der Komposition zu tun.

2.3.4.2. Ein weiterer Differenzpunkt ist hervorzuheben. Metaphern haben als Metaphern der Spannung Augenblicksexistenz. Sie leben nur so lange, wie der semantische Zusammenprall zwischen den Wörtern wahrgenommen wird. Sobald sie im allgemeinen Sprachsystem etabliert sind, verliert sich ihre semantische Innovationskraft. Sowie sie alltäglich und selbstverständlich sind, werden sie auch trivial und sterben als Metaphern ab. Sie müssen daher *Ereignisse*, und zwar vergängliche Ereignisse der Rede bleiben. Von einer solchen Theorie der Spannung her scheinen *überlieferte* bildhafte Geschichten nur als *tote* Metaphern beurteilt werden zu können. Und dies trifft auch sicher für manche Fälle

zu. Gleichwohl hat es den Anschein, als würden sie nicht in derselben Weise oder zumindest nicht genauso schnell absterben, wie es nach dieser Theorie zu erwarten wäre. Und so könnte sich die Vermutung nahelegen, daß sie einer ganz anderen Art von ‚Spannung‘ als derjenigen von tenor/vehicle (I. A. Richards u. a.) unterliegen; es könnte sein, daß diese andere Art von Spannung auch andere Mittel der Wiedergeburt als eine bloß verbale Verjüngung zu bieten hätte.

2.3.4.3. Diese Bemerkung lenkt unsere Aufmerksamkeit auf einen dritten Punkt. Im Gleichnis entfaltet sich keine der oben beschriebenen Spannungen. Es kann keine Rede davon sein, daß dort einige Worte wörtlich und andere metaphorisch zu verstehen wären. Im Gegenteil, die ganze Erzählung bewegt sich auf der Ebene von Ereignissen des alltäglichen Lebens. Wenn wir im Gleichnis (anders als im Mythos, wie M. Moore unterstellt) „imaginäre Gärten mit wirklichen Kröten“ haben, dann mögen die Gärten fiktiv sein, aber die Kröten sind Kröten. Die ‚Spannung‘ muß hier also anderswo gesucht werden — sagen wir: zwischen imaginären und wirklichen Gärten.

2.3.5. Natürlich treten Metaphern nicht immer als diese vereinzelt Redeereignisse auf, wie wir es der Einfachheit halber dargestellt haben. Oft treffen wir auf Büschel oder auf ein Geflecht von Metaphern, die einem ganzen Gedicht, dem Gesamtwerk eines Dichters, selbst einer Kultur oder — warum nicht? — den dichterischen Ausdrucksweisen der als ein einziger Poet betrachteten Menschheit zugrunde liegen. Die antiken Rhetoriker ahnten diesen Problemhorizont, wenn sie von ‚sich wechselseitig stützenden Metaphern‘ sprachen. In der Tat kommt eine Metapher selten allein. Eine ergibt die andere, und gemeinsam erhalten sie sich am Leben — dank ihrer Spannung untereinander und der Kraft jeder einzelnen, das ganze Geflecht ins Bewußtsein rufen. In der hebräischen Tradition wird Gott beispielsweise König, Vater, Ehegatte, Fürst, Hirte, Richter oder auch Fels, Festung, Erlöser genannt. So treten bestimmte Metaphern in Erscheinung, um einzelne, den verschiedensten Erfahrungsfeldern entlehnte Teilmotivmetaphern zu *sammeln* und diese mit einer gewissen Gleichgewichtigkeit auszustatten. Diese ‚Wurzel‘-Metaphern besitzen die besondere Fähigkeit, eine unbegrenzte Zahl möglicher Interpretationen auf einer mehr begrifflichen Ebene zu

eröffnen. So leisten sie gleichermaßen beides: Sie *sammeln* und *zerstreuen*; sie *versammeln* untergeordnete Metaphern und *verbreiten* neue Gedankenstränge.

2.3.6. Nun scheinen fiktionale Erzählungen eine Sonderklasse unter den Formen metaphorischer Prozesse zu bilden. Träger des Metaphorischen sind hier nicht die einzelnen Sätze der Erzählung, sondern deren Gesamtstruktur, die Erzählung als ganze, von Aristoteles als *Mythos* im Gedicht bezeichnet. Man könnte im Sinne A. Lorenzers, der in seiner Deutung der Psychoanalyse von ‚neurotischer Szene‘, ‚Originalszene‘, ‚Übertragungsszene‘ spricht⁴⁸, von der *szenischen* Funktion des Gleichnisses reden: Das, was im Gleichnis auf metaphorische Weise am Werk ist, ist nichts anderes als die narrative Szenerie. Daraus erhellt, warum die Spannung nicht zwischen einer Reihe wörtlich und einer Reihe metaphorisch zu nehmender Wörter liegt, sondern wie die bildhafte Funktion von der Erzählung als solcher übernommen wird und wie die Spannung dann zwischen [erzählter] Szene und alltäglicher Lebenswirklichkeit ihre Geltung behauptet.

2.3.7. Unter diesem Gesichtspunkt kommt von allen metaphorischen Sprachformen das Gleichnis dem wissenschaftlichen Modell am nächsten. Nur Metaphernbüschel und metaphorische Erzählungen weisen eine ähnlich ausgeprägte Gliederung und Stabilität auf, wie sie für die im zweiten Teil dieses Kapitels beschriebenen wissenschaftlichen Modelle charakteristisch sind. Die Entdeckung dieser Nachbarschaft ist deswegen von größtem Wert, weil sie den Verweisungsanspruch der bildhaften Erzählungen und damit zugleich deren Existenzbezug herausstellt. Das Modell ist heuristisches Mittel zur Liquidierung einer vorausgegangenen inadäquaten Beschreibung sowie zur Wegbereitung einer neuen, adäquateren Beschreibung. Die Metapher kommt dieser heuristischen Funktion am nächsten, wenn der metaphorische Prozeß in einer fiktionalen Erzählung kanalisiert ist; dann entwickelt sie jene innere Kraft der *Verbindung von Fiktion und Neubeschreibung*.

⁴⁸ Vgl. A. Lorenzer, Sprachzerstörung und Rekonstruktion. Vorarbeiten zu einer Metatheorie der Psychoanalyse, Frankfurt a.M. 1970, S.104 ff., bes. S.136 f. 204 [Anm. d. Übers.].

Die Parallelität zwischen Modell und narrativer Fiktion geht weiter, als es auf den ersten Blick den Anschein hat. Sie betrifft nicht nur die deutliche Gliederung und den ‚Phantasie‘-Charakter beider, sondern auch die auf der Ebene der Wirklichkeit selbst hervorgerufene Spannung zwischen Beschreibung und Neubeschreibung. Die Theorie der Modelle erlaubt uns, den Begriff der ‚Spannung‘ wesentlich weiter zu fassen als bloß im Sinne von *tenor* und *vehicle*, d. h. im Sinne einer Spannung zwischen Wörtern innerhalb eines Satzes, weiter sogar noch als jene spannungsvolle Beziehung zwischen wörtlicher und metaphorischer Interpretation ein und derselben Botschaft. ‚Spannung‘ betrifft den Bezugspunkt selbst als beschriebenen und neu beschriebenen. Genau dies ist die Spannung, wie wir sie in den Gleichnissen finden. Sie liegt nicht zwischen ‚tenor‘ und ‚vehicle‘, denn die Erzählungen bewegen sich im Rahmen einer ‚normalen‘ (Alltags-) Sprache; und sie liegt auch eigentlich nicht so sehr zwischen wörtlicher und metaphorischer Interpretation der Botschaft selbst. Die ‚Spannung‘ ist vollständig da angesiedelt, wo es um die Betrachtung der Wirklichkeit geht, nämlich zwischen dem in der Fiktion erschlossenen Einblick und unserer gewöhnlichen Sicht der Dinge.

2.4. Indizien für das Metaphorische in narrativen Strukturen

Wir können nunmehr auf die vierte und letzte jener zu Beginn dieses Kapitels aufgeworfenen Fragen zurückkommen. Die Frage lautete: Wenn die Beurteilung einer Erzählung als Gleichnis bedeutet, die Geschichte als verweisend auf . . . , als stellvertretend für . . . irgend etwas anderes im Bereich menschlicher Erfahrung zu verstehen, wie gibt dann der ‚Sinn‘ der Erzählung seinen metaphorischen ‚Bezugspunkt‘ zu verstehen?

2.4.1. Man kann diesem Problem aus dem Weg gehen, indem man einfach die strukturelle Textannäherung ignoriert. J. D. Crossan wählt diesen Weg in seinem Buch ›In Parables‹⁴⁹. Er setzt sofort bei der *bildhaften* Dimension der Gleichnisse ein und bezieht sich von Anfang an

⁴⁹ Vgl. a. a. O., S. 10 ff. [Anm. d. Übers.].

auf einen Begriff von Symbol, das sich selbst als Teilgabe an der symbolischen Referenz versteht. Der Bezugspunkt ist das Beherrschende, sagt Crossan.

In gewisser Hinsicht hat er damit auch recht. Wenn wir nicht von der Überzeugung *ausgehen*, daß die „Metapher einen für unser Bewußtsein überaus ungewohnten und darum nur durch die Metapher selbst zu erfassenden Referenzpunkt artikuliert“⁵⁰, werden wir niemals zu dieser Überzeugung gelangen, auch nicht auf dem Weg einer weitergehenden Untersuchung der linguistischen Gleichnisstruktur. Der Vorgriff auf den *Bezugspunkt* muß in gewisser Hinsicht jedem Versuch vorausgehen, ihn von einer besseren Kenntnis der inneren Struktur her zu gewinnen. Weil die poetische Erfahrung sich metaphorisch zur Sprache bringt, verleiht die Sprache der Alltagserfahrung eine „glaubhafte Ordnung“ (T. S. Eliot). Die Struktur ist nichts anderes als diese glaubhafte Ordnung. Der natürliche Weg der Untersuchung muß daher von der Teilhabe am Bezugspunkt *zurück* zur Analyse der ‚inneren‘ Struktur führen.

Bis zu einem gewissen Punkt kann ich diese Auffassung teilen. Im ersten Teil dieses Kapitels bin ich ebenfalls von der Annahme ausgegangen, daß die Erzählung jene poetische Erfahrung, die zur Sprache kommen will, metaphorisch vertritt.

Aber wenn damit auch ein Prioritätsverhältnis zwischen den beiden eingangs (unter 2.0) gestellten Fragen zurückgewiesen ist, so kann uns das nicht von der anderen Frage entheben, woher wir denn wissen, daß ein Gleichnis ein Gleichnis und nicht etwa nur eine einfache Erzählung ist. Wir können dieser Frage nicht ausweichen, wenn es denn unabhängig von der poetischen Annäherung eine strukturelle Analyse gibt. Um uns einige Probleme bezüglich des Übergangs vom ‚Sinn‘ zur ‚Referenz‘ zu ersparen, könnten wir uns natürlich auch jede Strukturanalyse versagen. Aber der gegenwärtige Stand unserer Überlegungen erlaubt es uns einfach nicht, diese Schwierigkeit zu umgehen. Der einzige Weg nun, der uns vor der strukturalistischen ‚Sackgasse‘ bewahren kann, ist der, daß wir die genannte Frage als Gegenstück zu der im ersten Teil verhandelten stellen: Wie gelangt die symbolische Referenz durch die narrative Struktur zur Wirkung? Die neu formulierte Frage müßte dann

so lauten: Welche Anhaltspunkte bietet die Erzählung für ein metaphorisches Verständnis ihres Bezugspunktes? Meine Hauptthese ist, daß die inneren Anhaltspunkte, die eine Einzelgeschichte zu liefern vermag, nur sehr bedingt zu erkennen und schwer auszumachen sind. Sie bedürfen in jedem Fall einer Unterstützung, die aus der Interferenz mit den entscheidenden Schlüsselfaktoren des Kontextes erwächst. Dennoch werde ich vor der Untersuchung der ‚kontextuellen Hinweise‘ (2.4.3—2.4.6) die Suche nach ‚Indizien des Metaphorischen‘ im Rahmen der Einzelerzählung (2.4.2) soweit wie möglich vorantreiben.

