

Protokolle zur Bibel

Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen an
bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich
hg.v. Konrad Huber, Ursula Rapp und Johannes Schiller

Jahrgang 15

Heft 1

2006

Schwerpunktthema: Erzähltextanalyse I

I. Müllner: Zeit, Raum, Figuren, Blick	1
M. Kutzer: Die Gegenwelt des Erfundenen	25
S. Gillmayr-Bucher: „Und es gab keinen Antwortenden“	47

A. Vonach: Der Ausdruck מלכת השמים in Jer 7,18-MT und Jer 44,17.18.19.25-MT und die unterschiedlichen Übersetzungen in der LXX	61

Österreichisches Katholisches Bibelwerk
Klosterneuburg

Protokolle zur Bibel

Herausgegeben im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich

Schriftleitung

Dr. Konrad HUBER <i>konrad.huber@uibk.ac.at</i>	Institut für Bibelwissenschaften und Historische Theologie Karl-Rahner-Platz 1, A-6020 Innsbruck
Dr. Ursula RAPP <i>ursula.rapp@aon.at</i>	Franz-Heim-Gasse 3, A-6800 Feldkirch
Dr. Johannes SCHILLER <i>johannes.schiller@uni-graz.at</i>	Institut für Alttestamentliche Bibelwissenschaft Parkstraße 1/II, A-8010 Graz

Adressen der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

Dr. Susanne GILLMAYR-BUCHER <i>susanne.gillmayr-bucher@rwth-aachen.de</i>	Institut für Katholische Theologie Augustinerbach 2a, D-52062 Aachen
Dr. Mirja KUTZER <i>mirja.kutzer@univoie.ac.at</i>	Institut für Dogmatische Theologie Schottenring 21, A-1010 Wien
Dr. Ilse MÜLLNER <i>ilse.muellner@uni-kassel.de</i>	FB 01/Katholische Theologie Diagonale 9, D-34109 Kassel
Dr. Andreas VONACH <i>andreas.vonach@uibk.ac.at</i>	Institut für Bibelwissenschaften und Historische Theologie Karl-Rahner-Platz 1, A-6020 Innsbruck

Abonnement

Erscheinungsweise: zweimal jährlich (Frühjahr und Herbst)

Umfang: je Heft ca. 70 Seiten

Abonnement-Bestellungen: im In- und Ausland an jede Buchhandlung oder direkt an:
Verlag Österr. Kath. Bibelwerk, Postfach 48, A-3400 Klosterneuburg
(Fax +43/2243/32938-39; email: zeitschriften@bibelwerk.at)

Abonnement-Bestellungen für die Schweiz direkt an:
Bibelpastorale Arbeitsstelle SKB, Bederstraße 76, CH-8002 Zürich

Abonnement-Preise: jährlich € 10,50 bzw. sfr 19,30 (jeweils exkl. Versandkosten)

Einzelheftpreise: € 5,40 bzw. sfr 10,- (jeweils exkl. Versandkosten)

Die Schriftleitung ist nicht verpflichtet, unangeforderte Rezensionsexemplare zu besprechen. Rücksendung erfolgt nur, wenn Porto beigefügt ist.

Die Zeitschrift „Protokolle zur Bibel“ ist das Publikationsorgan der
Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich.

Internet: <http://www.bibelwerk.at/argeass/pzb/>

© 2006 Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg

Alle Rechte vorbehalten.

DIE GEGENWELT DES ERFUNDENEN

Fiktionale Texte als Medium biblischer Verheißung

Mirja Kutzer, Wien

Abstract: The biblical narratives were read as factual and also as fictional texts during their history of reception. The biblical texts permit that insofar, as they are poetic in a specific sense: Mainly their purpose is not to describe facts of history, but to make clear the meaning of the past for the present. In this way the events leave their historical contexts and become exemplary and universal. By formulating textual worlds, which are in contrast to everyday life, the narratives of the bible are getting media of promise. Her truth does not primarily consist in their reference, but what the world of the text „shows“ their recipients.

Dass die Bibel auf poetische Weise erzählt und in ihren Büchern mit literarischen Mitteln arbeitet, ist Voraussetzung für die Bibelwissenschaft, die Mittel der literarischen Analyse und der Narratologie auf biblische Texte anzuwenden. Dies bedeutet eine Konzentration auf die kanonische Endgestalt der Texte: Ihr „Sinn“ wird weder in ihrem Geneseprozess gesucht noch in einer dahinter stehenden historischen Wahrheit. Das Interesse gilt dem Bedeutungspotenzial, das durch die Strukturen der Texte generiert wird. Meist unthematized, aber unausweichlich ist damit eine Anfrage an den Wahrheitsanspruch biblischer Texte verbunden: Wenn diese wie allgemein poetisch-fiktionale Texte gelesen und analysiert werden können, sind sie dann nicht „nur“ poetisch? Wenn sich hinter ihren ästhetisierenden Schreibweisen nicht unmittelbar tatsächlich Geschehenes abzeichnet, sind sie dann nicht „erfunden“ und damit das Gegenteil von Wirklichkeit, und ist deshalb nicht jeder Anspruch von Autorität, der den Texten beigemessen werden könnte, verfehlt?

Die poetisch-narrativen Kompositionen der Bibel verweisen auf theologische wie literaturtheoretische Kardinalfragen: Theologisch geht es um die Inspiration der biblischen Schriften und die in ihnen enthaltene Wahrheit. Wenn biblische Erzählungen nicht in dem Sinne „wahr“ genannt werden können, dass ihre Sätze tatsächlich Geschehenes bezeichnen, können sie dann trotzdem als Medium von Offenbarung gelesen werden? Literaturtheoretisch ist das Verhältnis von Dichtung und Wirklichkeit thematisiert, oder umfassender formuliert: die Frage danach, wie uns Wirklichkeit zugänglich ist und welchen Beitrag poetische Texte dazu leisten können. Denn quasi auf der Rückseite jeder Litera-

turtheorie steht eine Theorie der Erkenntnis von Wirklichkeit. Was im Folgenden in zehn Thesen vorgestellt werden soll, widerspricht vehement der Auffassung, dass das Erfundene zwangsläufig mit einem „nur“ zu versehen ist. Poetisch-fiktionale Texte sind keineswegs das Gegenteil von „wahr“. Weder ist eine fiktionale Erzählung ohne Bezug zu dem, was wir „Wirklichkeit“ nennen, noch kommt eine Geschichtserzählung je ohne fiktionale Elemente aus. Beide Erzählformen stehen im Dienst der Deutung und Interpretation der Welt, in der wir leben und handeln. Wenn die biblischen Texte – das gilt es zu zeigen – auf poetisch-fiktionale Weise erzählen, dann entwerfen sie jeweils eine Textwelt, die Menschen ihren Ort in der Welt ihres Alltags finden lässt und an ihre Freiheit appelliert, Wirklichkeit um- und neu zu gestalten. Indem die Texte Gegenwelten zum Bestehenden entwerfen, kommt in ihnen eine Verheißung zum Tragen, die ein grundsätzliches Weltverhältnis konstituiert.¹

These 1: Die narratologische Unterscheidung zwischen faktualer und fiktionaler Erzählung gibt eine Klassifizierung an, die auf der Textebene nicht eindeutig zu treffen ist, sondern über die in der Rezeption entschieden wird.

Als faktuale Erzählungen gelten Texte, die den Anspruch erheben, tatsächlich Geschehenes zu berichten.² Zu ihnen gehört die Geschichtserzählung als klassische Form der Geschichtsschreibung oder was man gemeinhin einen Tatsachenbericht nennt. Fiktionale Erzählungen sind demgegenüber ohne diesen Anspruch. Sie haben die Aufgabe hinter sich gelassen, tatsächlich Geschehenes zu berichten, sind also „erfunden“. Dazu gehören nicht zuletzt die klassischen poetischen Gattungen wie Romane, Kurzgeschichten, ebenso Märchen. In diesen Erzählungen kann zwar tatsächlich Geschehenes vorkommen – damit spielt u.a. das Genre des Historienromans –, aber die Beschreibungsfunktion tritt zurück hinter dem, was man Darstellungsfunktion nennen könnte. Mit Aristoteles gesprochen, dessen Poetik nach wie vor eine wichtige Bezugsgröße der Literaturtheorie ist, unterscheiden sich der Geschichtsschreiber und der Dichter dadurch voneinander, „daß der eine das wirklich Geschehene mitteilt, der andere, was geschehen könnte.“³ Bei Aristoteles deutet sich hier an, was noch zu behandeln sein wird: dass die fiktionale Erzählung das Mögliche entwirft – also etwas, das grundsätzlich nicht das Gegenteil von Wirklichkeit darstellt, aber

¹ Dieser Artikel greift eine Sinnlinie der umfassenderen Untersuchung der Verfasserin zum erkenntnistheoretischen Wert von Dichtung für theologisches Denken auf: Mirja Kutzer, *In Wahrheit erfunden. Dichtung als Ort theologischer Erkenntnis (ratio fidei 30)*, Regensburg 2006.

² Vgl. Matias Martinez/Michael Scheffel, *Einführung in die Erzähltheorie* (C.H. Beck Studium), München ³2002, 9–19.

³ Aristot., *poet.* 1451b (Fuhrmann).

das, was wir als Wirklichkeit bezeichnen und erfahren, aufgreift und auf unverwirklichte Möglichkeiten hin abklopft.

Ob ein Text als faktuale oder als fiktionale Erzählung gelesen wird, hat etwas mit Textsignalen⁴ zu tun – manche Geschichten signalisieren in aller Deutlichkeit, dass sie erfunden, so nie geschehen sind. Klassisch ist der Märchenanfang „es war einmal“, der beim Publikum eine Rezeptionshaltung provoziert, in der man die Überprüfung auf „faktisch“ oder „erfunden“ weitgehend ausschaltet und auch noch klaglos hinnimmt, dass der Wolf die Großmutter mit einem „Schnapp“ frisst und dabei unversehrt lässt.⁵ Doch lässt sich allein anhand von Textsignalen keine Eindeutigkeit erzielen, denn die Unterscheidung kann auch allein in der Rezeptionshaltung begründet liegen, und dafür sind religiöse Texte Musterfälle. Die Erzählungen der Bibel – das gilt ebenso für andere religiöse Texte wie die Mythen des Homer oder das Gilgamesch-Epos – wurden sowohl faktual wie fiktional gelesen.⁶ Die Rezeptionsgeschichte der Bibel weist entsprechend beide Lesarten auf: Ob ihre Texte als faktuale oder als fiktionale Erzählungen gelesen werden, ist nicht zuletzt abhängig vom jeweiligen Verständnis dessen, was unter „Wirklichkeit“ und „Wahrheit“ verstanden wird.

These 2: In ihrer Rezeptionsgeschichte hat die Bibel Lesarten erfahren, die zwischen „Wahrheit“ und „Lüge“, zwischen Tatsachenbericht einerseits und Fiktion andererseits schwanken. Fiktion wird hier als Gegenbegriff zu Wirklichkeit verstanden, als Lüge oder (arglistige/naive) Täuschung. Dies beruht auf einem Konzept der „Satzwahrheit“.

Das Problem, mit offensichtlich Falschem in den Heiligen Schriften umzugehen, begleitet das Christentum von Anfang an, was zunächst die Schriften der jüdischen Bibel, später den gesamten christlichen Kanon betrifft. Beides – die Suche nach Wahrheit und vielleicht noch mehr die Erklärung von Irrtümern – hat unterschiedliche Hermeneutiken und Lesarten der Bibel hervorgebracht, in

⁴ Käte Hamburger hat in ihrer linguistischen Untersuchung eine Auflistung sämtlicher Textsignale versucht, um dadurch eine eindeutige Unterscheidung von poetischen und nicht-poetischen bzw. fiktionalen oder nicht-fiktionalen Texten zu erzielen. Solche Versuche gelten mittlerweile als gescheitert, da es sich um eine Fülle von Konventionen handelt, die sich im Lauf der Zeit zwischen Autor und Leser herausgebildet haben und die sich verändern und der umfassenden Auflistung entziehen. Vgl. Käte Hamburger, *Die Logik der Dichtung*, Stuttgart 1994.

⁵ Vgl. Jürgen H. Petersen, *Fiktionalität und Ästhetik. Eine Philosophie der Dichtung*, Berlin 1996, 50–55.

⁶ Aleida Assmann, *Die Legitimität der Fiktion. Ein Beitrag zur Geschichte der literarischen Kommunikation (Theorie und Geschichte der Literatur und der Schönen Künste 55)*, München 1980, 11, nennt es einen literaturtheoretischen Gemeinplatz, „dass Fiktionalität kein linguistisches, sondern ein rein rezeptionsspezifisches Phänomen ist“.

denen sich auch der Wandel dessen spiegelt, was unter „Wahrheit“ und „Wirklichkeit“ zu verstehen ist. Bekanntermaßen wurde die allegorische Schriftauslegung in Aufnahme der allegorischen Homerauslegung und im Gefolge von Origenes und Augustinus besonders wirkmächtig und dominierte die Bibelinterpretation bis zum Beginn der Neuzeit und den Hermeneutiken reformatorischer Prägung. Sie entwickelt sich im Rahmen eines platonisierenden Wirklichkeitsverständnisses, in dem alles Irdische unvollkommenes Abbild des Himmlischen ist und so prinzipiell alles, was in der Wirklichkeit vorgefunden wird, als Zeichen für anderes gelesen werden kann.⁷

Im Rahmen der Fragestellung nach der Wahrheit der Bibel ist hier von Belang, dass die allegorische Auslegung einen Weg beschreitet, der innerhalb des allegorischen Universums funktioniert, im Zuge der Neuzeit aber ins Dilemma führt: Mit ihr ist eine Konzentration auf das Wort und seine Referenz verbunden. Den Texten bzw. den einzelnen Sätzen, aus denen sie bestehen, wird durchgängig Bezeichnungsfunktion zugeschrieben. Sie sind letztlich Tatsachenberichte, die allerdings entschlüsselt werden müssen. Die Referenz, also das, was ein Wort/Satz bezeichnet, ist grundsätzlich mehrdeutig, und wenn der wörtliche Sinn nicht funktioniert (für Augustinus war etwa nicht denkbar, dass Jesus sich von einer Sünderin hätte die Füße waschen lassen⁸), dann liegt der tiefere Sinn auf der allegorischen, moralischen oder der anagogischen Ebene.⁹ In der Regel blieb aber der Literalsinn die Voraussetzung, dachte man die in der Bibel bezeichneten Heilswahrheiten doch von Gott gelenkt, und so konnten die in ihr benannten „Fakten“ wiederum zum Zeichen einer himmlischen Wahrheit werden. Der Bibel wird somit Tatsachenwahrheit, aber bei grundsätzlicher Mehrdeutigkeit zugeschrieben, was die Texte für Deutungen offen hält.

An der Schwelle zur Neuzeit tritt hier ein tiefgreifender Wandel ein. Das allegorische Universum, in dem prinzipiell alles als Zeichen für anderes aufgefasst werden kann, bricht zusammen. Die Dinge der Welt bekommen ihren Wert in sich selbst, werden zum Objekt von Empirie und Rationalismus. Zunächst reklamierte man für die Bibel noch ihre vielschichtige Zeichenhaftigkeit,¹⁰ doch unausweichlich wird auch sie zum Objekt der neuen Wirklichkeits-

⁷ Augustinus entwickelt die Grundlagen dieser Zeichentheorie, die maßgeblich für das Mittelalter wird, im dritten Buch von *De doctrina christiana*.

⁸ Vgl. Aug., *doctr. christ.* III, 43f. (CChr.SL 32).

⁹ Zum vierfachen Schriftsinn und zur mittelalterlichen Allegorie vgl. Henri de Lubac, *Typologie, Allegorie, Geistiger Sinn. Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung* (ThRom 23), Einsiedeln u.a. 1999.

¹⁰ Thomas von Aquin etwa reklamiert den mehrfachen Sinn noch allein für das in der Bibel Dargestellte, nimmt aber menschliche Erfindungen davon aus. Vgl. *Quaestiones quodlibetales* VII, q. 6 a. 2.3 (Opera Omnia 3, Stuttgart u.a. 1980, 479f.). Vgl. dazu Umberto Eco, *Kunst und Schönheit*

begegnung. Wie in der allegorischen Bibelauslegung liest man die Bibel dabei weiterhin als Tatsachenbericht – den einzelnen Sätzen wird weiterhin Referenz zugesprochen. Doch geschieht dies nun in einer Konzentration auf den Literal-sinn, der – wie es Luther festhält – nunmehr als der einzige angesehen wurde.¹¹ So bleibt die Bibel in der Neuzeit Tatsachenbericht, wird aber nun auf die eine, einzige, von Gott verbürgte Bedeutung festgelegt. Dass sich dies nicht halten ließ, ist hinlänglich bekannt. Die Angriffe erfolgten von Seiten der Naturwissen-schaften, der archäologischen Forschung, der formalen Logik wie von Seiten der Bibelwissenschaften selbst. Speziell die Schöpfungsberichte waren Einfalls-tor der neuzeitlichen Kritik. Dass ihre Sätze, wenn sie von der Wölbung des Himmels über der Erde oder dem Urelternpaar sprechen, nichts Tatsächliches bezeichnen, hat zu einer umfassenden Bestreitung ihrer Wahrheit geführt, die als Fiktionskritik formuliert wurde.¹² Die Texte der Bibel werden als „erfun-den“ qualifiziert, wobei Fiktion hier als Gegenteil von Wirklichkeit verstanden wird. Sie täuscht den Menschen über die Wirklichkeit hinweg und muss ent-larvt werden.

Und schließlich lässt sich auch die Bibelwissenschaft wie das kirchliche Lehramt auf dieses Verständnis der Satzwahrheit ein. Entweder bemühte man sich um eine Scheidung des Historischen vom Erfundenen, wobei nur das als „theologisch wertvoll galt, was sich als historisch zuverlässig erwies“¹³. Oder aber Wahrheit wurde grundsätzlich für alle Sätze der Bibel reklamiert, womit sich das Thema der Wahrheit der biblischen Texte wie in der neuscholastischen Inspirationslehre auf die Postulierung ihrer Irrtumslosigkeit zuspitzte. Damit ist ein Extrem erreicht, die Wahrheit der Bibel auf eine eindeutige Satzwahrheit hin einzuschränken.

These 3: Galt im Zuge der naturwissenschaftlichen wie literarwissen-schaftlichen Kritik die „Wahrheit“ der Bibel im Sinne der Satzwahrheit als widerlegt, war ein Weg zu ihrer „Rettung“, die Schriften als poetische

im Mittelalter (dtv 4603), München³1995, 109–115.

¹¹ Vgl. Jean Grondin, Einführung in die philosophische Hermeneutik, Darmstadt²2001, 59–62.

¹² Der Begriff der Fiktion als Instrument der Kritik begegnet namentlich bei Francis Bacon, etwa in: The Advancement of Learning bzw. in: Valerius Terminus of the Interpretation of Nature, beide in: James Spedding/Robert L. Ellis/Douglas D. Heath (ed.), Collected Works of Francis Bacon, 3/1. Philosophical Works, London 1996 [reprint of the 1876 edition], 253-491: 286f. bzw. 199-252: 219.