2.4.2. Wenn überhaupt, dann sind die Merkmale des Metaphorischen, wie sie eine einzelne Erzählung bietet, nirgendwo anders zu finden als im *Erzählgerüst* (im Sinne D. O. Vias), d. h. in der Herausforderung, die sich durch das Handlungsgefüge den Hauptpersonen darbietet, sowie in deren Antwort auf die *Krisensituation*. Die Untersuchung der dramatischen Struktur liefert eher als der rein formalistische Weg des Strukturalismus eine geeignete Basis zur Erkundung des *metaphorischen* Prozesses. Diese Basis ist die dramatische Struktur der Erzählung, d. h. das Handlungsgefüge. Das Handlungsgefüge (plot) stellt nicht wie die Formen und Kodes der Gefolgsleute Propps eine zugrundeliegende Struktur dar, welche die *erzählte* Geschichte als unwesentlich, d. h. als bloßes Epiphänomen der Kodes selbst erscheinen läßt; das Handlungsgefüge ist vielmehr selbst genau die Struktur der Erzählung. Die dramatische Struktur bildet das Dynamische der Erzählung und ist, so gesehen, diesem gleichartig. Wie J. Jeremias überzeugend dargelegt hat, ist das Reich Gottes, wenn von ihm gesagt wird, es sei *wie*, nicht wie der Mann, der . . . , die Frau, die . . . , die Perle, die . . . , sondern es ist wie das, was in der Geschichte *geschieht*. Mit dem Reich Gottes verhält es sich nicht wie mit *jemandem*, sondern wie *wenn*. Anders gesagt: Das Handlungsgefüge als solches ist der Träger des metaphorischen Prozesses. Oder genauer: Der metaphorische Prozeß nimmt seinen Ausgang von denjenigen Zügen des Erzählgerüsts, die dem Gleichnis den Stempel des Tragischen oder Komischen aufdrücken, der ‚Abwärts‘- oder ‚Aufwärts‘-Bewegung von der *Krise* zur *Lösung*. Aus diesem Grunde muß jede nur denkbare Existenzerhellung, für die später noch ein Wort einzulegen sein wird, in der dramatischen Struktur selbst verwurzelt sein. Es ist die dramatische Struktur, die zu

⁵⁰ J. D. Crossan, a. a. O., S. 13.

verstehen gibt, daß Existenz ‚verloren‘ oder ‚gewonnen‘ werden kann. Existenz, wie sie sich in ihrem Sosein darstellt, soll gemäß den Grundbewegungen des Erzählgerüsts neu beschrieben werden. Wenn dies zutrifft, dann ist eine Struktural-Analyse der Tiefenstruktur so lange als wertlos zu erachten, wie sie nicht zu einem besseren Verständnis der *Krise* auf der Oberflächenstruktur beiträgt. Noch einmal (vgl. oben Kp. 1): Der Weg zurück von der Tiefenstruktur zur Oberflächenstruktur ist für eine Hermeneutik der Gleichnisrede der einzig entscheidende Schritt.

Aber selbst wenn wir dem Rechnung tragen, bleibt die Frage, *was* uns dazu veranlaßt, ‚Handlungsgefüge‘, ‚Krise‘, ‚Herausforderung‘ und ‚Antwort‘ *innerhalb* der Erzählung als Phänomene zu betrachten, die auf ähnliche Strukturen menschlicher Erfahrung *außerhalb* der Erzählung verweisen.

J. D. Crossan meint, daß uns die Alltäglichkeit der Erzählung dazu führe⁵¹. Das Alltägliche müsse symbolischen Charakter haben, sonst sei das Erzählte ohne Pointe. Da wir in dem Erzählten aber eine Pointe vermuteten — vielleicht, weil wir die Mahnung vernehmen: „Wer Ohren hat zu hören, der höre!“ —, hielten wir Ausschau nach einer sinnvollen Auslegung.

Daran ist sicher sehr viel Wahres. Die Gattung der Gleichnisrede präsentiert sich in der Tat als ein Fall von Understatement (unscheinbare Rede — tiefgreifender Sinn), oder besser: von Ironie. Das Gleichnis legt eine metaphorische Auslegung nahe, gerade *weil* es schlicht und trivial zu sein vorgibt.

Aber noch einmal: Woher wissen wir, daß jemand ironisch redet, wenn er selbst keinerlei Anhaltspunkte für seine Doppelzüngigkeit gibt?

Ich möchte eine andere Hypothese in Erwägung ziehen, die der von Crossan nicht eigentlich widerspricht, sondern sie eher ergänzt. (Leider kann ich sie hier nicht ausführlich darlegen, da dies eine Interpretation des Symbols ‚Reich Gottes‘ erforderte, das die verschiedensten Redearten — lehrhafte, weisheitliche, gleichnishafte — miteinander verbindet.) Meine Vermutung ist, daß der Zug, der uns dazu veranlaßt, die narrativen Strukturen zu *überschreiten*, kein anderer ist als derjenige,

⁵¹ Vgl. a. a. O., S. 21 f. [Anm. d. Übers.].

der das Gleichnis als eine ‚religiöse‘ Form ‚poetischer‘ Rede *klassifiziert*. Dieser Zug ist nach meinem Dafürhalten das Element der Extravaganz, das, indem es das ‚Außergewöhnliche‘ mit dem ‚Gewöhnlichen‘ zusammenbringt, die ‚Seltsamkeit‘ (oddness) der Erzählung ausmacht.

Könnte man nicht sagen, daß durch diese Dimension des Extravaganzen die *Offenheit* des metaphorischen Prozesses von der *Geschlossenheit* der Erzählform entbunden wird?

Auf diesem Kontrast von *Offenheit* und *Geschlossenheit* möchte ich insistieren.

Das erste, was hier zu sagen wäre, ist eng mit der Frage des Verhaltens einer literarischen Gattung auf der *Werk*-ebene der Rede verbunden (vgl. Kp. 1). Die literarische Gattung, so sagten wir, gewährt Distanz, Autonomie und Form. Demgegenüber ‚öffnet‘ der metaphorische Prozeß die Rede nach außen hin, nämlich in die unendliche Weite sowohl des Lebens als auch der Interpretation (Kp. 3). Die gleichnishafte Botschaft geht aus von dieser *Spannung* zwischen einer Form, die sie umschreibt, und einem Prozeß, der die Grenzen der Erzählung überschreitet und auf ein ‚Anderes‘, ein ‚Drüben‘ hinweist.

Dieser Gegensatz von Geschlossenheit und Offenheit begründet nun eine Art Paradoxie, die teilweise durch jenes spezifische Moment, das wir die Extravaganz der Erzählung nannten, erklärt wird; denn die Präsenz des Außergewöhnlichen innerhalb des Gewöhnlichen zieht eine Unbeständigkeit, ja Widersprüchlichkeit der Struktur nach sich. In der Spannung zwischen narrativer Form und metaphorischem Prozeß tendiert die besondere narrative Inkonsistenz dazu, das narrative Muster aufzubrechen und den Übergang vom ‚inneren‘ Sinn zur ‚äußeren‘ Referenz zuwege zu bringen.

Man mag über die Zuverlässigkeit dieser Vermutung streiten (es ist nicht mehr als eine Vermutung) — bereitwillig konzedere ich, daß diese Extravaganz gar nicht zu identifizieren wäre, wenn ihr nicht von seiten anderer Logienarten und zumal durch das Symbol des ‚Reiches Gottes‘, das diese mit einem gemeinsamen Horizont ausstattet, Unterstützung widerführe. Gleichwohl dürfte es nicht gänzlich nutzlos sein, das narrative Muster der Gleichnisse vorübergehend als unbeständig anzusehen, als eine zwischen die Pole des ‚Geschlossenen‘ und des ‚Offenen‘ eingespinnnte Form. Und es sollte einer Überlegung wert sein, die Dimension der Extravaganz als eine Art narrativer Ungehörigkeit (bzw. Unge-

reimtheit oder Beziehungslosigkeit) ins Auge zu fassen, die uns (wie M. Heidegger sagen könnte) einen ‚Wink‘ in Richtung auf eine metaphorische Interpretation gibt — gleichsam als ein Echo auf die Mahnung: „Wer Ohren hat zu hören, der höre!“

2.4.3. [...] Wenn es also innere Anhaltspunkte für ein metaphorisches Verständnis der Gleichnisse gibt, so sind diese doch viel zu unbeständig und vage, um auf der Basis eines *einzelnen* Gleichnisses identifiziert zu werden. Die Vermutung liegt nahe, daß Gleichnisse dann und nur dann einen Sinn abgeben, wenn man sie zusammennimmt. Das isolierte Gleichnis ist ein Kunstprodukt der historisch-kritischen Methode. Gleichnisse bilden eine Sammlung, ein ‚Korpus‘, das erst in seiner Ganzheit umfassende Bedeutung gewinnt. Zweifellos sind uns nicht alle Gleichnisse Jesu aufbewahrt worden, aber die von der Alten Kirche getroffene Auswahl scheint doch ausreichend, um ein gemeinsames Sinn-Muster aufscheinen zu lassen.

J. D. Crossan hat von daher zu Recht die vollständige Sammlung der Gleichnisse als ein sprachliches Feld beansprucht, das s. E. auf eine (der Ontologie M. Heideggers entlehnte) temporale Sequenz von Ankunft, Verkehrung und Handlung beziehbar ist⁵².

Nur eine Bemerkung möchte ich anfügen. Sie ist durch meine Ausführungen über den Begriff des metaphorischen *Geflechts* angeregt: Die Gleichnisse bilden nicht in demselben Sinn eine Gruppe, wie es bei den von V. Propp untersuchten russischen Volksmärchen der Fall ist. Während sich diese auf eine und nur eine Grunderzählung zurückführen lassen, finden wir bei den Gleichnissen eine dynamische Beziehung von Konvergenz und Divergenz. Man sollte eher von Büscheln als von einem *System* sprechen. Damit ist gemeint, daß nicht nur innerhalb eines Gleichnisses (zwischen Erzähltem und Metaphorischem), sondern auch zwischen einzelnen Gleichnissen eine Spannung besteht. Sie sagen nicht alle dasselbe. Das Netzwerk ihrer *gegenseitigen Erhellung* (intersignifications) ist eine bedeutende Quelle der nichtwörtlichen Auslegung.

Wenn wir dieser Spur konsequent folgen, gelangen wir zu einer Hermeneutik *der* Gleichnisse — nicht nur *eines* Gleichnisses. Eines der

⁵² Vgl. die Kapitelüberschriften bei J. D. Crossan, a. a. O., S. 37 ff. 53 ff. 79 ff. [Anm. d. Übers.]

Hauptindizien für eine metaphorische Interpretation ist dann die Spannung zwischen verschiedenen Mustern von Krise und Antwort. Einige Gleichnisse sprechen von einem ‚Schatz‘, der nichts *dazutut*, um gefunden zu werden; einige reden von ‚Saaten‘, die nach Art der Natur [von selbst] wachsen, und andere von ‚Schafen‘, die nicht weniger passiv sind. Wiederum andere sprechen von ‚Pächtern‘ und ‚Knechten‘, die auf bezeichnende Weise initiativ werden, und eins spricht sogar von einem ‚Sohn‘, der *das* Paradigma von *Umkehr* abgibt. Wie viele gute — und schlechte! — Theologien sind potentiell im ganzen Netzwerk der sich gegenseitig bestätigenden und in Frage stellenden Gleichnisse angelegt — und verworfen!

2.4.4. Von den vorausgegangenen Erwägungen her legt sich eine weitere Hypothese nahe: Wir haben nicht nur das ‚Korpus‘ der Gleichnisse, sondern auch das Korpus der ‚Sprüche‘, die Jesus von den Synoptikern zugewiesen werden, als Ganzheit in Betracht zu ziehen. Wie N. Perrin geltend macht, weisen die eschatologischen, die weisheitlichen und die gleichnishaften Logien Jesu übereinstimmend in dieselbe Richtung⁵³. Das Symbol des ‚Reiches Gottes‘ (auf das ich später noch einmal gesondert zurückkommen werde) gibt den gemeinsamen Horizont dieser drei Redarten ab. Diese Feststellung ist von größter Bedeutung. Sie impliziert die *Übersetzungsmöglichkeit* der einen Redesorte in die andere, ein Sachverhalt, der den Hörer, sobald er ihn wahrnimmt, den Versuch aufgeben läßt, sich auf das wörtliche Verständnis festzulegen. Augen und Ohren werden geöffnet. Der Austauschbarkeit von weisheitlichen und gleichnishaften Sprüchen kommt dabei eine besondere Bedeutung zu. Die weisheitlichen Sprüche geben ihre eigene Ironie, ihr paradoxes und hyperbolisches Gepräge (texture), ihre Kunst, den Hörer zu verwirren, an die gleichnishafte Rede weiter. Ich neige zu der Behauptung, daß eine Erzählung dann als Gleichnis verstanden werden darf, wenn sie sich zugleich in einen weisheitlichen oder eschatologischen Spruch umwandeln läßt. Die Äquivalenz zwischen Gleichnis, eschatologischer Verkündigung und Weisheitswort verhilft dazu,

⁵³ Vgl. N. Perrin, *The New Testament. An Introduction*, New York 1974, S. 277—303 [vgl. auch Ders., *Jesus and the Language of the Kingdom. Symbol and Metaphor in New Testament Interpretation*, Philadelphia 1976, S. 40 ff.]

die narrativen Strukturen aufzubrechen. Sie sprengt die Geschlossenheit der Struktur, was zur Folge hat, daß die narrative Struktur in den Hintergrund zurückweicht, der metaphorische Prozeß hingegen in den Vordergrund drängt. Ohne jenen Austausch der verschiedenen Redesorten wäre diese Prioritätsverlagerung zwischen *Struktur* und *Prozeß* nicht möglich, da es ja darum geht, daß die Aufmerksamkeit genau in dem Augenblick über die Erzählung hinausgelenkt werden soll, in dem sie vom Erzählgerüst selbst gefesselt ist. Innerhalb und außerhalb der Form zu denken, ist durch die Anziehungskraft ermöglicht, die eine Art der Rede auf die andere ausübt.

2.4.5. Wenn wir den kontextuellen Hintergrund der Gleichnisse noch etwas weiträumiger fassen, legt sich folgende Hypothese nahe: Der Prozeß wechselseitiger Erhellung, der sich zwischen einzelnen Gleichnissen innerhalb eines deutlich abgehobenen Korpus, dann zwischen diesem Korpus und den anderen ‚Logien‘ Jesu entwickelt, muß noch einen Schritt weiter verfolgt werden, nämlich bis zum Wechselspiel gegenseitiger Erhellung, das sich zwischen der ‚Verkündigung‘ als solcher (dem Korpus des gesamten Redestoffes) und dem ‚Verhalten‘ Jesu vollzieht. Damit tragen wir einer wichtigen Erkenntnis von J. Jeremias Rechnung, daß nämlich einige, wenn nicht sogar die meisten Gleichnisse Jesu Apologien und Rechtfertigungen seines eigenen Umgangs mit Zöllnern, Prostituierten und Pharisäern sind. Man wird einwenden, daß wir damit auf eine an den Bedingungen vom ‚Sitz im Leben‘ orientierte ‚historische‘ oder ‚biographische‘ Interpretation zurückfallen. Dieser Unterstellung ist indessen entschieden zu widersprechen. Das Verhalten Jesu — wie es uns *durch die Texte bedeutet wird* — ist uns keineswegs weniger zugänglich als die Gleichnisse und anderen Sprüche Jesu. Der Prozeß ‚wechselseitiger Erhellung‘ bleibt selbst in den Grenzen des ‚Textlichen‘ aufbehalten: Er legt einen Text *durch* einen anderen Text *innerhalb* eines größeren Textkomplexes aus.

Unter dieser Voraussetzung brauchen wir auch keine Bedenken zu haben, unter die Rubrik des ‚Verhaltens‘ nicht nur die *gewöhnlichen* Taten Jesu (die de facto genauso extravagant, hyperbolisch und ironisch sind wie seine Worte und darum in derselben Weise das Außergewöhnliche im Gewöhnlichen präsentieren wie die in Gleichnissen erzählten Geschichten), sondern auch seine *Wunder* zu zählen. Wunder freilich

sind Geschichten, die als wahr, Gleichnisse hingegen Geschichten, die als frei erfunden ausgegeben werden. Aber was sie *bedeuten*, ist dasselbe: Der Gang des gewohnten Lebens wird unterbrochen; das Überraschende bricht auf; das Unerwartete tritt ein; die Hörer sind gefragt und aufgefordert, dem Undenkbaren nachzudenken. Wenn wir die beiden unterschiedlichen Ansprüche im Blick auf die Beziehung zur faktischen Wirklichkeit ausklammern und uns auf die ‚Bedeutung‘ der Sprüche sowie der gewöhnlichen und der wunderhaften Taten konzentrieren, könnte man dann nicht sagen, daß die Gleichnisse die Aufmerksamkeit auf die ‚wunderbare‘ Dimension der *Zeit* lenken, wie umgekehrt den Wundergeschichten aus der Predigt eine ‚gleichnishafte‘ Dimension zuwächst? Nicht zufällig werden im Johannesevangelium die Wunder Semeia (Zeichen) genannt, und nicht umsonst läßt sich den ‚Saatgleichnissen‘ ein Hinweis auf die wunderbare Gabe der Ernte entnehmen:

Noch anderes fiel auf den guten Boden und brachte Frucht, indem es aufging und wuchs; und eins trug dreißigfältig und eins sechzigfältig und eins hundertfältig (Mk 4, 8; Lk 8, 8; Mt 13, 8).

2.4.6. Schritt für Schritt sind wir somit an einen Punkt gelangt, an dem die Frage nach der Funktion des Evangeliums (als eines literarischen Rahmens) für das Verständnis der Gleichnisse unausweichlich wird. Ich stelle diese Frage in *hermeneutischer*, nicht in *historischer* Hinsicht.

Selbst wenn der vorliegende Text des Evangeliums das abschließende Ergebnis eines redaktionellen Prozesses ist (und ich nehme an, daß die historisch-kritische Textauslegung von dieser Prämisse ausgeht), so bleibt die Frage, ob die *Einfügung* eines Gleichnisses in den größeren Evangelienrahmen etwas für seine *Bedeutung* als Gleichnis beiträgt. Noch einmal: Es handelt sich nicht um ein historisches Problem, sondern um ein Problem der Textbedeutung. Darum nenne ich es ein hermeneutisches Problem.

2.4.6.1. Das Problem hat verschiedene Seiten. Zunächst und vor allem liefert die Form des Evangeliums den gemeinsamen und abgegrenzten ‚Ort‘ der Intersignifikation für die verschiedenen in Betracht kommenden Redesorten und für die Bedeutungs-Konvergenz zwischen ‚Taten‘ und ‚Sprüchen‘.

2.4.6.2. Zweitens sind im Evangelium, sofern es sich selbst als eine Erzählung darstellt (mit N. Perrin nehme ich freilich an, daß es darüber hinaus auch noch mehr und anderes ist), Erzählungen in einer Erzählung enthalten. Hier bringen die Strukturalisten einen wesentlichen Gesichtspunkt bei: Die Gleichnisse begegnen als in einen Text eingefügte *Zitate*, d. h., der Sprecher, der das Gleichnis erzählt, ist gleichzeitig der ‚Held‘ der alles umschließenden Erzählung. Dadurch ist das Gleichnis seinem Erzähler als demjenigen *zugeschrieben*, von dem in der Erzählung zweiter Ordnung (die eigentlich die ‚erste‘ Erzählung ist) geredet wird. Diese Identifizierung des Sprechers, die uns von den Gleichnissen als den Gleichnissen *Jesu* zu sprechen erlaubt, bildet darum den Schnittpunkt zweier Bewegungen. Einerseits ist die Einzigartigkeit des Sprechers durch die Einzigartigkeit seiner Sicht der Wirklichkeit gekennzeichnet. Eine einzigartige Welt-Sicht aber impliziert einen zweifachen Verweisungsbezug, einen *Vorverweis* auf die Seinsweise, die sie vor dem Text eröffnet, und einen *Rückverweis* auf den Sprecher, der sich selbst in einem indirekten Bekenntnis kundgibt. Um dasselbe in der Terminologie des oben behandelten Strukturalismus auszudrücken: Der Sprecher ist derjenige, der die Erzählung in der narrativen Kommunikation ‚darbietet‘. Aber dieser Rückverweis des Gleichnisses auf den ‚Sender‘ (donor) der Erzählung erlaubt uns keine weitere Schlußfolgerung als die, daß uns hier ein einzigartiger Sprecher mittels einer metaphorischen Erzählung eine einzigartige Seinsweise erschließt. Erst die Verbindung zwischen dem ‚Helden‘ des Evangeliums als einer Erzählung und dem ‚Sender‘ des als ein Zitat innerhalb des Evangeliums begegnenden Gleichnisses gestattet uns, den Sprecher des Gleichnisses zu identifizieren, ihn ‚Jesus‘ zu *nennen*. Der Ausdruck ‚Gleichnis Jesu‘ verdankt sich dieser wechselseitigen Erhellung von Gleichnis und Evangelium.

2.4.6.3. Eine bedeutende Folgeerscheinung dieses Intersignifikationsprozesses ist die, daß der ganze Komplex von ‚Sprüchen‘ und (gewöhnlichen, außergewöhnlichen, wunderhaften) ‚Taten‘ mittels der Evangelienform mit dem Herzstück des Evangeliums, der *Passionsgeschichte*, verknüpft ist. Dieser im Spielraum wechselseitiger Erhellung angelegten Nähe zwischen der gesamten Verkündigung und dem gesamten Verhalten (wie sie nach Art der Erzählung wechselseitig aufeinander bezogen sind) *sowie* der Passionsgeschichte kommt eine ganz er-

hebliche Bedeutung zu. Es ist nicht nur eine Nähe der Nebeneinanderfügung, der Kontiguität, sondern auch der wechselseitigen Interpretation, der symbolischen Interferenz. Ich bin davon überzeugt, daß die allegorische Auslegung, die von den meisten der neueren Exegeten für das Gleichnis *als solches* energisch negiert wird, ganz zwangsläufig aus diesem symbolischen Wechselspiel zwischen der Passionsgeschichte und den Gleichnissen erwächst. Von nun an sind die Gleichnisse nicht nur ‚Gleichnisse Jesu‘, sondern Gleichnisse des ‚Gekreuzigten‘. Der ‚Held‘ der Evangeliumserzählung, der gleichzeitig ‚Sender‘ der Gleichnisse als Erzählungen ‚zweiter‘ Ordnung ist, wird mehr und mehr zum indirekten Bezugspunkt des Gleichnisses als Metapher. J. D. Crossan bemerkt zu Recht, die Evangelien*redaktion* habe eine Verlagerung der Intentionalität mit sich gebracht: „Jesus verkündigte Gott *in* Gleichnissen, doch die Alte Kirche verkündigte Jesus als das Gleichnis Gottes.“⁵⁴ Diese ‚Neubestimmung der Intentionalität‘, so hat es den Anschein, ist genau in jenem Akt der *Komposition* begründet, der zur Redaktion des ersten Evangeliums führte. Sobald das Kerygma von Jesus als dem ‚Gekreuzigten‘ mit den Erzählungen seiner ‚Taten‘ und ‚Worte‘ verflochten wird, eröffnet sich durch die Etablierung eines ‚Raumes‘ wechselseitiger Erhellung (wie ich es nenne) eine ganz *bestimmte Möglichkeit* der Interpretation, nämlich die Möglichkeit, das Kerygma von Jesus als dem ‚Gleichnis Gottes‘ *in* Jesu Gleichnisverkündigung von Gott hineinzulesen. Diese Möglichkeit völlig außer acht zu lassen, wäre gleichbedeutend mit der Forderung, die Gleichnisse vom Evangelium zu trennen. Wir erhielten dann ein bloßes ‚Kunstprodukt‘ der historischen Kritik, das im Zuge seiner ‚Bereinigung‘ [von den Spuren des Evangeliums] auch zur Bedeutungslosigkeit degenerieren müßte. Dieses Paradox muß in aller Strenge zur Geltung gebracht werden: Die Einsetzung des Gleichnisses in die Textform des Evangeliums ist zugleich ein Moment seiner Bedeutung für uns, die wir den Text von der Kirche empfangen haben, *und* Beginn seiner Fehldeutung. So haben wir die Gleichnisse ebensosehr *mit Hilfe von* und im *Widerspruch zu* Verdrehungen zu interpretieren, die durch diesen grundlegenden Kontext hervorgebracht wurden. Keineswegs aber können wir uns dieses paradoxen Sachverhalts entledigen, indem wir einfach den durch die Evangelienform gege-

⁵⁴ A. a. O., S. XIV.

benen Kontext ausklammern. Die *Spannung* zwischen der Form des Gleichnisses und der Form des Evangeliums ist unerlässlicher Bestandteil der Bedeutung des Gleichnisses als Erzählung und Metapher.

3. Die Besonderheit der religiösen Sprache

3.0.1. Dieses letzte Kapitel ist der Besonderheit religiöser Sprache gewidmet. Ich gehe nunmehr von den Ergebnissen der bisherigen Untersuchung aus, die sich prinzipiell mit der Funktionsweise der Rede in Gleichnisform befaßt hat. Unsere Überlegungen könnten den Eindruck erweckt haben, daß die religiöse Sprache eine Spielart dichterischer Rede sei, und diesen Eindruck möchte ich auch bis zu einem gewissen Grade gelten lassen, nämlich unter der Bedingung, daß man ‚poetisch‘ nicht mit ‚ästhetisch‘ verwechselt und daß die Reichweite der poetischen Funktion in der von mir beschriebenen Weise in Rechnung gestellt wird, nämlich als Vermögen, die Neubeschreibung der Wirklichkeit jener Kraft korrespondieren zu lassen, welche die Fiktionen der Einbildungskraft zur Sprache bringt. Wird die poetische Funktion der Rede so verstanden, dann ist die religiöse Sprache der Gleichnisse ein Fall dichterischer Sprache. Gleichwohl zeigt sich der besondere Charakter religiöser Sprache gerade auf der Basis des Poetischen, und zwar insofern, als die poetische Funktion in einem gegenläufigen Sinn als das Medium oder *Organum* der religiösen Sprache erscheinen kann.