¹³ Manfred Oeming, Bedeutung und Funktionen von „Fiktionen“ in der alttestamentlichen Ge-schichtsschreibung, EvTh 44 (1984) 254–266: 255. Oeming bezieht sich hier etwa auf die Arbeiten von Hans Schmidt, Die Geschichtsschreibung im Alten Testament (RV 2/16), Tübin-gen 1911, 19–29, und Hermann Gunkel, Geschichtsschreibung im Alten Testament, RGG 2 (1910) 1348–1354.

Texte zu lesen. Dadurch verliert die Bibel ihren Exklusivanspruch und ihre Verbindlichkeit, gewinnt aber Bedeutung als ästhetisches Werk. Ihre „Wahrheit“ misst sich in dieser Lesart daran, welchen Wahrheitswert man Dichtung generell zuerkennt.

Der Hinweis auf die Poesie der Bibel ist seit der Renaissance ein gängiger Topos, um weltliches poetisches Schaffen zu rechtfertigen. Wenn in der Bibel poetische Texte vorkommen, ja Jesus selbst erfundene Geschichten, nämlich die Gleichnisse erzählt, dann ist zu dichten generell durch die Bibel gerechtfertigt. Wurde so das Augenmerk auf die Poesie innerhalb der Theologie der Bibel gerichtet, so markiert Johann Gottfried Herder eine Gelenkstelle, an der nicht mehr die Theologie, sondern die Poesie das Entscheidende wird.¹⁴ Für Herder sind die Schriften der Bibel Produkt der Frühzeit des hebräischen Volkes. Ihre bildreiche, poetische Sprache sieht Herder als Frucht eines göttlichen Unterrichts, der dieser frühen Stufe angemessen war.¹⁵ Eben solches gilt für andere Nationaltraditionen – die Kosmogonien der Griechen oder die Edda der Kelten. Damit verliert die Bibel ihre Ausnahmestellung als inspirierte Schrift, „gewinnt aber überragende Bedeutung als frühestes ästhetisches Kunstwerk, das als weltliche Literatur gelesen und mit Methoden der profanen Literaturkritik untersucht werden kann und muß.“¹⁶ Herder bringt dieser Poesie eine hohe Wertschätzung entgegen. Für ihn ist es die älteste und eigentliche Poesie, eine Sprache unmittelbaren Empfindens. Er spricht dieser poetischen Sprache Erkenntnisfunktion zu, denn sie ist das genuine Medium zur Wiedergabe der sinnlichen Gotteserfahrung und bewegt sich so jenseits einer postulierten Dichotomie von Vernunft und Gefühl. Kritik am Rationalismus, der allein Vernunft und logischer Sprache einen Zugang zur Wirklichkeit zutraut, klingt an. Jedoch ist die Lektüre als ästhetisches Werk eine zwiespältige Rettung. Zwar bewahrt diese Rezeption die Schriften für das gebildete Publikum der Zeit. Doch lässt sich darin der alte Exklusivanspruch der Bibel nicht halten, und überdies gerät sie unter den gleichen Rechtfertigungsdruck, dem sich Dichtung allgemein ausgesetzt sieht.

These 4: Diese doppelte Rezeption (Tatsachenbericht/poetische Fiktion) begünstigen die biblischen Texte insofern, als diese insgesamt „in einem

¹⁴ Vgl. dazu Dieter Gutzen, Ästhetik und Kritik bei Johann Gottfried Herder, in: Henning G. Reventlow/Walter Sparr/John Woodbridge (Hg.), Historische Kritik und biblischer Kanon in der deutschen Aufklärung (Wolfenbütteler Forschungen 41), Wolfenbüttel 1988, 263–285.

¹⁵ Vgl. Johann Gottfried Herder, Werke, 5. Schriften zum Alten Testament, hg. v. Rudolf Smend (Bibliothek deutscher Klassiker 93), Frankfurt/M. 1991, bes. 11–26.

¹⁶ Dieter Gutzen, Literatur und Religion V. Von der Reformation bis in die Gegenwart, TRE 21 (1991) 280–294: 288.

gewissen Sinn und bis zu einem gewissen Punkt“¹⁷ als dichterisch qualifiziert werden können. Das Wort „dichterisch“ bezeichnet hier kein literarisches Genus, das neben der Geschichtserzählung, der Prophetie und anderem stehen würde, „sondern die umfassende Weise, wie alle diese Genera funktionieren, insofern sie der Sitz der semantischen Erneuerung, der Vorlage einer Welt, der Anregung eines neuen Selbstverständnisses sind.“¹⁸

Unbestritten enthält die Bibel Schriften, die deutlich den Anspruch erheben, tatsächlich Geschehenes zu bezeichnen. Ebenso unbestritten ist, dass dieser Anspruch den Kriterien gegenwärtiger Geschichtsschreibung kaum genügen wird und die Verfasser in weiten Teilen eher ihr Vorstellungsvermögen denn ein historisches Faktenbewusstsein spielen haben lassen. Man kann sie deswegen entweder der Lüge oder einer aus heutiger Sicht grenzenlosen Naivität bezichtigen – doch wird dies den biblischen Autoren, die immer wieder das vorhandene Material gesichtet, es umgeformt und zu teils hoch komplexen theologischen Spekulationen herangezogen haben, tatsächlich gerecht?

Um dies bewerten zu können, ist zunächst mit der alten Vorstellung aufzuräumen, Geschichtserzählungen wären überhaupt in der Lage objektiv zu berichten, wie es einst gewesen ist. Seit den 70er Jahren haben narratologische Überlegungen die strenge Gegenüberstellung von Geschichtserzählung als „wahr“ auf der einen Seite und der Fiktionserzählung als „erfunden“ auf der anderen einer Revision unterzogen und die Objektivität der Geschichtserzählung als der klassischen Form der Geschichtsschreibung generell angezweifelt. Denn auch faktuale Erzählungen haben einen fiktionalen Gehalt, der die Trennlinie zwischen fact and fiction nicht nur in der Rezeption, sondern auch im Entstehensprozess der Texte nicht eindeutig erscheinen lässt. Tatsächlich ist es etwas grundlegend anderes, ob man geschichtliche Entwicklungen darstellt oder ob man einen physikalischen Kausalablauf beschreibt. Erzählungen beziehen sich auf menschliches Handeln, das nie in gleicher Weise „kausal“ sein kann. Deshalb sind Erzählungen auch nicht prospektiv, ja nicht einmal etwas, das ein Zeitgenosse genau so hätte beobachten können. Vielmehr sind sie der Versuch, im Nachhinein Vorgänge plausibel zu machen.¹⁹ Damit kommt aber auch die klassische Form der Geschichtserzählung nicht ohne imaginative Anteile aus. Geschehnisse müssen als Ereignisse gewertet werden, die wichtig für

¹⁷ Paul Ricœur, Gott nennen, in: Bernhard Casper (Hg.), Gott nennen. Phänomenologische Zugänge, Freiburg/Br. u.a. 1981, 45–79: 73.

¹⁸ Ricœur, Gott nennen (Anm. 17) 73.

¹⁹ Vgl. dazu die Analyse von Arthur C. Danto, *Narration and Knowledge (including the Integral Text of Analytical Philosophy of History)*, New York 1985. Danto hat mit seiner Analyse narrativer Sätze darauf hingewiesen, dass Geschichtserzählungen typische Sätze enthalten, die aus einer kognitiven Position formuliert werden, die dem Ereignis gegenüber zukünftig ist.

den Fortlauf des Weiteren sind und menschliches Handeln, wenn schon nicht kausal begründen, so doch nachvollziehbar werden lassen. Mehr oder minder willkürlich setzen Erzählungen einen Anfang und ein Ende und stellen Handlungen so zusammen, dass eine erzählbare Totalität daraus wird. Darin ist die Erzählung, anders als etwa eine Chronik, nicht einfach eine Aneinanderreihung von Sätzen, die sich aus dem Kontext lösen ließen, sondern die Sätze gewinnen ihren Sinn erst im Bezug auf den Gesamttext.

Mit der Komposition der Erzählung geht, darauf hat Hayden White hingewiesen, eine Literarisierung einher.²⁰ Geschichtserzählungen bedienen sich – anscheinend unwillkürlich – gängiger Erzählschemata, die aus der Literaturproduktion bekannt sind.²¹ Dieser Vorgang, den White „emplotment“ nennt, verleiht dem Erzählten eine zusätzliche Sinndimension. Er deutet das Erzählte je nachdem als Erlösungsgeschehen mit „happy end“ (Romance), als unausweichliches Scheitern (Satire), als vorübergehende Versöhnung widerstreitender Kräfte (Komödie) oder als ein Geschehen, dessen Lösung nur für die Zuschauer und nur um den Preis der Vernichtung des Helden sichtbar wird.

Natürlich sind auch Unterschiede zu verzeichnen. Ricœur sieht das sichtbarste, wenn auch nicht unbedingt wichtigste Merkmal der Fiktionserzählung im Gegensatz zur historischen Erzählung in der „Befreiung des Erzählers – den wir nicht mit dem Autor verwechseln wollen – von der wichtigsten Pflicht, die dem Historiker auferlegt ist: nämlich sich an die spezifischen Bindeglieder zu halten, die die Wiedereinschreibung der erlebten Zeit in die kosmische Zeit regulieren.“²² Vor allem weist Ricœur der Geschichtsschreibung eine andere Form der Verantwortung zu. Sie ist gehalten, Vergangenes wenn schon nicht objektiv zu beschreiben, so es doch zu repräsentieren. Ihre Aufgabe ist die interpretierende Rekonstruktion einer Vergangenheit, die den Menschen der Zeit das zurückgibt, was ihnen zukommt.