3.0.2. Zunächst werde ich aufzeigen, inwiefern in religiöser Sprache das Poetische durch verschiedene Verfahren wie Intensivierung, Überschreitung und Grenzannäherung *modifiziert* und — um einen Ausdruck I. T. Ramseys⁵⁵ aufzunehmen — in eine ‚sonderbare‘ Sprache verwandelt wird. Diese diversen sprachlichen Verfahren werde ich unter dem allgemeinen Titel der ‚Grenzausdrücke‘ erörtern. Dabei soll nachgewiesen werden, daß diese ‚Grenzausdrücke‘ bereits das enthalten, was Ramsey terminologisch als ‚qualifier‘ faßt, dem begrifflich hochentwickelten Niveau theologischer Rede zuordnet und in den

⁵⁵ Vgl. I. T. Ramsey, *Religious Language*, New York 1957, dazu s. u. S. 329 ff. [Anm. d. Übers.].

verschiedensten Ausdrücken am Werke sieht. S. E. gewinnt religiöse Sprache durch dieses qualifizierende Moment den Charakter eines ‚Modells‘, das die Gesamtheit menschlicher Erfahrung anspricht.

3.0.3. Diese Beziehung zwischen ‚Modell‘ und ‚qualifier‘ wird dann zu einer Untersuchung überleiten, die der Frage nachgehen soll, wie die Relation von Fiktion und Neubeschreibung auf der Ebene der eigentlich religiösen Sprache ‚funktioniert‘. Ich werde zeigen, daß die Grenzausdrücke religiöser Sprache in ihrer Neubeschreibungsfunktion dem korrelieren, was man entsprechend *Grenz-Erfahrungen* nennen kann. Es gilt zu zeigen, daß eben diese Grenzerfahrungen, wie sie durch Grenzausdrücke religiöser Sprache neu beschrieben werden, den dieser Sprache eigenen Bezugspunkt bilden. [...]

3.1. Grenzausdrücke in religiöser Rede

Im vorangegangenen Kapitel haben wir nur eine Form religiöser Sprache behandelt: das Gleichnis. Diese Beschränkung auf das Gleichnis könnte die Vermutung nahelegen, religiöse Sprache habe rein metaphorischen Charakter. Jetzt soll gezeigt werden, daß nicht so sehr die metaphorische Funktion als solche religiöse Sprache konstituiert, sondern eher eine bestimmte Intensivierung der metaphorischen Funktion, die wir auch in anderen, nichtmetaphorischen Redetypen finden — wie etwa in den Verkündigungsaussagen, besonders den eschatologisch geprägten Sprüchen der synoptischen Tradition, und in der Weisheitsrede. Diese Formen als solche machen noch nicht religiöse Rede aus, wohl aber das, was ich vorläufig als ‚Überschreitung‘ bezeichne und wodurch jene Formen der Rede über ihre unmittelbare Bedeutung hinaus auf das Ganz Andere weisen.

Wenn wir die Gleichnisse von den anderen Redeformen separieren, könnte dieses Phänomen der Überschreitung leicht übersehen werden. Wir haben uns im vorhergehenden Kapitel auf die Erfassung der vielschichtigen Verbindung zwischen narrativer Form und deren metaphorischer Funktion beschränkt. Von der Funktion des Gleichnisses als eines Grenzausdrucks war dort nicht die Rede. Aber die Tatsache, daß die Gleichnisse vom ‚Reich Gottes‘ handeln, sollte uns hellhörig machen,

daß da noch etwas mehr in Erwägung zu ziehen ist. Besonders der Hinweis auf einen letzten Verweisungsbezug sollte dazu veranlassen, vor jeder voreiligen existentialen Interpretation auf der Hut zu sein, die oft zu schnell mit einer der Aussage des Gleichnisses korrespondierenden moralischen Applikation bei der Hand ist. Derartige Deutungen, zumal nach Art eines durch K. Barth und auch R. Bultmann beeinflussten protestantischen Denkens, sind uns nicht unbekannt. Es gehe um die Frage einer Entscheidung in einer ‚Krisen‘-Situation, betont man, wie sie die dramatische Form des Gleichnisses zu erkennen gibt und wie sie die Personen im Gleichnis für sich selbst im Blick auf die in der Erzählung beschriebene Krisensituation zu treffen (oder auch nicht zu treffen) wußten. Aber um welche Art von Krisensituation soll es sich handeln? Und in welchem Verhältnis steht diese Krisis zu der Rede vom ‚Reich Gottes‘? Was besagt die Formel: „Das Reich der Himmel ist vergleichbar mit . . .“? Wir haben gesehen, daß sich der semantische und lexikalische Gebrauch des Ausdrucks „vergleichbar mit . . .“ nicht auf die im Gleichnis handelnde Person, sondern auf die Handlungsfolge als solche bezieht, in welche die Hauptperson verstrickt ist. Die Frage bleibt: Inwiefern stellt das ‚Reich Gottes‘ den Bezugspunkt des Gleichnisses dar? Ohne die Gleichnisse in ihrem Verhältnis zu anderen Arten der Rede, in denen das Reich Gottes ebenfalls als Konvergenzpunkt erscheint, in Betracht zu ziehen, wird man hier nicht weiterkommen. Ich schlage vor, die Wendung ‚Reich Gottes‘ als Grenzausdruck zu bezeichnen, kraft dessen die verschiedenen in religiöser Sprache beanspruchten Redeformen ‚modifiziert‘ werden und eben deshalb in einem letzten Punkt zusammenlaufen, der zu ihrem gemeinsamen Ort der Begegnung mit dem Unendlichen wird.

3.1.1. Die verkündigenden Sprüche

Der am besten geeignete Modus procedendi ist nach meinem Dafürhalten, wenn wir die Gleichnisse vorübergehend vernachlässigen und uns den beiden anderen Arten der Rede zuwenden; denn diese werden uns viel eindrücklicher die Explosion einer Redeform unter dem ‚Druck‘ von Grenzausdrücken vor Augen führen. Ich thematisiere zunächst die *verkündigenden Sprüche*. Wenn es zutrifft, daß die Verkün-

digung Jesu im wesentlichen eine eschatologische war, dann kommt die Besonderheit religiöser Sprache hier am klarsten zum Ausdruck. Wir nehmen uns vier Sätze vor, die N. Perrin⁵⁶ für authentische Jesusworte hält:

Die Zeit ist erfüllt und das Reich Gottes ist genah; tut Buße und glaubt an das Evangelium (Mk 1, 15).

Wenn ich dagegen durch den Finger Gottes die Dämonen austreibe, so ist ja das Reich Gottes zu euch gekommen (Lk 11, 20).

Das Reich Gottes kommt nicht so, daß man es beobachten könnte. Man wird auch nicht sagen: Siehe, hier! oder: dort! Denn siehe, das Reich Gottes ist in eurer Mitte (Lk 17, 20b—21).

Aber von den Tagen Johannes des Täufers an bis jetzt wird das Reich der Himmel mit Gewalt erstrebt, und gewaltsam Ringende reißen es an sich (Mt 11, 12).

Bedeutsam an diesen Sprüchen ist nicht so sehr die apokalyptische Form der Rede. Diese ist genauso traditionell wie der *maschal* hinsichtlich der Gleichnisse. Entscheidend ist vielmehr, daß diese Form durch ihren neuen Gebrauch zugleich rezipiert, überschritten und aufgehoben wird. Man kann sagen, daß die apokalyptische Form hier dieselbe Rolle spielt wie die Erzählform im Gleichnis. Auch hier gibt die apokalyptische Art der Verkündigung ein wörtliches Gepräge vor, das auf ganz ähnliche Weise wie die Form der Gleichnisgeschichten überschritten wird. Man kann den apokalyptischen Symbolismus in der Tat wörtlich verstehen: Soll man ihn zeitlich deuten, nach chronologischen Abläufen und in gespannter Erwartung des Termins, an dem das alles eintreffen wird? Wird es am Ende der Tage sein, oder jetzt, oder noch nicht? Ich muß gestehen, daß die von so bekannten Exegeten wie A. Schweitzer (konsequente Eschatologie), C. H. Dodd (realized eschatology) und J. Jeremias (sich realisierende Eschatologie) gebotenen Lösungsversuche allesamt dem wörtlichen Zeitschema verhaftet bleiben. Solchen Interpretationen scheint die Art, wie der Mythos durch die ihm eigene

⁵⁶ Vgl. The New Testament, S. 288 ff.; Ders., Jesus and the Language of the Kingdom, S. 42 ff. (s. o. Anm. 53) [Anm. d. Übers.].

Form der Rede Grundsymbole ins Werk setzt, Vorschub zu leisten. Wie ich in meinem Buch *Symbolik des Bösen*⁵⁷ gezeigt habe, leben die Ursymbole nur in Gestalt von Symbolen zweiter Ordnung, durch die Personen, Ereignisse, dramatisches Geschehen etc. ins Spiel gebracht werden. Allein, die Wirksamkeit des Mythos ist zweideutig: Einerseits darauf abgezwackt, die symbolische Funktion zu wahren, um sie irgendwie auf einer vorbegrifflichen Ebene wirksam zu halten, tendiert sie andererseits dahin, die Fortpflanzung des ‚Wurzel‘-Symbols durch Einkleidung in ein historisches Gewand zu kanalisieren und in gewisser Hinsicht aufzufangen, um so die Manifestation dessen zu bremsen, was Ph. Wheelwright⁵⁸ die ‚angestammte Lebenskraft‘ des Symbols genannt hat.

Das ist der Grund, warum die mythische Form Interpretationen zu begünstigen und zu rechtfertigen scheint, die den Bedingungen eines ‚Steno-Systems‘ unterliegen. Und hier haben wir in der Tat die Funktionsweise der apokalyptischen Rede vor uns: Sie bringt die großen Symbole des Herrn, des Königtums und der Macht auf den Plan, Symbole, in denen — mit N. Perrin gesprochen — die „königliche Handlungsweise“⁵⁹ Gottes zum Ausdruck kommt. Sie bevorzugt ebenso das Symbol der Erlösung, das nach Perrin vielleicht sogar noch reicher ist als alle Symbole des Königlichen zusammengenommen. Aber diese Symbole spielen in einer mythischen Zeit, die, wenn auch nicht mit der Zeit des Ursprungs im Sinne von M. Eliade identisch, doch als Gegenstück zur Endzeit erscheint; d. h., sie spielen in einer mythischen Zeit, in der das Symbolische alle seine temporalen Möglichkeiten ausschöpft, um sie [die temporalen Möglichkeiten] in Bildern, die das im Mythos kundgegebene Urzeitliche objektivieren, zugleich zu verbergen.

Wie stellt sich nun die Sache bei Jesus dar? Auch er versteht (im zweiten der oben aufgeführten Texte) seine Exorzismen vor dem Hintergrund der ägyptischen Plagen; aber er projiziert deren Bedeutung in

⁵⁷ P. Ricoeur, *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II*, Freiburg/München 1971 [Anm. d. Übers.].

⁵⁸ Vgl. Ph. Wheelwright, *Metaphor and Reality*, Bloomington 1962 [Anm. d. Übers.].

⁵⁹ *Jesus and the Language of the Kingdom* (s. o. Anm. 53), S. 53 [Anm. d. Übers.].

eine Zeitlichkeit, die sich rein chronologischen Alternativen entzieht (das Reich Gottes ist ‚nahe herbeigekommen‘). Der neue Exodus, auf den die Wiederbelebung des im Mythos vom Auszug enthaltenen Symbols hinzielt, ist ein Symbol, das auf doppelte Weise wirksam wird: Es wirkt *im* Mythos, sofern es die Lebenskraft für die betreffenden Menschen darstellt, wie auch *gegen* den Mythos, sofern es seine wörtliche Deutung außer Kraft setzt. Der dritte oben zitierte Text pointiert deutlich die Weigerung Jesu, die Zeit zu berechnen, d. h. das Symbol vom ‚kommenden Königreich‘ in Begriffen einer wörtlich verstandenen Zeitlichkeit zu interpretieren. Was im Zentrum des Textes zurückgewiesen wird, ist „die apokalyptische Praktik der ‚Ausschau nach Zeichen‘“ (N. Perrin)⁶⁰, will sagen, die Verkehrung des Mythos in Allegorie und die Fixierung der Symbole auf ‚Steno-Symbole‘. Wenn Jesus sagt: „Das Reich Gottes ist mitten unter euch“, dann konfrontiert er seine Hörer mit dem apokalyptischen Symbol in Form eines echten Spannungssymbols, das kräftig genug ist, eine ganze Reihe von Bedeutungen wachzurufen. Und gleichzeitig wird der Mythos vom Loskauf zu einem echten Mythos, mächtig genug, die Erfahrung einer die Existenz betreffenden Wirklichkeit zu vermitteln.