Aber auch die Fiktionserzählung ist nicht frei von Verantwortung: Wie die faktuale Erzählung stellt auch sie eine Zusammensetzung von Handlungen zu einer erzählbaren Totalität dar²³ und wurzelt schon insofern in der Alltagswelt, als dies ein Vorverständnis voraussetzt, was eine Handlung ist und unter welchen Umständen sie funktioniert.²⁴ Wenn Dichtung so aus dem Alltag bekannte

²⁰ Vgl. Hayden White, *Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa*, Frankfurt/M. 1991, 156–159.

²¹ White entnimmt die Modelle Northrop Frye, *Analyse der Literaturkritik* (Sprache und Literatur 15), Stuttgart 1964, 160–243.

²² Paul Ricœur, *Zeit und Erzählung*, 3. Die erzählte Zeit (Übergänge 18/3), München 1991, 202.

²³ Ricœur sieht Handlungen als Konstitutivum von Erzählungen und adaptiert darin Aristoteles, der von der Zusammensetzung der „pragmata“ zum „mythos“ spricht. Vgl. Aristot., *poet.* 1451a.

²⁴ Vgl. Paul Ricœur, *Zeit und Erzählung*, 1. Zeit und historische Erzählung (Übergänge 18/1),

Handlungen zusammensetzt und sie bestimmten Figuren zuweist, dann kann sie sich zwar von den regelnden Codes und den moralischen Bewertungen der Alltagswelt absetzen, doch bleiben diese stets im Hintergrund. Als Experimentierfeld, das von den Zwängen der Alltagskommunikation weitgehend befreit ist, hat Dichtung die Möglichkeit, „ein Laboratorium zu bilden, in dem der Künstler im Modus der Fiktion ein Experiment an den Werten vornimmt“²⁵. So hat die Fiktionserzählung deutende Verantwortung gegenüber der geschichtlichen Realität, in der Normen wie selbstverständlich Handeln leiten.

Auch in der Komposition des Textes ist Dichtung keineswegs frei: Sie hat dem zu gehorchen, was Aristoteles die Regeln der Wahrscheinlichkeit und Notwendigkeit nennt. Etwa kann sie aus einem „schlechten“ Charakter nicht bruchlos einen „guten“ machen und umgekehrt, um ihr Publikum vom Anfang des Plots bis zum Ende zu geleiten. Insofern nennt Aristoteles die Dichtung gar das Philosophischere und Allgemeinere als die Geschichtsschreibung.²⁶ Während die Geschichtsschreibung es mit geschichtlichen Zufällen und unvorhersehbaren Verhaltensweisen von Menschen zu tun hat, darf sich Dichtung solche Unwahrscheinlichkeiten nicht leisten. Zwar kann sie historisch tatsächlich Geschehenes aufgreifen und auch darin das Allgemeine suchen, aber ihre Verantwortung gilt der Gesamtkomposition.

Dichtung abstrahiert somit vom geschichtlich kontingenten Einzelfall, gerade indem sie einen Einzelfall entwirft. Wie die begriffliche Abstraktion, hat sie mit dem Allgemeinen zu tun, allerdings nicht, indem sie Einzelnes unter ein Allgemeines subsumiert. Vielmehr gewinnt der von ihr entworfene Einzelfall erst dadurch seine Allgemeinheit, dass er die Phantasie und das Übertragungsvermögen des Publikums in Gang bringt. Ricœur spricht von der „metaphorischen“ Referenz fiktionaler Texte bzw. ihrer mimetischen Funktion:²⁷ Sie verweisen nicht direkt „hinter“ sich auf Wirklichkeit, sondern rufen die Leser/innen dazu auf, das im Text Entworfenen auf die eigenen Erfahrungen zu beziehen und im eigenen Leben nach Ähnlichkeiten zu suchen. Über die Wirkungen, die der fiktionale Text auszulösen vermag, gewinnt er seinen Rückbezug zur Wirklichkeit und dadurch wiederum Referenz. Dies gelingt dem fiktionalen Text im Vergleich zu diskursiven Texten umso leichter, als er ein tendenziell höheres

München 1988, 90–104.

²⁵ Ricœur, *Zeit und Erzählung 1* (Anm. 24) 97.

²⁶ Aristot., *poet.* 1451b: „Das Allgemeine besteht darin, daß ein Mensch von bestimmter Beschaffenheit nach der Wahrscheinlichkeit oder Notwendigkeit bestimmte Dinge sagt oder tut – eben hierauf zielt die Dichtung, obwohl sie den Personen Eigennamen gibt. Das Besondere besteht in Fragen wie: was hat Alkibiades getan oder was ist ihm zugestoßen.“

²⁷ Vgl. etwa Ricœur, *Zeit und Erzählung 1* (Anm. 24) 10.

Leerstellenpotenzial besitzt.²⁸ Literarische Texte stehen nicht im Dienst der Alltagskommunikation und können so auf die dort geforderte Eindeutigkeit in weiten Teilen verzichten. Zudem werden literarische Gegenstände (Figuren, Gebäude, Handlungen etc.) allein durch den Text entworfen und entstehen nur durch die Merkmale, die im Text beschrieben sind. Nicht nur bringt der Text damit die Vorstellungskraft der Leser/innen in Gang, um das so lediglich Vorstrukturierte zu vervollständigen. Das Publikum muss sich überdies fragen, warum der/die Autor/in dies so oder so geschrieben hat und letztlich nach der „Moral von der Geschichte“ suchen. Da der Text diese nur in seltenen Fällen ausdrücklich liefert, enthält der literarische Text in seiner Unbestimmtheit ein gegenüber diskursiven Texten tendenziell höheres Anschlusspotenzial für sein Publikum, das die Rezeption in verschiedenen Zeiten und vor unterschiedlichen Erwartungshorizonten erleichtert.

Dies lässt sich auf die Geschichtserzählungen der Bibel anwenden. Wie jede Geschichtserzählung sind sie von vornherein nicht bar von Phantasie und Imaginationsvermögen. Sie mit Ricœur als in bestimmter Hinsicht „poetisch“ zu qualifizieren, geht darüber allerdings hinaus. Aufgrund des Vorhergehenden könnte man sagen: Ihnen geht es so sehr darum, im geschichtlichen Besonderen das Allgemeine zu suchen, dass die Repräsentationsfunktion hinter der Darstellungsfunktion zurücktritt. Oder genauer: Die Bibel erzählt die Vergangenheit nicht primär um der Vergangenheit willen, sondern weil es ihr um deren Bedeutung für die jeweilige Gegenwart geht. Die direkte Referenz, die sich auf die Vergangenheit richtet, wird darin zur „metaphorischen“ Referenz im Leben des Publikums.

These 5: Die Geschichtserzählungen der Bibel vollziehen die Verlagerung von der Bezeichnungsfunktion der Texte hin zu ihren Wirkstrukturen in besonderem Maß, denn erst durch diese „Fiktionalisierung“ erlangen die Erzählungen vom Handeln Gottes in der Geschichte universale Bedeutung für künftige Generationen.

„Ein Text ist zu interpretieren als ein Entwurf von Welt, die ich bewohnen kann, um eine meiner wesenhaften Möglichkeiten darein zu entwerfen. Genau dies nenne ich Textwelt, die diesem einzigen Text eigene Welt.“²⁹ Was Ricœur

²⁸ Zum Begriff der Leerstelle vgl. Wolfgang Iser, Die Appellstruktur der Texte. Unbestimmtheit als Wirkungsbedingung literarischer Prosa, in: Rainer Warning (Hg.), Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis (UTB 303), München ⁴1994, 228-252: 235-238; Wolfgang Iser, Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung (UTB 636), München ⁴1994, 280-315.

²⁹ Paul Ricœur, Philosophische und theologische Hermeneutik, in: ders./Eberhard Jüngel, Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache (EvTh.S), München 1974, 24-45: 32.

die „Welt des Textes“ nennt, entsteht nicht allein dadurch, dass gesprochene Rede verschriftlicht wird. Textwerdung bedeutet ebenso, dass die Verfasser/innen eine gewollte Komposition geschaffen haben: eine textliche Totalität, ein strukturiertes Ganzes mit Anfang und Ende, textinternen Verweisungen, literarischen Figuren, einer literarischen Gattung. Entstanden ist so ein Sinngefüge, das nun auch durch die textinternen Verweisungen, durch die Selbstreferenz Sinn hervorbringt. Als solches wird der Text in die Unabhängigkeit entlassen. Er ist Frucht der Arbeit konkreter Menschen, dennoch ist er etwas Anderes, etwas Neues gegenüber der Intention seiner Verfasser/innen. Mit der Entstehung des Textes/Werkes ist nach Ricœur³⁰, der hier Überlegungen Hans-Georg Gadamer³¹ aufnimmt, eine dreifache Entgrenzung verbunden: Zunächst wird der „Sinn“, Gadamer spricht von der „Sache“ des Textes, dem begrenzten intentionalen Horizont der Autor/innen entzogen. Zudem lässt geschriebene Rede ein Publikum entstehen, das prinzipiell grenzenlos ist. Schließlich geht die Entgrenzung des Publikums auch in die Zukunft des Textes. Erst die Textualisierung ermöglicht, dass die im Text fixierte Rede sich vom Zeitpunkt der Entstehung lösen und auch vom soziologischen Kontext der Hervorbringung abheben kann. So vollziehen die Texte eine Bewegung weg von der Repräsentation des einmal Geschehenen oder der Intentionen ihrer Verfasser/innen hin zur Wirksamkeit in je neuen Situationen – eine Bewegung, die man insofern als Fiktionalisierung bezeichnen könnte, als die (primäre) Referenz der Texte zugunsten des Entwurfs einer „Welt des Textes“ zurücktritt. Die Fiktionalisierung ist geradezu Voraussetzung dafür, den Texten Bedeutung über die Zeiten hinweg zu verleihen. So entsteht ein Bruch der Referenz bei gleichzeitiger Treue zur Referenz.

Dieser Bruch eröffnet einen Spielraum der Gestaltung, der Raum für die Fiktion schafft: Der Einsatz von Phantasie und Vorstellungskraft ist für die biblischen Autoren, wie es Klaus Bieberstein formuliert, ein Weg „zu sagen, was in Vorlagen noch nicht gesagt ist, aber erschlossen werden kann und (und notfalls auch ohne entsprechende Überlieferungen) gesagt werden muss.“³² Aller-

³⁰ Vgl. Ricœur, *Hermeneutik* (Anm. 29) 27–29.

³¹ Vgl. Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, 1. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen ⁶1990, 393–399.

³² Klaus Bieberstein, *Geschichten sind immer fiktiv – mehr oder minder. Warum das Alte Testament fiktional erzählt und erzählen muss*, *BiLi* 75 (2002) 4–13: 6. Die Gesetzeswerke beispielsweise wurden nicht isoliert wie die Psalmen tradiert, sondern in die Geschichtswerke eingebettet. Eingeschoben sind sie in die wenigen Jahre der Wüstenwanderung, vor der Landnahme. Diese Positionierung stellt kompositorisch ihre Funktion klar: Sie fungieren nach Bieberstein „gleichsam als Gebrauchsanweisung und Pachtvertrag in einem, den es zu beachten galt, wenn das Volk in seinem gottgegebenen Land bleiben oder erklären wollte, warum es sein Land – 733 das Ostjordanland, 722 das Nordreich und 587 das Südreich – wieder verlor“ (7).

dings bedeutet der Bruch der Referenz mehr, als dass Erfundenes neben Tatsächlichem steht. Es geht um eine den ganzen Text umfassende Gestaltung – um eine Fiktionalisierung, in der einzelne Fiktionen ihre Funktion gewinnen. Dies lässt sich etwa an den Evangelien beobachten. In ihnen begegnet eine Fülle von Fiktionalitätssignalen, ohne dass der Anspruch aufgegeben würde, tatsächlich Geschehenes zu repräsentieren. Die Repräsentation besteht eben nicht darin, dass sich etwas genau so ereignet hat, wie es beschrieben wird. Wohl aber wurde allein diese entworfenen Darstellung für fähig gehalten, den historischen Geschehnissen gerecht zu werden. Ihre Verfasser und Redaktoren haben die konkreten Erfahrungen, die Menschen mit Jesus von Nazaret gemacht haben, in literarisierende Formen gegossen, die die Ereignisse einerseits deuten, sie andererseits für die Situation der Gemeinde adaptieren und schließlich überlieferungsfähig für die Zukunft machen. Die Verantwortung des Geschichtsschreibers, der sich dem historischen Ereignis verpflichtet weiß, wird so zum Anstoß für das Imaginieren von Geschichten, ohne dass dabei eine Unterscheidung zwischen Geschichtsschreibung und Fiktionserzählung für nötig empfunden worden wäre. Was geschieht, ist eine Verlagerung hin zu den Wirkstrukturen, die auch die dreifache exegetische Rückfrage begründet: erstens die nach dem historischen Jesus, auf den die Geschichten deutend Bezug nehmen; zweitens die ebenfalls historische Frage nach der konkreten Gemeindesituation, auf die die Erzählungen reagieren; drittens die textimmanent gestellte Frage nach der Sinnproduktion der Texte, die aber auch nicht ohne Bezug zur historischen Wirklichkeit analysiert werden kann, entnimmt der Text doch Sprache und Material einer konkreten historischen Situation. Entsprechend ermöglichen die Texte zwar nicht in jedem Fall die Rückfrage nach tatsächlichen historischen Ereignissen, wohl aber nach ihrem „historischen Horizont“. Dies ist immer bereits ein reflektierender und korrigierender Zugang, denn gerade in ihrer fiktionalisierenden Form haben sich die erzählenden Texte von eben diesem Horizont gelöst. Bis heute „funktionieren“ sie auch als kontextunabhängige Texte, wodurch sich freilich ihr Bedeutungspotential verändert.

These 6: Die Geschichtserzählungen der Bibel öffnen einen Handlungsraum, der den Menschen in Verantwortung setzt und Kriterien für die Gestaltung konkreter Geschichte gewinnen lässt. In dieser poetisch-fiktionalen Sprachform spiegelt sich das Geschichtsverständnis Israels.

Gerhard von Rad hat das Geschichtsverständnis Israels, das in den Büchern der Geschichte manifest wird, wie folgt beschrieben: „Israel hat sich das Bild von einer Geschichte erarbeitet, die sich ausschließlich aus der Abfolge von Fakten

aufbaute, die Gott zum Heile Israels markiert hat.“³³ Ihm verdankt Israel Existenz und Wohlergehen. JHWH ist Herr über die Geschichte und greift in sie ein. So sehr die Geschichte einerseits von Gott bestimmt ist, so sehr ist sie Raum für das Handeln der Menschen. Erst wenn der faktische Verlauf der Geschichte nicht tragisch und unentrinnbar über den Menschen hereinfällt, ist die Kritik an den konkreten geschichtlichen Verhältnissen, die etwa das prophetische Wirken ausmacht, sinnvoll. Der Mensch, ob als Volk oder als Einzelner, ist somit mitverantwortlich für die jeweiligen Gegebenheiten. Das beinhaltet die Möglichkeit der Schuld. Nicht umsonst ist die Geschichtstheologie Israels Frucht der Krisenerfahrung und entwickelt sich gerade in den Erschütterungen der Geschichte und des JHWH-Glaubens.³⁴ Entscheidend ist nun, dass die Erinnerung an die eine, von Gott gewirkte Geschichte zum Maßstab der Beurteilung der jeweiligen Gegenwart wird. Sie ist Kritik und Zielperspektive gleichzeitig.

Die literarische Form, die der Geschichtstheologie entspricht, ist die Erzählung. Sie macht greifbar, darauf haben die von Johann Baptist Metz und Harald Weinrich³⁵ angestoßenen Überlegungen zu einer Narrativen Theologie hingewiesen, dass Gottes Handeln sich in Geschichte und Zeit ereignet. Von ihm kann in einer sprachlichen Form gesprochen werden, die ihrerseits Zeitlichkeit organisiert.³⁶ Indem die Erzählung anamnetisch zurückblickt, sprechen die Bücher der Geschichte in die jeweilige Gegenwart ihrer Rezipienten. Sie wollen der Gegenwart eine Richtlinie geben, diese deuten und Handlungsoptionen ermöglichen. Der Ort der Lektüre der Geschichtserzählungen ist damit immer ein Ort, an dem konkretes Handeln gefordert ist, an dem Menschen nach Orientierung suchen, um konkrete Geschichte zu gestalten. Dabei richtet sich der

³³ Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, 2. Die Theologie der prophetischen Überlieferung Israels (KT NF 3), München ⁹1987, 116.

³⁴ Vgl. Erich Zenger, *Eigenart und Bedeutung der Geschichtserzählungen Israels*, in: ders. u.a., *Einleitung in das Alte Testament* (KStTh 1,1), Stuttgart u.a. ⁵2004, 188–190. Die meisten „Bücher der Geschichte“ erhalten ihre literarische Gestalt in den geschichtlichen Krisenerfahrungen Israels – dem Untergang des Nordreichs (722 v.Chr.), der Exilserfahrung des 6. Jahrhunderts, der hellenistischen Erschütterung im 3. Jahrhundert sowie in der Makkabäerzeit im 2. Jahrhundert.

³⁵ Die beiden programmatischen Aufsätze sind: Johann B. Metz, *Kleine Apologie des Erzählens*, *Conc(D)* 9 (1973) 334–341; Harald Weinrich, *Narrative Theologie*, *Conc(D)* 9 (1973) 329–334.

³⁶ Zum Diskurs über eine Narrative Theologie vgl. Knut Wenzel, *Zu einer theologischen Hermeneutik der Narration*, *ThPh* 71 (1996) 161–186; ders., *Zur Narrativität des Theologischen. Prolegomena zu einer narrativen Texttheorie in soteriologischer Hinsicht* (RSTh 52), Frankfurt/M. u.a. 1997; Dietrich Ritschl, „Story“ als Rohmaterial der Theologie, in: ders./Hugh O. Jones, „Story“ als Rohmaterial der Theologie (TEH NF 192), München 1976, 7–41; Franz Platzer, *Geschichte – Heilsgeschichte – Hermeneutik. Gotteserfahrung in geschichtsloser Zeit* (RSTh 4), Frankfurt/M. 1976.

Blick auf die Erzählungen der Vergangenheit, ebenso aber nach vorne, denn die Erzählungen der Vergangenheit fungieren auch als Verheißungen der Zukunft.