Genauso nimmt auch der vierte Text die den Mythen vom heiligen Krieg entlehnte Sprache in Brauch, um sie auf die tiefgreifend existentielle Bedeutung des Leidens anzuwenden, das Johannes dem Täufer, Jesus und seinen Jüngern widerfährt. In jenem Mythos spricht sich ihr eigenes Schicksal aus. Ich kann N. Perrin ohne weiteres zustimmen, wenn er in der Bitte des Herrn: „Dein Reich komme“ dieselbe existentielle Betroffenheit wahrzunehmen sucht⁶¹.

3.1.2. Weisheitssprüche

Der gewisse innere Umsturz, wie er sich bei den apokalyptischen Sprüchen vollzieht, wird vielleicht noch etwas klarer, wenn wir ein vergleichbares Phänomen heranziehen, das in den weisheitlichen Sprüchen wirksam ist. Es handelt sich um einen Zug, der von W. A. Beardslee her-

⁶⁰ A. a. O., S. 44 [Anm. d. Übers.].

⁶¹ A. a. O., S. 47f. [Anm. d. Übers.].

ausgestellt wurde und den N. Perrin dann unter Berücksichtigung dieser Vorarbeit in seiner eigenen Untersuchung thematisiert hat⁶². Ich möchte diesen charakteristischen Zug, den Beardslee als ‚Intensivierung‘ bezeichnet, mit dem soeben diskutierten, in den Verkündigungs-sprüchen begegnenden Phänomen der Überschreitung des überkommenen eschatologischen Rahmens in Beziehung setzen.

Als allgemeine Grundlage soll hier der Gesichtspunkt vorausgesetzt und in Rechnung gestellt werden, daß die Weisheitssprüche im Unterschied zur Verkündigungsrede nicht auf eine ungewöhnliche Zuspitzung der jüdischen Tradition hinauslaufen, sondern als „Brückenschlag zwischen der Sicht des Glaubens und der Optik menschlicher Erfahrung außerhalb des Glaubenszirkels“ (62) dienen. Das hier beanspruchte Existenzverständnis ist entweder das der spekulativen Weisheit, auf deren Linie sich einige der grundlegenden christologischen Kategorien wie ‚Logos‘ und ‚Weisheit Gottes‘ bewegen, oder das der praktischen Weisheit, der die weisheitlichen Sprüche Jesu zuzuordnen sind. Aber — und das ist der Zug, auf den es uns hier ankommt — die [weisheitliche] Redeform wird gleichzeitig rezipiert, überschritten und zerbrochen. In seiner gewöhnlichen Form „ist das Sprichwort eine Aussage, die einen besonderen Vorfall oder eine besondere Situation betrifft, eine alltägliche Folge von Erfahrungen, die sich u. U. wiederholen kann“ (65). Insofern weist das Proverbium eine gewisse Verwandtschaft mit dem Gleichnis auf. Ohne den Charakter einer ‚Erzählung‘ zu besitzen, impliziert es doch so etwas wie „eine Geschichte, etwas, das geschieht“ (65). Wir haben hier — freilich auf einem „prae-logischen“ Niveau (66) — die Anfänge einer Verallgemeinerung vor uns. Die Kunst der Verwendung dieser Redeform besteht darin, genau abzuwägen, welche kleine Geschichte für den betreffenden Fall passend erscheint. Und genau dieses Wechselspiel zwischen ‚Generalisierung‘ und ‚Konfrontation‘ wird in der weisheitlichen Rede Jesu durch den Vorgang der ‚Intensivierung‘ aufgebrochen. Darunter versteht Beardslee die Verwendung von *Paradoxie* und *Hyperbel*, durch welche der praktische Zweck des Sprichworts verkehrt wird.

Die *Paradoxie* beruht auf derjenigen Form von Intensivierung, die

⁶² Zum Folgenden vgl. W. A. Beardslee, *Uses of the Proverb in the Synoptic Gospels*, Interpretation 24, 1970, 61 ff.

uns als ‚Umkehrung des Geschicks‘ bekannt ist — z. B. in der antithetischen Formulierung von Sprichwörtern wie: „Wer sein Leben zu erhalten sucht, der wird es verlieren, und wer es verliert, der wird es (neu) gewinnen“ (Lk 17, 33; vgl. Mk 8, 35). Die Umkehrung ist hier derart zugespitzt, daß „die Phantasie mit einem Ruck ihrer Kraft beraubt wird, zwischen einer Situation und der anderen Kontinuität wahrzunehmen“ (67). Die Paradoxie liegt im Beieinander zweier entgegengesetzter Behauptungen. Einerseits torpediert sie die Voraussetzung, auf der die Verwendung weisheitlicher Rede beruht, nämlich „den Plan [des Menschen], aus der eigenen Existenz eine sich stetig entwickelnde Ganzheit zu machen“ (67). Wer kann der Weisheit, nach der man das Leben ‚verliert‘, um es gerade so zu ‚finden‘, einen zusammenhängenden Entwurf abgewinnen? Zum anderen behauptet sie, „daß auf diesem paradoxen Weg trotz allem Leben zuteil wird“ (68). Andernfalls hätten wir es mit der platten Negation (sei sie nun skeptischer oder ironischer Provenienz) von so etwas wie Existenzentwurf überhaupt zu tun.

Eine andere Form von Intensivierung ist die der *Hyperbel*: „Liebet eure Feinde, tut Gutes denen, die euch hassen“ (Lk 6, 27; vgl. Mt 5, 44). Wie die Paradoxie zielt die Hyperbel darauf ab, „den Hörer mit einem Ruck seiner Fähigkeit zu berauben, Kontinuität in sein Leben hineinzubringen“ (69). Aber während uns das Humoreske oder das Unbeschwertere in völlige Distanz zur Wirklichkeit zu bringen vermögen, führt uns die Hyperbel ins Zentrum der Existenz zurück. Die ‚Provokation‘ der Weisheit des Alltäglichen ist zugleich eine „Art zu leben“ (69). Das Phänomen der Intensivierung in Paradoxie und Hyperbel wird sich weiter unten bei dem Versuch, Gleichnisse als Gedichte des Glaubens zu deuten, als entscheidender hermeneutischer Schlüssel erweisen.

Für die Verwandlung weltlicher Existenz, auf die R. W. Funk die Gleichnisse bezogen sieht⁶³, sorgt im Weisheitswort eine befremdliche Strategie, die ich mit der Formel *Neuorientierung durch Desorientierung* bezeichnen will. Das Gleichnis geht den Umweg der Fiktion, das Sprichwort den der unmöglichen Möglichkeit. Aber beide setzen ein Feld allgemeiner Erfahrungen voraus, „eine Basis zur Annahme der

⁶³ Vgl. R. W. Funk, *Language, Hermeneutic, and Word of God*, New York 1966, S. 195.

Herausforderung“ (71), und somit ein ‚Feld von Intensivierungen‘, an dem bereits die traditionelle Weisheit orientiert war.

Vielleicht sind wir gehalten, das hier zum Weisheitswort Gesagte auch für das Gleichnis geltend zu machen: Es bahnt weder einen Weg, der es praktikabel erscheinen ließe, das unmögliche Existenzmodell in den Lauf des Lebens rückzuübersetzen, noch einen solchen, der es zuließe, diesen jähen Bruch in einer irgendwie auf Einheit bedachten Sicht der Dinge unterzubringen.

3.1.3. Extravaganz in den Gleichnissen

Mit den Mitteln der Interpretation versehen, wie wir sie soeben an den verkündigenden und weisheitlichen Sprüchen erprobt haben, möchte ich nunmehr auf die Gleichnisse zurückkommen. Dieses Vorgehen bedeutet nicht, die *Ex-egese* einer *Eis-egese* zu opfern. Das Phänomen, das ich als Grenzausdruck bezeichne und das in der Extravaganz der Gleichnisse begründet ist, soll in die Texte nicht ‚hineingelesen‘, sondern aus diesen ‚herausgelesen‘ werden.

Nicht die von N. Perrin hervorgehobene Bipolarität zwischen ‚Predigt‘ (Verkündigung) und ‚Lehre‘ (Paränese)⁶⁴ ist hier von Bedeutung, sondern die Ähnlichkeit eines ‚An-die-Grenze-Gehens‘, das in beiden Fällen wirksam ist.

3.1.3.1. C. H. Dodd und J. Jeremias verdanken wir die Rückbesinnung auf die eschatologische Basis der Gleichnisse. Von beiden wurde überdies die geheime Allianz aufgedeckt, die in Sachen der Eschatologie zwischen dem apokalyptischen und dem ausgeprägt erzählenden Redegut besteht. Eine Darstellung der Art und Weise, wie sich diese eschatologische Konzeption in der Gleichnisform selbst Ausdruck verschafft, ist uns Jeremias freilich schuldig geblieben. Seine Auslegung bietet sich sogleich als theologische Interpretation dar, die in ihrer Diktion — wie N. Perrin beobachtet hat⁶⁵ — sehr starke Berührungspunkte mit der

⁶⁴ Der Wortlaut des Textes wurde an dieser Stelle im Blick auf N. Perrin, *Jesus and the Language of the Kingdom*, S. 56. 194f., leicht korrigiert [Anm. d. Übers.].

⁶⁵ Vgl. a. a. O., S. 106 [Anm. d. Übers.].

traditionellen Predigt des deutschen Luthertums aufweist. Man braucht sich nur des ‚Themenkatalogs‘ zu erinnern, unter dem er seine Auslegung der Gleichnisse darbietet, um diesen Eindruck bestätigt zu finden. Bei dieser kurzgeschlossenen Verbindung von historischer Kritik und theologischer Interpretation muß zwangsläufig ein wesentlicher Gesichtspunkt unbeachtet bleiben, der sich nur dann erschließt, wenn zwischen beide Arbeitsgänge eine literarische Analyse eingeschaltet wird. Es handelt sich um einen Zug, der den Intensivierungsformen von Paradoxie und Hyperbel im Weisheitswort entspricht, nun aber auf der Ebene der Erzählung wirksam wird. Gemeint ist der in den Gleichnissen wahrnehmbare Zug der *Extravaganz*.

Diesem Zug ist selbst dort kaum Aufmerksamkeit gewidmet worden, wo man großes Gewicht auf den ‚Realismus‘ der Gleichnisse legte. Die Gleichnisse erzählen Geschichten, die tatsächlich geschehen sind oder hätten geschehen können; aber gerade dieser Realismus der skizzierten Situationen, Personen und Handlungsmuster (plots) steigert nur das Exzentrische der Verhaltensweisen, mit denen das Reich der Himmel verglichen wird. Das *Außergewöhnliche im Gewöhnlichen* — so läßt sich wohl am besten charakterisieren, was einen beeindruckt, wenn man die Gleichnisse vom Schlußakt der Lösung her in den Blick faßt.

Vergegenwärtigen wir uns das extravagante Verhalten des Gutsherrn im Gleichnis von den bösen Weingärtnern: Nach der Aussendung seiner Diener entbietet er seinen eigenen Sohn. Welcher außer Landes lebende Gutsherr in Palästina würde eine derartige Dummheit an den Tag legen, wie sie in der Handlungsweise dieses Weinbergbesitzers sichtbar wird? Oder was sagen wir zum Verhalten des Gastgebers im Gleichnis vom großen Abendmahl, der nach Ersatzgästen auf der Straße Ausschau hält? Muß man ihm nicht eine recht ungewöhnliche Handlungsweise bescheinigen? Und halten wir uns das Gleichnis vom verlorenen Sohn vor Augen: Geht der Vater in der Art der Begrüßung seines Sohnes nicht doch etwas zu weit? Jeremias spricht hier von ‚grenzenloser Liebe‘⁶⁶; aber ‚schockierend‘ ist das Verhalten des Vaters gleichwohl.

Welcher Arbeitgeber würde den in der elften Stunde angeheuertem Arbeitnehmern denselben Lohn bezahlen wie den zuerst eingestellten? Genausowenig plausibel sind die ‚Wachstumsgleichnisse‘, die von

⁶⁶ Vgl. a. a. O. (s. o. Anm. 21), S. 131 [Anm. d. Übers.].

der Hyperbel des Weisheitswortes beherrscht sind. Welcher ‚kleine Same‘ vermag einen starken Baum hervorzubringen, in dem die Vögel nisten können? Nicht weniger augenfällig ist der Kontrast im Gleichnis vom Sauerteig: Über die Wirkung, welche die Ursache bei weitem übersteigt, kann man nur staunen. Auf denselben Kontrast gründet sich das Gleichnis vom Sämann: Wenn es auf die eschatologische Fülle hinweist, dann insofern, als der Getreideertrag in der Geschichte die realen Verhältnisse völlig überzieht. Für die Ernte im Gleichnis vom geduldigen Landwirt (Mk 4, 26—29) kommt ebenfalls ein Wachstum ohne Proportion auf, wenigstens im Verhältnis zu den Anstrengungen des Mannes („ob er schläft oder wacht“, sagt das Gleichnis). J. Jeremias resümiert: „Der unscheinbare Anfang und das gewaltige Ende — was ist das für ein Gegensatz!“⁶⁷

Wenn im Gleichnis vom ungerechten Richter nicht die Witwe, sondern (wie Jeremias annimmt) der Richter Zentralfigur ist, so daß man vom Richter auf Gott und nicht (wie im Falle einer paränetischen Auslegung) von der Witwe auf den Glaubenden zu schließen hätte, dann liegt die Pointe im Befremdlichen des richterlichen Verhaltens: Der ungerechte Richter gewährt ‚unverzüglich‘ Recht (ἐν τάχει — Lk 18, 8). Und das Gleichnis vom bittenden Freund, das nicht mehr länger als Ermahnung zur Ausdauer im Gebet ausgelegt werden sollte, hebt auf das Verhalten des behelligten Freundes ab, das zu einiger Verwunderung Anlaß gibt, obwohl man eigentlich damit rechnen müßte.