Diese Bewegung wird vielleicht am deutlichsten, wo die Propheten auf die erzählten Geschichtstraditionen Israels Bezug nehmen. Die Propheten treten in einer konkreten geschichtlichen Situation auf, in der sie ihre Sendung verwirklichen und dazu die Gegenwart zu deuten haben. In diese Interpretation fließen die Geschichtstraditionen Israels ein. Im Blick auf die Vergangenheit werden die Propheten zu Visionären der Zukunft. Die Gegenwart ist Ort der Krise, ein Umschlagplatz von Erfahrung und Erwartung, von Vergangenheit und Zukunft.³⁷ Die Heilsereignisse rücken damit zugleich aus ihrem jeweiligen Bezugsort. Sie fungieren als Gegenwelten, an denen sich die faktische Wirklichkeit messen muss und durch die sie als „unheil“ qualifiziert wird. Die Erzählungen werden so ihrer ursprünglichen Referenz beraubt, ebenso exemplarisch wie universal (vgl. Dtn 6,20). „In dieser anamnetisch-prophetischen Konstellation aber“, so formuliert es Knut Wenzel, „vollzieht sich die jüdisch-christliche Erzählung vom Heil.“³⁸ Die Erzählungen der Geschichte liefern den Maßstab, der die faktische Geschichte entweder legitimiert und als dem Willen Gottes entsprechend qualifiziert – darauf verweist die theokratisch anmutende Konzeption der Priesterschrift³⁹ – oder aber sie entlarven sie als unheil, als Abfall gegenüber dem mit JHWH geschlossenen Bund, der die Existenz des Volkes und das Leben des Einzelnen, der Wohlergehen überhaupt erst möglich macht. Dieses Geschichtsdenken stellt die Gestaltung konkreter Geschichte der Freiheit des Menschen anheim. Es ist gleichzeitig Zeichen dafür, dass der Mensch für konkretes Handeln nach Orientierung sucht. Diese Orientierung wollen die Geschichtserzählungen geben – nicht indem sie absolute Vorgaben machen, sondern indem sie eine Gegenwelt zum Bestehenden formulieren. Sie appellieren an die Phantasie ihrer Rezipienten, die entworfene Gegenwelt auf die eigene Welt zu beziehen und damit die „metaphorische Referenz“ herzustellen. Ausgestattet mit der Autorität der Vergangenheit übernehmen sie so eine Funktion, die fiktionale Dichtung im Allgemeinen hat.

These 7: „Fiktion“ ist nicht als Oppositionsbegriff zu „Wirklichkeit“ zu begreifen, sondern als ein Weg, erfahrene (sprachlich geordnete) Wirklich-

³⁷ Vgl. Wenzel, Narrativität (Anm. 36) 181.

³⁸ Wenzel, Narrativität (Anm. 36) 69.

³⁹ Zenger weist diese theokratische Konzeption der Redaktion P^S zu, die den ursprünglich geschichtstheologisch gemeinten Entwurf P^G umgedeutet habe in eine Rechtfertigung des kultisch-sakralen Status quo der nachexilischen Jerusalemer Tempelgemeinde. Vgl. dazu Erich Zenger, Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte (SBS 112), Stuttgart 1983, 48f.

keit zu deuten und dadurch auch schon zu verändern. Dies geschieht, indem fiktionale Texte Elemente der sprachlichen Ordnung selektieren, diese im Text neu kombinieren und so „mögliche Welten“ entwerfen, die die Wirklichkeit mit neuen Augen sehen lassen.

Wenn die Geschichtserzählungen als Gegenwelten funktionieren, dann ist damit auch die Funktion der Texte der Bibel benannt, die von vornherein den Charakter des Erfundenen plakativ vor sich hertragen. Zu ihnen gehört etwa das Buch Judit, das widersprüchliche Zeit- und Ortsangaben enthält und so unterschiedliche Zeitperioden vermischt.⁴⁰ Nahezu märchenhaft ist der Anfang des Buches Ijob: „Es war ein Mann im Land Uz, sein Name Ijob, und dieser Mann war tadellos, rechtschaffen und gottesfürchtig“ (Ijob 1,1). Diese Texte besitzen alle Merkmale, die allgemein poetischen, fiktionalen Erzählungen zukommen. Zunächst unterlaufen sie die Regeln der Referenz. Das Funktionieren des Buches Ijob hängt nicht davon, ob es diesen Mann je tatsächlich gegeben hat. Die Merkmale, mit denen er vorgestellt wird, sind idealtypisch – ein rechtschaffener Mann, gesegnet mit Reichtum und Wohlergehen und so ein lebendiges Zeichen dafür, dass der von JHWH garantierte Zusammenhang von Tun und Ergehen intakt ist.⁴¹ Als geschichtlich wirksames Modell der Welterklärung wird der Zusammenhang von Tun und Ergehen im Text aufgegriffen und gerade in seiner Bestreitung thematisch gemacht. Obwohl gerecht, verliert Ijob Kinder, Besitz, Gesundheit. Der Text eröffnet dadurch ein Experimentierfeld, in dem wiederum idealtypisch nach Lösungen gesucht werden kann.

Im entworfenen Besonderen kommt so das Allgemeine zum Vorschein. Die Erzählung lässt die Freunde auftreten und diskutieren, was der geglaubte Tun-Ergehen-Zusammenhang an Erklärungsmöglichkeiten zulässt: Ijobs Kinder könnten gesündigt haben; Ijob selbst ist doch ein Frevler; das Leiden hat einen tieferen, pädagogischen Sinn. Unvermittelt durch den Text stehen diese Perspektiven neben der des Betroffenen, die sich in existentieller Klage äußert. Diese Perspektive hat die Erzählung ihrem Publikum nahe gebracht: Es weiß in einer im Alltag nicht zu erreichenden Eindeutigkeit, dass Ijob gerecht ist und „umsonst“ leidet. Ohne dies absolut zu tun, gibt der Text so den Erklärungsversuchen der Freunde eine Wertung: als Mittel, konkretes Leiden in ein allgemeines System zu bringen und damit auch schon erklärbar zu machen. Dies können die Freunde deshalb, wie die Ijob-Perspektive formuliert, weil es ihnen selbst gut geht und sie ihre Bewertungsschemata danach ausrichten: „Dem Unglück

⁴⁰ Vgl. Bieberstein, *Geschichten* (Anm. 32) 8.

⁴¹ Die folgenden Überlegungen zum Ijob-Buch wie auch die Übersetzung stützen sich auf den konsequent von der Endgestalt des Textes ausgehenden Kommentar von Jürgen Ebach, *Streiten mit Gott. Hiob, 1–2* (Kleine Biblische Bibliothek), Neukirchen-Vluyn 1996.

gebührt Geringschätzung – das meint, wer in Sicherheit ist –, ein Stoß noch denen, deren Fuß wankt“ (12,5).

Aber nicht nur die Widerständigkeit des Leides wird so eingeordnet, auch Gott bringen die Freunde so „in die Hand“ (12,6). Das Buch Ijob thematisiert damit nicht nur die Grenzen des abstrakten Diskurses einem existentiellen Schicksal gegenüber. Mindestens ebenso grundsätzlich behandelt es die Möglichkeiten einer eindeutigen (sprachlichen) Interpretation von Welt, deren Ordnung als von Gott garantiert gedacht wird. Wenn es die Grenzen des Deutungsschemas von Tun und Ergehen aufzeigt, postuliert es gleichzeitig die Vieldeutigkeit der Schöpfung. Der Mensch war nicht dabei, als Gott die Erde gründete (vgl. 38,4), und ihm ist die totale Welterkenntnis versagt. Der Mensch kann die Zeichen nur im Vertrauen auf Gott deuten – die Urmacht des Meeres nicht als Zeichen des Chaos, sondern als Zeichen des Grenzen setzenden Gottes lesen (vgl. 38,8–11) und so auch Vertrauen in die Sinnhaftigkeit der eigenen Existenz gewinnen. Diese Erkenntniskritik im Text liefert gleichzeitig die Begründung für die eigene Darstellungsform: Die Gottesreden gebrauchen die Metapher, das poetische Stilmittel schlechthin, im hypertrophen Maß. Sie machen Gottes Handeln in der Welt auf bildlichem, sinnlichem Weg vorstellbar und vermeiden, es auf den Begriff zu bringen. Als vieldeutige poetische Stilfigur erfüllt die Metapher ihre Funktion im poetischen Gesamttext, der seinerseits vieldeutig ist – indem er keinen direkten, beschreibenden Zugriff auf Gott und Welt suggeriert, sondern vermittelt über die „Welt des Textes“ eine metaphorische Übertragung anstößt. Wie jede poetische Erzählung spielt das Buch Ijob mit den verschiedenen Perspektiven und stellt diese nebeneinander. Es ist keineswegs wertfrei und überlässt es doch dem Publikum, die „Moral von der Geschichte“ zu finden. Sowenig die Welt als Ganze eindeutig zu interpretieren ist, sowenig der transzendente Schöpfergott in das Korsett der Begriffe gezwängt werden kann, sowenig ist es der poetisch-fiktionale Text.

So schafft das Buch Ijob in der poetischen Welt des „Als ob“ die Möglichkeit, ein grundsätzliches Problem aufzugreifen und auf einem Weg durchzuspielen, der die Abstraktion vermeidet und gerade dadurch die konstruierte Trennung von Vernunft und Gefühl, von Abstraktion und Existenz durchbricht. Das Buch appelliert an die Phantasie des Publikums, provoziert sein emotionales Engagement und beteiligt es am Zustandekommen der „Welt des Textes“. Es konfrontiert auf ganz andere Weise, als ein diskursiver Text es könnte, mit den Aporien einer geglaubten Weltordnung, ohne an ihre Stelle eine neue zu setzen. So nimmt das Buch Ijob eine Funktion wahr, die fiktionalen Texten im Allgemeinen zukommt: Sie klopfen die bestehenden Diskurse auf ihre Bruchstellen und Schattenseiten ab, stellen sich auf die Seite der Opfer und verleihen denen eine Stimme, die aus den gängigen Bewertungsrastern herausfallen. Indem sie

ihr Publikum in die Welt des Textes hineinziehen, verschaffen sie ihm eine Auszeit vom Alltag. Sie eröffnen einen Freiraum, in dem die geltenden Weltdeutungen und Handlungsnormen hinterfragt und neue Handlungsoptionen entwickelt werden können. So ermöglichen sie, die Welt mit neuen Augen zu sehen. Dies bedeutet aber gleichzeitig, dass es die absolute Perspektive auf Welt nicht gibt, sondern dass der Mensch zum beständigen Interpretieren verdammt ist.