Die hinsichtlich ihres Realismus am stärksten paradox und befremdlich wirkenden Gleichnisse sind diejenigen, die Jeremias unter den Titeln ›Im Angesicht der Katastrophe‹ und ›Das drohende Zuspät‹ vorstellt. Der Gleichnistopos vom *Ergreifen einer Gelegenheit*, die sich nur einmal bietet und für die es ein *Zu-Spät* geben kann, bedeutet eine Dramatisierung dessen, was man in der alltäglichen Erfahrung ‚die Gelegenheit beim Schopfe fassen‘ nennt. Diese Dramatisierung ist gleichermaßen paradox wie hyperbolisch: paradox, weil sie der tatsächlichen Erfahrung, nach der es immer noch wieder eine neue Chance geben kann, zuwiderläuft, und hyperbolisch, weil sie die Erfahrung des einmaligen Charakters der Augenblicksentscheidungen des Lebens auf die Spitze treibt. Man schaue sich nur den Schuldner von Mt 5, 25 und das

⁶⁷ A. a. O., S. 152 [Anm. d. Übers.].

unerbittliche Crescendo vom Richter zum Gefängniswärter an, das die Entscheidung dramatisiert. Nach dem gängigen Urteil ist dieser Fall — nicht anders als der des ungerechten Haushalters — eben deshalb beispielhaft, weil er die Relevanz der Entscheidung im Angesicht der Not des Augenblicks vorführt. Und ist es nicht genauso skandalös, daß der ‚geladene Gast ohne Hochzeitskleid‘ einfach hinausgeworfen wird (Mt 22, 11—13)?

Man könnte den Skandaleffekt dadurch abschwächen, daß man Hochzeitsgewand mit ‚Reue‘ oder ‚Kleid des Lebens‘ übersetzt. Und doch läßt sich wohl kaum bezweifeln, daß die Geschichte, so wie sie vorliegt, auf das Eschaton bezogen sein will, und zwar über ein Verhaltensmuster, das — an der Logik des Erzählgerüsts gemessen — als unverhältnismäßig erscheint.

Bei welcher Dorfhochzeit schlägt man leichtsinnigen Mädchen, die sich nicht um die Zukunft scheren (sondern wirklich sorglos sind wie die Lilien auf dem Felde), die Tür vor der Nase zu? Man sagt, es handele sich hier um ‚Gleichnisse der Krise‘. Natürlich wird die Stunde der Bewährung und der Aussonderung durch eine Krisis in der Erzählung angezeigt, die das überraschende Moment, das Skandalöse und (zuweilen) eine Reaktion der Mißbilligung verstärkt, wie sich denn auch die Auflösung im Gleichnis vom verlorenen Sohn als ‚notwendig tragisch‘ und nicht als ‚komisch‘ erweist, um Vias Terminologie zu gebrauchen. Wer die eschatologische Stunde begriffen hat, der ist gewarnt (φοβνιμος), sagt Jeremias⁶⁸; aber zu diesem Verständnis werden wir durch Beispiele geführt, von denen sich zumindest sagen läßt, daß sie uns in dem früher an den Weisheitsworten erläuterten Sinn aus der Fassung bringen und irritieren.

Wie steht es aber nun mit den Gleichnissen, die weniger vom befremdlichen Handeln Gottes als vielmehr von der Aufforderung zur *Nachfolge* handeln? Empfinden wir sie nicht als weniger provokativ? Doch im Gleichnis vom Schatz im Acker und von der Perle wird uns auf der narrativen Ebene eine gleichermaßen plausible wie verwirrende Geschichte erzählt. Denn welcher Kaufmann tauscht seinen ganzen Besitz gegen eine einzige Perle ein? ‚Erbauliche‘ Kommentare sind daran schuld, daß unser Erstaunen abgestumpft ist.

⁶⁸ Vgl. a. a. O., S. 181 [Anm. d. Übers.].

Selbst das Verhalten des barmherzigen Samariters trägt einen Zug von Übertreibung, der — wie J. D. Crossan gezeigt hat⁶⁹ — bewußt eingesetzt ist, um die Erzählung an einer Verflachung ins Exempelhafte zu hindern und ihren Gleichnischarakter zu wahren. Wenn es sich hier nicht um die Illustration eines gebotenen Lebensstils handelt, sondern wenn die Erzählung genauso als Gleichnis verstanden sein will wie die Geschichte vom ungerechten Haushalter, dessen Verhalten ja alles andere als empfehlenswert ist, dann ist hier ähnlich wie im Gleichnis ‚von der Liebe des Vaters‘ (J. Jeremias) ein Erbarmen dargestellt, das immer noch wegen seines *grenzenlosen* Charakters aus dem Rahmen fällt. In jedem Fall liegt der Akzent auf dem Gesichtspunkt des ‚Unbegrenzten‘, ob die Erzählung nun als Gleichnis oder als Darbietung eines moralischen Exempels verstanden wird.

Was die Gleichnisse vom Unkraut unter dem Weizen (Mt 13, 24—30) und vom Fischnetz (Mt 13, 47—50) betrifft — Jeremias plaziert sie unter den Titel ›Der Leidensweg und die Herrlichkeitsoffenbarung des Menschensohnes‹ —, so scheint ihnen jede Spur von Extravaganz abzugehen (vielleicht deshalb, weil das Bild des ‚Aussonderns‘ eine unmittelbar symbolische Sprachkraft besitzt). Aber es gibt hier einen Zug, der uns aufmerken lassen sollte. Im Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen wird erzählt, daß der Mann das Unkraut nicht entfernen lassen wollte, und Jeremias merkt an, die Frage der Knechte, ob man das Unkraut nicht ausreißen solle, sei „keineswegs töricht; es ist im Gegenteil das Übliche, daß man den Lolch jätet, sogar mehrmals“⁷⁰. Die Bedeutung des Gleichnisses liegt nun offenbar genau darin, daß hier „ausdrücklich der Gedanke einer vorzeitigen Scheidung abgewiesen“ wird⁷¹, obwohl dies eigentlich das Normale wäre.

Ich schließe diesen Abschnitt, indem ich eine Vermutung zur Diskussion stelle. Was macht eigentlich das Symbolische in der metaphorischen Geschichte aus? Ist es das Moment des Realistischen oder nicht vielmehr im Gegenteil das Moment der Extravaganz, das den herrlich-friedlichen Lauf der Dinge unterbricht und jenes Phänomen begründet, das ich das Außergewöhnliche im Gewöhnlichen genannt habe? Wenn

diese Hypothese zuträfe, wären wir dem Zug auf die Spur gekommen, der die Poetik der Gleichnisse in eine Poetik des Glaubens transformiert.

3.1.3.2. Um diese Hypothese zu erhärten, suche ich im folgenden in Erfahrung zu bringen, worin die Überschreitung des chronologischen Rahmens in den apokalyptischen Sprüchen, die Intensivierung durch Paradox und Hyperbel im Weisheitswort sowie die extravagante Dramatisierung der parabolischen Geschichte miteinander übereinkommen. Ich sehe hier einen Prozeß am Werk, den I. T. Ramsey mit Hilfe der Unterscheidung von ‚model‘ und ‚qualifier‘ durchsichtig gemacht hat⁷². Während aber Ramsey die ‚model-qualifier‘-Struktur für die bereits auf hohem begrifflichen Niveau stehende theologische Rede beansprucht (besonders für Formulierungen, welche die Eigenschaften und Wesensmerkmale Gottes zu beschreiben suchen), reklamiere ich diese Relation für die Ebene von besonderen Formen religiöser Rede. Beinahe möchte ich behaupten, daß Ramseys Buch noch einmal geschrieben werden müßte: Es hätte von einer Untersuchung der Sprache der Bibel auszugehen, müßte sich sodann einer Erörterung der ‚model-qualifier‘-Beziehung widmen, um schließlich die Eigenart der als religiös zu bezeichnenden Situation zu untersuchen. Jedenfalls ist damit der Weg angezeigt, den ich selbst gehen will.

Was meint Ramsey mit ‚qualifier‘? Eine erste Gruppe von Beispielen entnimmt er der ‚negativen‘ Theologie, die Gott als ‚unveränderlich‘ oder ‚unübersteigbar‘ bestimmt. Diese Eigenschaften bringen zum Ausdruck, daß alles der Veränderung unterworfen ist — bis auf eines! Das Modell ‚Veränderung‘ bringt mit einem Mal, aufgrund der Negativqualifizierung [un-], ein ‚Mehr‘ zum Ausdruck. Die Beispiele aus Ramseys zweiter Gruppe — Einheit, Einfachheit, Vollkommenheit — setzen denselben Prozeß in Gang. Wir nähern uns ihrer Bedeutung, wenn wir ihr Gegenteil mitdenken, nämlich Vielfalt, Komplexität und Zweideutigkeit menschlicher Erfahrung etc. Wenn wir uns mit Hilfe einer Methode der Gegenüberstellung aus dem in diesen Ausdrücken Bezeichneten herauszuwinden suchen, tritt das Attribut dazwischen, um das, was das Gegenteil im Kontext der gewöhnlichen Sprache vermuten

⁶⁹ Vgl. a. a. O. (s. o. Anm. 46), S. 57 ff. [Anm. d. Übers.].

⁷⁰ A. a. O., S. 222 f. [Anm. d. Übers.].

⁷¹ J. Jeremias, a. a. O., S. 224 [Anm. d. Übers.].

⁷² Zum Folgenden vgl. I. T. Ramsey, a. a. O. (s. o. Anm. 55), S. 55 ff.

läßt, bis an seine Grenze zu führen. So kommt es, daß das Wort ‚Gott‘ über der Sprache ‚präsiert‘ und sie ‚vervollständigt‘.

Die dritte von Ramsey in die Erörterung einbezogene Gruppe enthält Ausdrücke wie: erster Grund, unendlich weise oder gut, *creatio ex nihilo*, ewiger Ratschluß. Das Wort ‚Grund‘ z. B. gibt ein Erklärungsmodell ab, und das Wort ‚erster‘ modifiziert dieses Modell, indem es eine bestimmte Art der Entwicklung typischer Situationen vorschreibt. Es läßt ‚etwas mehr‘ aufblitzen, das Situationen entspricht, in denen man etwas sieht . . . und dann [noch] *etwas*. Das Wort ‚Gott‘ vervollständigt Kausal-Geschichten, es „ist das ‚logisch Frühere‘ in solchen Geschichten, ihr ‚erstes‘ Wort“ (71). Die Analyse des qualifizierenden Moments ‚unendlich‘ weist dieselbe logische Struktur auf: „Es beansprucht für ‚Gott‘ eine besondere logische Plazierung, eine über den ganzen Kurs der Sprache präsidierende Position“ (74). Es lädt uns ein, die Geschichten, die wir im Blick auf weise oder gute Menschen zu erzählen wußten, in Richtung auf das ‚Mehr‘, das der ‚qualifier‘ dem Modell abverlangt, zu entfalten, und zwar bis zu dem Punkt, wo die logische Bedeutung einer *Offenbarung* (disclosure) Raum gibt. Entsprechend fordert uns der ‚qualifier‘ *ex nihilo* dazu auf, all unsere Erfahrung von schöpferischer Tätigkeit — insonderheit der künstlerischen und poetischen — bis zu dem Punkt neuzufassen, wo der Ausdruck auf eine Erfahrung ‚kosmischer Einsicht‘ weist.

Wenn ich die Analyse Ramseys aufgreife, so geschieht dies in der Absicht zu zeigen, daß diese Logik bereits in den drei oben erörterten Arten religiöser Rede am Werk ist. Und ich meine, daß der Philosoph allererst dank dieser ihrer Wirksamkeit auf der Ebene religiöser Rede dazu angeregt wird, den Status jener Logik zu untersuchen.

Was mich ermutigt, diese Richtung ins Auge zu fassen, ist der Tatbestand, daß wir den Begriff des *Modells* bereits auf die Wirkungsweise des Gleichnisses anwenden konnten. Der Modellbegriff eröffnete die Möglichkeit, die der Fiktion anhaftende Neubeschreibungsfunktion oder — mit Aristoteles gesprochen — die eminent *poetische* Relation, welche *Mythos* und *Mimesis* miteinander verknüpft, zu charakterisieren. Und was wir oben über das Weisheitswort und die eschatologischen Sprüche ausgeführt haben, regt dazu an, den Begriff des Modells über die einfache narrative Funktion hinaus zu erweitern. Mit W. A. Beardslee haben wir beobachtet, daß man traditionellerweise die Funk-

tion des Sprichworts in einer Entscheidungshilfe für die alltäglichen Umstände des Lebens erblickte; und wir haben dargelegt, daß der paradoxe Gebrauch des Sprichworts bei Jesus auf eine Neuorientierung durch Desorientierung hinausläuft. In diesem Sinne ist das Sprichwort ebenfalls eine Art Modell mittels Neubeschreibung. Auch wenn die Beziehung von *Mythos* und *Mimesis* nicht ohne weiteres auf die eschatologische Rede anwendbar ist, können wir doch, ohne die Texte zu vergewaltigen, behaupten, daß die eschatologische Verkündigung Jesu — indem sie die allegorische Auslegung und deren chronologische Orientierung zerbricht — uns einladen will, das Ganze unseres *zeitlichen* Eingebundenseins in dem von J. D. Crossan vorgeschlagenen Sinn neu zu beschreiben.

Wenn also der Begriff des Modells dieser Ebene der Rede angemessen ist, wie steht es mit der Funktion des ‚qualifier‘? Seine Rolle in der eschatologischen Verkündigung, in Sprichwörtern und Gleichnissen liegt nach meinem Dafürhalten darin, uns einen logischen *Skandal* zu präsentieren, eine Modalität also, die Logik überhaupt zum Schweigen bringt. ‚Seltsamkeit‘ (oddness) besagt de facto zu wenig. ‚Skandal‘ trifft die Sache schon eher. Das muß auch Ramsey im Blick auf die *creatio ex nihilo* konzidieren. Aber er schwächt den Skandal ab, indem er ihn an den Term *ex nihilo* bindet und damit an jene Kraft vergeudet, die in uns „das Gespür für unsere geschöpfliche Abhängigkeit“ (83) wachzurufen vermag. Demgegenüber haben wir gesehen, daß uns der *explizite* Gebrauch des Paradox im Weisheitswort und vielleicht sein *impliziter* Gebrauch in den Gleichnissen mit einem Rätsel entläßt: Wie gelangen wir über die durch das Paradox hervorgerufene Erschütterung hinweg zu einer Ganzheit unserer Existenz? Können wir dann den ‚qualifier‘ weiterhin noch als denjenigen logischen Prozeß behandeln, durch den das Wort ‚Gott‘ „über alle Sprache alles Geschaffenen präsiert“ und sie „komplettiert“ (ebd.)? Was ich hier in Frage stelle, ist nichts anderes als die *logische* Struktur des qualifizierenden Moments.

Dies sollte uns nun aber unter keinen Umständen davon abhalten, die ‚model-qualifier‘-Struktur in Anspruch zu nehmen. Wir sollten nur davor gewarnt sein, die Rolle des ‚qualifier‘ derart zu reduzieren, daß er unser Bild von Wirklichkeit und Erfahrung gewissermaßen *vervollständigt* — wie es ja in der westlichen metaphysischen Tradition oft der Fall war: Der Term ‚Gott‘ muß dafür herhalten, unsere Rede aufzufül-

len und abzuschließen. Dem ‚qualifier‘ kann aber auch die Funktion der Neuorientierung durch Desorientierung zukommen. So verstanden, müßte er — eben gerade auch in seiner logischen Struktur — etwas von der *Grenz-Funktion*, die wir in dem überschreitenden Moment der drei behandelten Arten von Rede entdeckt haben, zum Ausdruck bringen und bewahren.

Im dritten Teil dieses Kapitels werden wir darauf zurückkommen. Hier genügen folgende Feststellungen:

Erstens: Die verschiedenen Arten religiöser Rede — zumindest diejenigen, die Jesus von den Synoptikern zugeschrieben werden — weisen eine Ähnlichkeit in der Funktion auf, nämlich einen Typus von *Mißbrauch*, durch den die verwendete Redeform selbst zerbrochen wird. Auf dieses Phänomen habe ich dadurch aufmerksam machen wollen, daß ich von *Grenzausdrücken* sprach.

Zweitens: Das Symbol ‚Reich Gottes‘ kann als der gemeinsame Bezugspunkt dieser verschiedenen Redesorten und somit auch ihrer Funktionsweise als Grenzausdrücke angesehen werden. Das ‚Reich Gottes‘ ist gewissermaßen — etwas gewagt formuliert — der *Grenz-Bezug* jener Grenzausdrücke. Dieser Grenz-Bezug ist dem übergeordnet, was ich im zweiten Teil unseres Kapitels *Grenz-Erfahrungen* nennen werde (sie sind es, die religiöse Rede neu zu beschreiben sucht).

Drittens: In der Funktionsweise der *Grenzausdrücke* und des Symbols vom Reich Gottes ist jene *model-qualifier-Struktur* im voraus abgebildet, die nicht nur religiöse, sondern auch begrifflich-theologische Sprache auszeichnet. Wir können von der Hypothese ausgehen, daß diese paradoxe Verfassung theologischer Sprache ihre Quelle, d. h. ihren Impuls wie ihre vorbegriffliche Struktur, der Funktionsweise von Grenzausdrücken in religiöser Rede verdankt.

3.2. Grenzerfahrungen

Was ist der letzte Bezugspunkt religiöser Sprache? Die poetische Kraft der Fiktion, so haben wir im vorausgegangenen Kapitel formuliert, äußert sich in der Neubeschreibung von Wirklichkeit. Und genau darin ist sie eine Art Modell. Aber religiöse Rede stellt, wie wir gerade gesehen haben, nicht eine Form fiktiver Rede unter anderen dar. Man

könnte sagen: Sie ist eine Grenz-Metapher. Und so lautet die Frage: Welcher Art ist die mit religiöser Rede verbundene Kraft der Neubeschreibung, wenn religiöse Rede der Ort von Grenzmetaphern und all der anderen Grenzausdrücke ist, auf die sich die Gleichnisse Jesu beziehen? In Anknüpfung an die oben eingeführte Terminologie kann dasselbe Problem auch so formuliert werden: Welcher Art ist der Gebrauch und die Funktion fiktionaler Sprache, wenn sie mittels Addition von qualifizierenden Elementen auf die Spitze getrieben wird?

3.2.1. Diese Fragestellung läßt sich leicht mit dem in der angelsächsischen analytischen Sprachphilosophie aufgebrochenen Problem der ‚Bedeutung‘ religiöser Behauptungen in Verbindung bringen. Genauer gesagt: Wir befinden uns mit unserer Fragestellung in enger Nachbarschaft zur Thematik der analytischen Sprachwissenschaft, *sofern* diese sich nicht länger auf die Anwendung des Verifikationsprinzips beschränkt, wie dies in der ersten, durch A. J. Ayers Untersuchung über ›Language, Truth, and Logic‹⁷³ bestimmten Phase der Fall war, noch ausschließlich am Gebrauch des Prinzips der Falsifikation festhält, wie dies in der zweiten Phase am Werk von A. Flew⁷⁴ sichtbar wird, der vergebens nach Anhaltspunkten sucht, die Behauptung ‚Gott liebt uns‘ zu falsifizieren. In der dritten Phase fragen wir in der Tat nicht mehr nach der Verifikations- oder Falsifikationsmöglichkeit derartiger Aussagen, sondern erforschen ihren Gebrauch und ihre Funktion; wir suchen zu ergründen, „welche Arbeit (job) sie leisten“, um einen Ausdruck B. Mitchells⁷⁵ zu verwenden. Meine eigene Analyse folgt dem von dieser Frage ausgehenden Gedankengang; aber sie möchte noch einen Schritt weiterkommen als jene Autoren, die sich auf diesem Gebiet bisher hervorgetan haben. Wenn religiöse Sprache als Grenzausdruck ‚funktioniert‘, dann scheint unsere Untersuchung damit auf ein ent-

⁷³ London 1946; deutsche Ausgabe: Sprache, Wahrheit und Logik, aus dem Englischen übersetzt und hrsg. von H. Herring (Reclam Universal Bibliothek Nr. 7919—22), Stuttgart 1970 [Anm. d. Übers.].

⁷⁴ Vgl. A. Flew, God and Philosophy, London 1966 [Anm. d. Übers.].

⁷⁵ Vgl. B. Mitchell, The Grace of God, in: Ders. (Hrsg.), Faith and Logic. Oxford Essays in Philosophical Theology, London 1957, S. 149 ff. [Anm. d. Übers.].

sprechendes Phänomen in der menschlichen Erfahrung gelenkt, das wir als *Grenz-Erfahrung* bezeichnen können.

Vor diesem Hintergrund erweist sich — um mit einer abgrenzenden Bemerkung zu beginnen — eine Analyse wie die von R. M. Hare⁷⁶ oder R. B. Braithwaite⁷⁷ sogleich selbst als unzureichend. Beide Autoren beschränken sich ausdrücklich auf eine Gegenüberstellung des ethischen und deskriptiven Gebrauchs religiöser Behauptungen. Derartige Aussagen sind nach Hare keine Assertionen über die Welt. Sie bringen vielmehr nur unseren ‚Blick‘, unsere verschiedenen Haltungen gegenüber der Welt zum Ausdruck. Die Logik religiöser Aussagen, so Braithwaite, erschöpft sich in der Formulierung der eigenen Beweggründe dessen, der an ihnen festhält, um in einer bestimmten Weise zu handeln. Wir haben aber gesehen, daß die logische Kraft der Worte Jesu weniger darauf abzielt, ein bestimmtes Verhalten nahezu legen, als vielmehr darauf, die herkömmliche Sprache an ihre Grenzen zu führen. Insofern wird die Unterscheidung zwischen Beschreibung und Handeln von einer viel wichtigeren Distinktion verdrängt. Nun handelt es sich darum, daß der (global gefaßten) Alltagserfahrung eine Einsicht gegenübergestellt wird, die sich jener Sprache verdankt und die alltägliche Erfahrung in ihrem Innersten trifft.

3.2.2. I. T. Ramsey knüpft darum völlig zu Recht die Erfahrung ‚seltsamer Einsicht‘ (odd discernment) an die Erfahrung totaler Beanspruchung‘ (total commitment)⁷⁸. Diese Verknüpfung verstehe ich folgendermaßen: Es geht weniger darum zu wissen, ob performative Sprache angemessener ist als indikative, sondern darum, in Erfahrung zu

⁷⁶ Vgl. R. M. Hare, *Freiheit und Vernunft*, aus dem Englischen von G. Meggle, Düsseldorf 1973; s. auch Ders., *Practical Interferences, and Other Essays*, London 1971; zur Diskussion zwischen A. Flew, B. Mitchell und R. M. Hare vgl. auch das Kapitel: ‚Theologie und Falsifikation. Ein Symposium‘, in: *Sprachlogik des Glaubens. Texte analytischer Religionsphilosophie und Theologie zur religiösen Sprache*, hrsg., aus dem Englischen übersetzt und mit einer Einführung versehen von I. U. Dalferth, München 1974, S. 84 ff. [Anm. d. Übers.].

⁷⁷ Vgl. R. B. Braithwaite, *Die Ansicht eines Empiristen über die Natur des religiösen Glaubens*, in: *Sprachlogik des Glaubens* (s. o. Anm. 76), S. 167 ff. [Anm. d. Übers.].

⁷⁸ Vgl. a. a. O. (s. o. Anm. 55), S. 20 ff. [Anm. d. Übers.].

bringen, warum metaphorische Sprache gegenüber der wörtlichen den Vorzug verdient. Stellt man in Rechnung, daß weisheitliche und eschatologische Sprüche im strikten Sinn nicht metaphorisch sind, spitzt sich die Frage auf die besondere Funktion der Grenzausdrücke zu. Die durch religiöse Sprache zuwege gebrachte Einsicht ist ‚seltsam‘ (odd), weil die Beanspruchung ‚total‘ ist, und dies in zweifacher Hinsicht: Sie verpflichtet meine Existenz in ihrer Ganzheit *und* zielt, weil es sich um eine Betroffenheit durch religiöse Sprache handelt, auf das Ganze des menschlichen Lebens. In diesem Sinne schließe ich mich Ramseys These an, daß religiöse und theologische Aussagen — empirisch gesehen — eine ‚seltsame persönliche Einsicht‘, eine ‚totale Beanspruchung‘ und eine ‚universale Bedeutung‘ (significance) in sich vereinen. Allerdings kann ich diese These nur mit folgender Doppelkorrektur übernehmen: Erstens lädt uns die Logik dieser Sprache dazu ein, bei charakteristischen Zügen, durch die sie ausgezeichnet ist (Gleichnisse, Sprichwörter, Verkündigungsrede etc.), einzusetzen und von dort aus zu entsprechenden Zügen in der Erfahrung überzugehen (und nicht etwa umgekehrt); und zweitens regt sie uns dazu an, zunächst das eine Wesensmerkmal all dieser charakteristischen Züge ins Auge zu fassen (daß nämlich bereits hier der von Ramsey der Ebene spezifisch theologischer Aussagen vorbehaltene ‚qualifier‘ ins Spiel gebracht ist), um von dort aus zu dem überzugehen, was ich nunmehr Grenzerfahrungen nenne.