Freilich steht die biblische Fiktion nicht immer im Dienst der Schwachen. Es finden sich ebenso Texte, die Macht legitimieren, die bestehende Verhältnisse und geltende Deutungsschemata bestärken wollen: „Man muß vielmehr in der Tat damit rechnen, dass sich in manchen ‚Fiktionen‘ schlicht ‚nationales Wuschdenken‘, Parteilichkeit, Xenophobie oder ähnliches artikulieren kann.“⁴² Dass das Entwerfen der Gegenwelt aber eine zentrale Denkbewegung der biblischen Textwelt ist, zeigen die Fiktionserzählungen, die die Schriftensammlung einleiten und an dieser prominenten Stelle die Leseanweisung für das Gesamte geben.

These 8: Die Schöpfungserzählungen als fiktionale Texte im engeren Sinn konstituieren ein grundsätzliches Weltverhältnis. Indem sie den Menschen Gottes unverderbte Schöpfung als Gegenwelt vor Augen halten, qualifizieren sie die vorgefundene Wirklichkeit als tatsächlich ergriffene, aber nicht als beste aller Möglichkeiten.

Innerhalb der eindeutig fiktionalen Texte der Bibel stellen die Schöpfungserzählungen einen Sonderfall dar. Sie werden zwar als die Anfänge der Geschichte vorgestellt.⁴³ Doch beschreiben sie etwas, das sich der Erfahrung der Menschen von vornherein entzieht – nämlich die Anfänge der Menschheit, ihren Ursprung und damit eine der klassischen „Verdeckungen“ menschlicher Erfahrung. „Was aber entzogen bleibt, kann nur imaginativ besetzt werden, und als imaginative Besetzung des Unverfügbaren wird Literatur zu einer Notwendigkeit im menschlichen Leben.“⁴⁴ So erzählt die Bibel auf dem Weg der Fiktion einen Anfang. Diesem Anfang gibt sie wiederum die Form einer Gegenwelt,

⁴² Oeming, Bedeutung (Anm. 13) 262. Oeming nennt hier etwa „die einseitig negative Darstellung Sauls, der wohl eher Repräsentant der altamphiktyonischen Traditionen denn geistesgestört war“ (Anm. 34) oder „die Rolle der tyrischen Prinzessin Isebel als Inbegriff des Bösen“, die von Fremdenhass geprägt sein dürfte (Anm. 35).

⁴³ Die Verbindung zwischen der Schöpfung und den folgenden Geschichtserzählungen ist durch Stichworte wie *toledot* und *bara* gegeben. Vgl. etwa Jürgen Ebach, Schöpfung in der hebräischen Bibel, in: Günter Altner (Hg.), Ökologische Theologie. Perspektiven zur Orientierung, Stuttgart 1989, 98–129: 109–111.

⁴⁴ Wolfgang Iser, Theorie der Literatur. Eine Zeitperspektive (Konstanzer Universitätsreden 182), Konstanz 1992, 23.

einer Verheißung für die Gegenwart.

Generell steht zwischen der Alltagswelt und der entworfenen Welt des fiktionalen Textes ein Bruch: Indem die Fiktionserzählung zu erkennen gibt, dass sie „nur“ erfunden ist, entlarvt sie sich selbst als spielerisches „Als ob“. Diesen Bruch setzt die Urgeschichte zusätzlich auf inhaltlichem Weg und kennzeichnet die Darstellung des Anfangs als Umformulierung erlebter Gegenwart. Dafür steht die Erzählung vom „Sündenfall“: Die Welt, in der die Menschen sich vorfinden, ist nicht mehr die Welt des Paradiesesgartens. Es ist auch nicht mehr die Welt, die laut priesterschriftlicher Redaktion von Gott „gut“ geschaffen wurde (vgl. Gen 1,31), weshalb am Beginn der Flutgeschichte in deutlicher Parallelisierung steht: „Sie war verderbt“ (Gen 6,11).⁴⁵ Dazwischen finden sich Geschichten, die diesen neuen, veränderten Zustand erklären sollen: Kain und Abel, die Göttersöhne, der Turmbau. Hier wird weder eine geschichtliche Kausalkette beschrieben, noch ein absoluter Sündenbegriff entwickelt. Die Erzählungen entwerfen Urmöglichkeiten, mit denen der Mensch zur Verderbnis der Welt beitragen kann. Es sind entworfene, fiktionale Einzelfälle, in denen im aristotelischen Sinn „Allgemeines“ aufscheint und in deren Licht Menschen ihr eigenes Verhalten deuten können. Vor allem aber qualifizieren diese Darstellungen des Bruchs die erfahrene Gegenwart: Sie deuten sie als unheil und legen ihre Verderbtheit in die Verantwortung des Menschen.

Im Licht der Schöpfungserzählungen ist damit Bestehendes nie von vornherein als gut und von Gott gerechtfertigt zu betrachten. Die Welt, wie sie ist, ist eine tatsächlich ergriffene, keineswegs aber die beste aller Möglichkeiten. Der Wille Gottes für diese Welt ist damit nie vom tatsächlich Gegebenen, sondern von den unverwirklichten Möglichkeiten her zu formulieren. Er kann weder aus der Natur noch aus dem faktischen Verlauf der Geschichte abgeleitet werden. Mit Musil könnte man formulieren: Welt ist zu deuten von den „noch nicht erwachten Absichten Gottes“⁴⁶ her. In Richtung dieser Denkstruktur, die von der Möglichkeit ausgeht, haben bereits die Geschichtstraditionen Israels und ihre prophetische Rezeption gewiesen. Von den Schöpfungserzählungen her kann sie als Rezeptionsanweisung und Strukturprinzip biblischen Denkens gewertet werden. Dies bestätigt sich insofern, als die ursprünglich gute Schöpfung auch als endzeitliches Ziel begriffen wurde, also nicht als endgültig verlorene Vergangenheit, sondern als neu zu gewinnende Zukunft vorgestellt

⁴⁵ Vgl. dazu Zenger, Gottes Bogen (Anm. 39) 22: „Gen 1 zeigt zwar, wie der Mensch ‚eigentlich‘ von Gott her sein sollte, aber Gen 9 zeigt, wie er *tatsächlich* und *als solcher* von Gott *angenommen* ist. Gen 1 entwirft eine ideale Weltordnung, Gen 9 formuliert die nach einer ‚Revision‘ festgelegte faktische Weltordnung.“

⁴⁶ Robert Musil, Der Mann ohne Eigenschaften, 1. Erstes und Zweites Buch, hg. v. Adolf Frisé, Hamburg¹⁸2004, 16.

wird. Diese Relation bringt der Barnabasbrief zum Ausdruck: „Siehe ich erschaffe die ersten Dinge wie die letzten“ (Barn 6,13).⁴⁷ „Dabei bleibt die Frage offen, in welcher Weise die einmal gewesene Existenz dessen, was zurückkehren werde, historisch gedacht ist (allemaal nicht historistisch). Erwartet wird jedenfalls das endliche Eintreten des immer schon Erzählten, weil Erhofften.“⁴⁸

These 9: Auf fiktionalem Weg setzen die Schöpfungserzählungen der Bibel so den Bezugsrahmen, durch den die Poetik der Bibel ihre Funktion gewinnt: Von Gott her ist ein Handlungsraum eröffnet, innerhalb dessen der Mensch gehalten ist, Wirklichkeit zu deuten und zu gestalten. Diesen Handlungsraum halten die Fiktionserzählungen je neu offen, indem sie den Menschen aus einmal gefundenen Situierungen herausreißen und ihn die Welt mit neuen Augen sehen lehren.

Indem die „Welt des Textes“ eine Differenz zur „Welt der Leser“ markiert, eröffnet die Fiktionserzählung einen Spielraum, in dem Handlungsoptionen entworfen und entwickelt werden können. So hinterfragt das Buch Ijob den auf dem Schöpfungsglauben beruhenden, ihn aber gleichzeitig engführenden Zusammenhang von Tun und Ergehen und stellt einer Sicherungsethik eine Haltung des Vertrauens gegenüber.⁴⁹ Oder aber die Gleichnisse: Sie entwerfen etwa angesichts der Norm von Lohn und Entsprechung Modelle neuen Verhaltens (vgl. Mt 20,1–16). Indem die Fiktionserzählung mitten in der Welt ihre unverwirklichten Möglichkeiten durchspielt, öffnet sie die Wirklichkeit auf die Zukunft hin. Die Zeit ist der Ort, in dem Geschichte vom Menschen gestaltet werden kann. So ist die Existenz des Menschen nie eine Existenz der Ruhe, sondern immer eine des je neu Interpretierens. Der Mensch hat nie endgültig gefunden, sondern muss je neu nach Orientierung und Identität suchen. Die Fiktionserzählung ist die Sprachform, die die Wirklichkeit von der Möglichkeit her begreifen lässt und die gegenwärtige Zeit als „noch nicht erfüllt“ qualifiziert.

Dabei, und dies ist entscheidend, wird durch die Form der Fiktionserzählung die Verheißung der Zukunft nicht zur greifbaren Totalität, die in der Geschichte erreicht oder auch nur gewusst werden könnte. „Diese Denkbewegung

⁴⁷ Diesen Satz aus dem Barnabasbrief hat Hermann Gunkel als Motto seinem zum Klassiker der Urzeit-Endzeit-Relation gewordenen Werk vorangestellt: Hermann Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12*, Göttingen 1895.

⁴⁸ Jürgen Ebach, *Ursprung und Ziel. Erinnerter Zukunft und erhoffte Vergangenheit. Biblische Exegesen, Reflexionen, Geschichten*, Neukirchen-Vluyn 1986, 17.