Unsere ganze Aufmerksamkeit muß darum der Offenbarungskraft des ‚qualifier‘ gelten. Ich habe den Eindruck, daß Ramsey dem implizit Rechnung trägt, wenn er ‚seltsame Einsicht‘ mit ‚totaler Beanspruchung‘ und ‚universaler Bedeutung‘ (significance) verbindet. Wir werden aber vielleicht noch ein wenig weiter vorankommen als Ramsey, wenn wir die Aufgabe des ‚qualifier‘ auf dem Niveau vor-theologischer Sprache in den Blick nehmen. Dort kommt ihm nämlich weniger die Funktion zu, über unsere Rede und unser Handeln zu ‚präsidieren‘ und sie zu ‚vervollständigen‘, als vielmehr beide zu irritieren, sie aus der Fassung zu bringen — kurz gesagt: sie durch Paradox und Skandal zu unterminieren.

So gesehen, verdient religiöse Sprache in der Tat, in der Terminologie des ‚disclosure-Modells‘ analysiert zu werden. Wir haben bereits in den vorausgegangenen Kapiteln I. T. Ramseys ‚disclosure-Modell‘ und M. Blacks ‚Analogie-Modell‘ einander angenähert, und zwar aus der Sicht der Strukturbeziehung zwischen der erzählten Geschichte und der

Wirklichkeit, die sie metaphorisch zum Ausdruck bringt. Auf diese Nachbarschaft möchte ich hier nun *sub specie* des in der Struktur wirk-samen ‚qualifizier‘ zurückkommen. Wir hatten festgestellt, daß ‚disclosure-Modelle‘ zu ‚Analogie-Modellen‘ eine größere Affinität besitzen als zu den ‚Stufen-Modellen‘, denen M. Black sie gegenüberstellt; denn die metaphorische Sprachkraft der Gleichnisse verdankt sich dem Erzählgerüst, will heißen einem strukturalen Zug der erzählten Handlung. Als Modell fungiert hier das ‚Erzählgerüst‘. Aber welcher *Zug* im Erzählgerüst hat vor allen anderen metaphorische Qualität? Ich behaupte: die Extravaganz, die Paradoxie, die Hyperbel. Gibt es nicht Anhaltspunkte für die Vermutung, daß das Weisheitswort in seiner gewöhnlichen Funktion der Lebensorientierung, die wörtlich verstandene eschatologische Weissagung sowie das Gleichnis, sofern es als Illustration allgemeiner ethischer Wahrheiten genommen und einer paradigmatischen, moralisierenden Applikation dienstbar gemacht wird, allesamt noch als ‚Bild-Modelle‘ fungieren und daß diese Redeformen erst dann die von Ramsey wahrgenommene ‚Offenbarungskraft‘ entwickeln, wenn sie ins Extrem gesteigert werden? Dann aber hätte ich Bedenken, mich Ramsey darin anzuschließen, daß diese Offenbarungskraft in dem Vermögen des Modells bestünde, ein größtmögliches Spektrum von Phänomenen logisch zu umfassen, um so in einer sparsamen und einfachen Ausdrucksweise einen ‚Entwurf‘ unserer Existenz im Blick auf eine weite Skala von Phänomenen zu gewährleisten. Wenn ‚offenbaren‘ und ‚verbildlichen‘ kontrastiert werden müssen, scheint mir die Funktion des besonderen qualifizierenden Moments religiöser Rede im Gegenteil darin zu liegen, den von uns angestrebten Entwurf einer Ganzheit unserer Existenz zu durchkreuzen — einen Entwurf, den Paulus mit dem Akt des ‚Selbststruhms‘ oder mit dem der ‚Werkgerechtigkeit‘ gleichsetzt. Das den ‚disclosure-Modellen‘ eigene heuristische Mittel impliziert m. E. nicht mehr und nicht weniger als die Verbindung jener ganzen Folge von Orientierung–Desorientierung–Neuorientierung, ohne jemals die Repristinatio einer ‚Ganzheit‘, eines Systems unserer dadurch in Frage gestellten Erfahrung zu erlauben.

3.2.3. Gegen diesen zweifach erklärten Extremismus (er betrifft sowohl die Sprache als auch die Erfahrung) ist mit Sicherheit ein doppelter Einwand zu erwarten. Man wird mich der Reduktion des christlichen

Existenzverständnisses auf einen einzigen Punkt zeihen — auf jenen Punkt nämlich, den Kierkegaard in unüberbietbarer Schärfe herausgestellt hat: das Paradox. Gleichzeitig wird man mich der Vernachlässigung der Verkündigungs- und Lehraspekte beschuldigen und mir vorhalten, ich hätte die Hauptfunktion religiöser Rede außer acht gelassen: die im Evangelium begründete Zumutung eines Lebens, das für andere gelebt wird, sowie die ethisch und politisch zu verantwortende Antizipation einer befreiten Menschheit. Es wäre jedoch ein groteskes Mißverständnis, wollte man die vorgelegte Analyse auf eine Apologie des Paradox deuten, das in Einsamkeit und Schwachheit gelebt würde. Wie ich oben im Licht von Beardslees Überlegungen zum Weisheitswort ausführte, kann von Paradoxie nur insofern die Rede sein, als sie — fern jeder ironischen und skeptischen Distanz — desorientiert, um einer neuen Orientierung den Weg zu bahnen. Mehr noch: Der ‚qualifizier‘ als Wesensmerkmal jeder Form religiöser Rede wandelt jede Äußerung ab, sei sie nun spekulativ, praktisch, ethisch oder politisch. Hier gibt es keine Bevorzugung. Alle müssen sich behaften lassen. Daher bin auch ich durchaus bereit, den Entwurf einer befreiten Menschheit für das Evangelium zu reklamieren und die politischen Implikationen dieses Entwurfs in Rechnung zu stellen. Worum es mir geht, ist einzuschärfen, daß das spezifisch religiöse Moment jeder Rede — der politischen inbegriffen — jenes ‚mehr-noch‘ ist, das überall mit eingebracht wird und das es ermöglicht, jeden Entwurf — eben auch den politischen — in derselben Weise zu intensivieren. Politische Rede unterliegt also genauso wie jede andere Redeform der Folge von Orientierung–Desorientierung–Neuorientierung; und die für sie spezifische Weise, sich desorientieren und neuorientieren zu lassen, liegt darin, daß sie zum Ort der Anzeige einer unmöglichen Frage wird — einer Frage, die nicht anders als in utopischen Kategorien zu fassen ist, will heißen: deren Lösung sich in keinem Handlungsprogramm erschöpfen kann. Das Paradox verhindert also *Praxis* genausowenig wie *Theorie*, und politische *Praxis* genausowenig wie die *Praxis* persönlicher Sittlichkeit. Es bewahrt uns nur davor, religiöse Rede vollständig in politische Rede aufzulösen, und zwar aus denselben Gründen, aus denen es dem Versuch widersteht, religiöse Rede in die Rede des Sittlichen zu verwandeln, selbst wenn diese Sittlichkeit in den Rang des Sinnspruchs der Weisheit erhoben ist.

Der zweite Einwand gibt uns Gelegenheit, diesen Sachverhalt noch eindeutiger zu klären. Wird nicht die vertikale Dimension auf Kosten der horizontalen favorisiert, wenn wir das Gewicht mehr auf den ‚Bruch‘ als auf ‚Kontinuität‘ und ‚Ganzheit‘ legen? Und führen wir damit nicht — mehr oder weniger im Stile K. Barths — eine neue Form von Supranaturalismus ein, den Supranaturalismus des ‚Ganz Anderen‘?

Dem wäre entgegenzuhalten, daß der *Einbruch des Unerhörten in unsere Rede* und *in unsere Erfahrung* eindeutig eine Dimension *von* unserer Rede und *von* unserer Erfahrung darstellt. Von einer Grenzerfahrung sprechen heißt: von unserer Erfahrung sprechen. Der Begriff der Grenzerfahrung besagt keineswegs, daß es in unserer allgemein menschlichen Erfahrung und Sprache nichts gibt, das der Rede vom Äußersten (extreme) entspricht. Wäre dies der Fall, dann liefe der Anspruch der Bibel, daß das christliche Existenzverständnis das wahrhaft menschliche Existenzverständnis ist, völlig ins Leere. Gerade weil sie selbst ans Äußerste (extreme) geht, ist religiöse Sprache angemessen. Und eben diese Angemessenheit von Grenzausdrücken für Grenzerfahrungen ist gemeint, wenn wir behaupten, daß religiöse Sprache wie dichterische Sprache überhaupt die menschliche Erfahrung neu beschreibt (wobei dies im stärksten Sinn des Wortes verstanden sein will).

Im Terminus von der ‚Neubeschreibung menschlicher Erfahrung‘ müssen beide Seiten hervorgehoben werden: Was religiöse Rede leistet, ist, daß sie *neu beschreibt*; was sie neu beschreibt, ist *menschliche Erfahrung*. Insofern müssen wir sagen, daß der letzte Bezugspunkt der Gleichnisse, Weisheitsworte und eschatologischen Sprüche nicht das Reich Gottes ist, sondern das Ganze menschlicher Wirklichkeit — eine Distinktion, die auch durch zahlreiche Formulierungen im Werk N. Perrins angezeigt ist. Hierin liegt die nicht zu erschütternde Wahrheit der existentialen Interpretation des Neuen Testaments. Religiöse Sprache erschließt die religiöse Dimension *allgemein* menschlicher Erfahrung.

Abschließend soll der Begriff der Grenzerfahrung, wie ich ihn als Bezugspunkt der Sprache von Grenzausdrücken ausgearbeitet habe, zu einem ähnlichen, der Philosophie von K. Jaspers entstammenden Begriff in Beziehung gesetzt werden, nämlich zu dem Begriff der Grenz-Situation. Die Bedingungen menschlicher Existenz als solche schließen Erfahrungen ein, durch die Rede und *Praxis* durchkreuzt werden. Jaspers

nennt als Beispiele: Tod, Leiden, Schuld und Haß. Aber nicht nur Erfahrungen der Bedrängnis sind von dieser Macht des Bruchs bestimmt. Erfahrungen der Höhen des Lebens — ‚Gipfelerfahrungen‘ — sowie insbesondere Erfahrungen des Schöpferischen und der Freude, wie sie etwa in den Gleichnissen von der Perle und vom verlorenen Groschen beschrieben werden, sind genauso extrem und unterbrechen den Lebenszusammenhang ebenso gravierend wie die Erfahrungen der Katastrophe. Sie sind sogar stärker dazu befähigt, das Leben neu zu orientieren, als es zu zerbrechen, und dies auf eine Weise, wie es kein Plan oder rationaler Entwurf zu leisten vermag.

Somit hätte ich auch keine Vorbehalte gegen P. Tillichs Begriff des ‚mich unbedingt Angehenden‘ oder gegen B. Lonergans Motiv vom ‚eigentlich Unbedingten‘⁷⁹, das in wissenschaftlicher und ethischer Forschung als Voraussetzung angenommen wird. Noch weniger müßte ich mich von Lonergans erst kürzlich erschienener Analyse⁸⁰ absetzen, die das Phänomen religiöser Erfahrung explizit durch den Ausdruck ‚Sein-in-schrankenloser-Liebe‘ charakterisiert. Alle diese Formeln scheinen mir die Sache durchaus im Tiefsten zu treffen. Mir liegt nur daran zu betonen, daß sich zwei Akte gleichzeitig und in wechselseitiger Beziehung ereignen: Religiöse Sprache entwirft ihre radikale Sicht der Existenz, *und* die allgemein menschliche Erfahrung macht ihre potentiell religiöse Dimension explizit — in Spannung und Streit, könnte ich hinzufügen, mit all jenen Zügen, die diese Erfahrung einem umrißhaft sichtbaren Humanismus oder gar einem aggressiven Atheismus entgegenführen. Der biblische Text aber findet nur dann seinen letzten Bezugspunkt, wenn die allgemein menschliche Erfahrung sich selbst — in ihrer Weite, in ihren Höhen und in ihren Tiefen — durch das ‚Gesprochene‘ des Textes als *bezeichnet* wiedererkennt. [...]

⁷⁹ Vgl. B. J. F. Lonergan, *Insight*, London/New York 1957, dort Kap. 19 [Anm. d. Übers.].

⁸⁰ Vgl. *Philosophy of God, and Theology*, Philadelphia 1973, S. 38.