⁴⁹ Opfert Ijob eingangs des Buches, um etwaiges Fehlverhalten seiner Kinder auszugleichen (vgl. 1,5), steht an paralleler Stelle am Ende seine Großzügigkeit und Freude an seinen schönen Töchtern (vgl. 42,15).

ermöglicht die eschatologische Differenz, die also von der Erfahrung möglicher erfüllter Zeit her die Noch-nicht-Erfülltheit der Gegenwart erfahrbar macht (ohne jedoch in einem teleologischen oder apokalyptischen Sinn die Zukunft inhaltlich vorwegzunehmen und so letztlich deren reale Offenheit zu beschränken).⁵⁰ Gegenüber jeder Interpretation hält die Polysemie der Fiktionserzählung je neu die Differenz zu jeder begrifflichen Übersetzung offen und lässt so den Spielraum, den sie eröffnet, aufgespannt. Ebenso wenig wie die Interpretation der Schöpfungserzählungen zu einem Abschluss kommen kann, der die Erzählungen überflüssig macht, so wenig kann es zu einer Deckung zwischen der durch sie konstituierten Verheißung und den geschichtlichen Verhältnissen kommen. So verweigert die Verheißung in der Fiktionserzählung jede Rechtfertigung des Bestehenden, nur weil es besteht, verweigert aber ebenso jede Totalisierung der Verheißung, die den Willen Gottes für diese Welt letztgültig formulierbar macht und in die Hand des Menschen legt. In der Rezeption der biblischen Fiktionserzählungen bleibt der Mensch ein Suchender. Er hat ein Ziel vor Augen, das er nicht fixieren, aber auf das er vertrauen kann. Darin ist die Fiktionserzählung von unüberschätzbar theologischem Wert: Sie befreit den Menschen aus ihm unbewusst lenkenden Normen und lässt ihn Distanz zu bestehenden Welterklärungen und Handlungsmustern, ebenso aber auch zu fixierten Gottesvorstellungen gewinnen. Sie macht Gott und seinen Willen für diese Welt vorstellbar, ohne Gott in das Korsett der Begriffe zu zwingen und die Verheißung totalitär werden zu lassen. Wenn die biblisch-fiktionalen Texte den Menschen so Bestehendes beständig überschreiten lassen, geben sie dieser Bewegung gleichzeitig ein Ziel, das sie vielfach und polyphon nennen und als Ursache aller Möglichkeiten begreifen – Gott.

These 10: Die Funktionen, die fiktionale Texte innerhalb der Bibel haben, verweisen auf eine literarische Anthropologie. Als „homo fictionalis“ (Wolfgang Iser) hat der Mensch kein überzeitliches Wesen, sondern überschreitet sich in seiner Suche nach Identität je aufs Neue. Die biblischen Texte lassen sich so als Angebot verstehen, im Lichte der biblischen Erzählungen die eigene Lebenserzählung je neu auszuprägen.

Die verschiedenen Textwelten machen ein vielstimmiges und polysemes Angebot, die Welt zu interpretieren und Orientierung in ihr zu gewinnen. Dieses Angebot beruht auf der inhaltlich aus den Texten nicht wegrechnbaren Überzeugung, dass Gott tatsächlich in der Geschichte gehandelt hat, dass er in den Texten den Menschen entgegenkommt und das Angebot zur Orientierung von

⁵⁰ Franz Schupp, *Schöpfung und Sünde. Von der Verheißung einer wahren und gerechten Welt, vom Versagen der Menschen und vom Widerstand gegen die Zerstörung*, Düsseldorf 1990, 174.

ihm verbürgt ist. Indem die biblischen Texte so auf ein beständiges und nie zum Abschluss kommendes Bedürfnis verweisen, sich die Welt interpretierend anzueignen, um in ihr handeln zu können, verweisen sie auf Funktionen, die Dichtung im Allgemeinen im Leben von Menschen zukommen. Hier lässt sich die Brücke zur noch relativ jungen Wissenschaft der Literarischen Anthropologie schlagen. Diese versucht dem Phänomen nachzugehen, warum der Mensch beständig Literatur produziert und konsumiert und was dies über das Wesen des Menschen aussagt. Die Thesen Wolfgang Iser, des wohl profiliertesten Vertreters, siedeln die Funktionen von Dichtung dabei jenseits der Mitteilung von Informationen oder der Unterhaltung an, da diese im Medienzeitalter weitgehend auf andere Medien übergegangen sind.⁵¹ Allein das Faktum, dass weiterhin Literatur produziert und konsumiert wird, deutet schon darauf hin, dass der Mensch mehr zum Leben braucht als das Finden und Mitteilen von Tatsachen. Ganz im Gegenteil: Gerade, indem er spielerische Als-Ob-Welten entwirft, überschreitet er das Gewusste. Dabei wird jede Sicht auf Welt als eine perspektivische ausgewiesen, die grundsätzlich veränderbar ist. Der Mensch entwirft fiktional neue Möglichkeiten und deutet sich selbst dadurch je anders. Er hat seine Identität nie endgültig gefunden, sondern ist beständig auf der Suche. Dichtung wird darin zum Medium, die verschiedensten Spielarten menschlicher Identität auszuloten und ihre Gefährdungen zu beleuchten. Nicht umsonst treibt gerade dies die Literatur der Gegenwart um: Der Mensch, dem das Verständnis von Wahrheit und Sein entglitten ist, kann und muss sich selbst entwerfen. Dies bietet ihm die Faszination unzähliger Möglichkeiten, die seine Existenz aber auch gleichzeitig gefährden. Letztlich, und dies wird gerade über die Funktionen der Fiktionserzählung deutlich, treffen sich das biblische Verständnis von Welt und Mensch und eine Literarische Anthropologie insofern, als beide weder von einer endgültigen Definierbarkeit von Welt ausgehen noch von einem überzeitlichen Wesen des Menschen.

Wenn sich aber nun die biblischen Texte formal auf eine Ebene begeben, in der es eine Pluralität verschiedener Perspektiven gibt, lässt sich dann ihre Wahrheit und zudem ihre Verbindlichkeit behaupten? Zunächst kann, und dies eröffnet gerade eine vonseiten der Literarischen Anthropologie formulierte Rationalismuskritik, den biblischen Texten eine Form von Wahrheit zugemessen werden, die insgesamt poetischen Texten zukommt und die jenseits der Wahrheit von Sätzen anzusiedeln ist. Im Gegenüber zur Adäquations-Wahrheit, die durch die Regeln von Verifikation und Falsifikation bestimmt ist, spricht Ricœur von einer „Manifestations-Wahrheit, im Sinne des Sein-Lassens

⁵¹ Vgl. Wolfgang Iser, *Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie*, Frankfurt/M. 1991, bes. 9–51.

dessen, was sich zeigt. Was sich zeigt, das ist jedesmal das Angebot einer Welt, einer Welt, die so beschaffen ist, daß ich meine eigensten Möglichkeiten in sie hinein entwerfen kann.“⁵² Offenbarend sind die poetischen Texte damit nicht in dem, was ihre Sätze bezeichnen, sondern in dem, was die Welt des Textes die Leser/innen sehen lässt und an Wirkungen bei ihnen hervorruft. Es könnte nun sein, dass Offenbarung in den poetischen Texten der Bibel nichts grundlegend anderes meint als dies.

Zu dieser formalen Struktur tritt allerdings in den biblischen Textwelten ein Anspruch, der darüber hinausgeht und auf der inhaltlichen Ebene anzusiedeln ist: Die Bibel nennt Gott in ihren Texten auf vielerlei Weise. „Diese Besonderheit hebt keines der Charakteristika der Dichtung auf. Sie fügt vielmehr den allgemeinen Zügen der Dichtung die Verbindung eines Ur-Bezugspunktes – Gott – hinzu, der die Texte zugleich koordiniert und sich ihnen entzieht. Berührt durch den ‚Namen‘ Gottes, erfährt die dichterische Sprache eine Sinnverwandlung, auf deren Einkreisung es ankommt.“⁵³ Zwar verneinen die biblischen Texte gerade in ihrer Vielzahl und poetischen Polysemie die Möglichkeit der absoluten Erkennbarkeit von Gott und Welt. Sie öffnen damit den Raum für eine Vielfalt von Perspektiven und Handlungsmöglichkeiten. Doch wird Gott als derjenige vorgestellt, der die verschiedenen Perspektiven überhaupt erst ermöglicht und auf den jede Bewegung, in der der Mensch sich selbst überschreitet, zuläuft. Wenn die biblischen Texte ein Angebot an ihre Leser/innen machen, die eigene Lebenserzählung mit den Erzählungen der Schrift zu verbinden, so wird Gott als Ursprung und Bürge dieses Angebots vorgestellt. Darin erhalten die Texte auf formaler wie inhaltlicher Ebene eine Verbindlichkeit, die verschiedene Interpretationen von Gott und Welt einerseits eröffnet, andererseits der Pluralität auch Grenzen setzt. Dies bedeutet gleichzeitig, dass die Texte sich nicht in ihre Rezeption hinein auflösen lassen. Weder kann man aus ihnen eine Rezeptionskultur des anything goes ableiten, noch sind sie auf einen Begriff zu bringen, der die Texte überflüssig machen würde. Gerade durch die Spannung einer begrenzten Vieldeutigkeit fordern sie das Gespräch – das zwischenmenschliche, theologische, lehramtliche. Ein solches Gespräch aufzunehmen bedeutet, das durch die Textstruktur Entworfenem mitteilbar zu machen und sich darüber klar zu werden, was die „Sache“ des Textes, die „Moral von der Geschichte“ ist. Zwangsläufig geht damit eine Vereindeutigung des Bedeutungspotenzials einher, das die Texte in ihrer Polysemie je neu durchbrechen können. So halten die Texte die Distanz zu ihren Interpretationen und fordern in ihrer Vieldeutigkeit die relecture.

⁵² Ricœur, Gott nennen (Anm. 17) 56.

⁵³ Ricœur, Gott nennen (Anm. 17) 74.