

HANS ZIRKER

BIBLISCHE FIKTIONALITÄT UND WAHRHEIT

1 Wirklichkeit und Wirklichkeiten im Text

Fiktionale Literatur scheint sich ex definitione der Wahrheitsfrage zu entziehen, wird doch gerade dann etwas als fiktiv bezeichnet, wenn es nicht der Wirklichkeit entspricht, sondern ausgedacht ist. Damit entfällt grundsätzlich die Möglichkeit, das Gesagte an einem vorausliegenden Sachverhalt zu prüfen; es ist ein Produkt schöpferischer Erfindungsgabe.

Doch bereitet es schnell Schwierigkeiten, wenn man die Gruppe fiktionaler Texte von den nicht-fiktionalen derart nach ihrem Wirklichkeitsbezug abgrenzen will. Was nämlich dabei als "Wirklichkeit" normativ vorausgesetzt werden soll, läßt sich nicht eindeutig sagen. Was dem einen Realität ist, muß es nicht für den anderen sein. "Die Verbindung des Possessivpronomens mit dem Ausdruck Wirklichkeit ist für diesen Begriff charakteristisch."¹ Realität wird in sozialen Verständigungsprozessen konstituiert. "Tatsachen gibt es nicht, nur Interpretationen", schreibt Nietzsche² in überpointierter Alternative, um zu unterstreichen, daß wir unsere Welt als unser Produkt zu begreifen haben. Vor dem Faktum steht (im hermeneutischen Zirkel) die Plausibilität als dessen Ermöglichung. Dies zeigt sich sowohl wissenschaftsgeschichtlich³ wie wissenschaftssoziologisch⁴;

1 H. Blumenberg, Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans, in: H.R. Jauß (Hg.), Nachahmung und Illusion, München 1969, 9 - 27, hier 13.

2 Nachlaß, Werke in drei Bänden, 3. Bd., hg. v. K. Schlechta, München 1966, 903. Zur Würdigung vgl. W. Weischedel, Die Frage nach der Wirklichkeit, in: Ders., Wirklichkeit und Wirklichkeiten, Berlin 1960, 118 - 141. 132: "Wir können nicht mehr hinter den Zerfall der Wirklichkeit zurückgehen."

3 Vgl. Th.S. Kuhn, Die Struktur der wissenschaftlichen Revolutionen, Frankfurt 1967 (orig.: The Structure of Scientific Revolutions, Chicago 1962).

4 Vgl. P.R. Berger/Th. Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, Frankfurt 1969 (orig.: The social construction of reality, New York 1966).

aber es entspricht auch der naheliegenden Erfahrung, daß die einen Leser keine Schwierigkeiten empfinden, etwa die biblische Erzählung von der Geburt Jesu und der Jungfräulichkeit seiner Mutter als Mitteilung historischer und physischer Tatbestände zu verstehen, vielleicht sogar abweichende Lesarten aggressiv abwehren, während andere gerade ein solches Verständnis als höchst befremdlich belächeln. Wollte man annehmen, daß hier einfach ein unaufgeklärtes Bewußtsein einem wissenschaftlich informierten gegenüberstünde, würde man sich über das Ausmaß und die Art der jeweiligen Überzeugungsbedingungen täuschen. Die wissenschaftliche Untersuchung der Texte ist nur begrenzt an derartigen Entscheidungen beteiligt. Welche Funktion ihr zukommt, beruht selbst auf vorgängigen, sozial vermittelten Annahmen.

Nun könnte man einwenden, daß diese Vielfalt von "Wirklichkeiten" für die Merkmalsbestimmung der Fiktionalität irrelevant sei. Jeder Leser möge nach seinem Maß messen; dann müsse es doch immer noch - wenn auch positionell unterschiedlich abgegrenzt - einerseits die Texte geben, die auf Sachverhalte zutreffen (oder nicht - also jedenfalls im Sinne der Logik einen Wahrheitswert besitzen), und andererseits diejenigen, die man für erfunden hält. Aber gleich stellen sich wieder Verlegenheiten ein: Was soll einen nicht-fiktionalen Text (etwa einen Polizeibericht), der ganz schlicht falsch ist, in seinem sprachlichen Bestand von einem fiktionalen unterscheiden? Beide entsprechen doch nicht der Wirklichkeit. Und wäre andererseits eine erdachte Geschichte noch fiktional, wenn sich - der Zufall wollte es - herausstellen sollte, daß sich das erdachte Ereignis tatsächlich irgendwo so begeben hätte? War ihr Inhalt dann überhaupt je fiktiv oder nicht letztlich doch Abbild von Realität? Ist sie vielleicht bei der Entdeckung des außertextuellen Sachverhalts in eine andere Textsorte übergewechselt? Aber wer veranlaßt und registriert dabei die Grenzüberschreitung? Offensichtlich reicht es zur Bestimmung von Fiktionalität und Fiktivität⁵ nicht aus, eine Beziehung zwischen Text und Wirklichkeit zu ermitteln.

5 Fiktionalität ist die Eigenschaft der Texte, Fiktivität die "Seinsweise" der in diesen Texten dargestellten Wirklichkeit.

Eine solche wechselseitige Zuordnung muß schließlich schon deshalb unzulänglich bleiben, weil wir uns Wirklichkeit nicht nur sozial unterschiedlich aneignen, sondern sie uns dabei notwendigerweise in sprachlicher Gestalt konstituieren. Das vordergründig nahegelegte Verhältnis von Text und Wirklichkeit stellt sich - jedenfalls in dem Augenblick, in dem es bedacht wird - als eine Beziehung zweier Texte heraus.⁶ Dann aber ergibt sich bei der Erörterung ihrer jeweiligen Gültigkeit die Frage, welches noch der Bezugspunkt sein könnte, an dem sich das Urteil ausrichten sollte. Was wir auch heranziehen wollen, wir haben es wieder mit sprachlich erstellter Realität zu tun. "Wirklichkeit ist mithin eine Instanz im Rahmen kommunikativer Handlungsspiele, keine außerhalb von Sprache liegende absolute dritte Instanz."⁷

Dabei lebt die Welt⁸ jedes Textes, wenn sie nur in sich konsistent gesehen werden kann, aufgrund ihrer eigenen Selbstbehauptung. Die Frage nach ihrer Wahrheit scheint sich zunächst durch den Hinweis auf ihre (wenn auch vielleicht literarisch aufgebaute) Existenz zu erübrigen. Der Fisch, der Jonas verschlang, ist dann eben "anders wirklich" als ein im Atlantik gesichteter Wal, die Himmelfahrt Elijas auf feurigem Wagen anders als eine technisch arrangierte Weltraumfahrt des 20. Jahrhunderts; aber in ihrer Art sind sie Realität. Es mag dann noch anregend sein, diese Art der Wirklichkeit phänomenologisch genauer zu bestimmen; doch die Texte erscheinen nicht mehr als

6 Vgl. Blumenberg (s.o. Anm. 1), 21: "Wirklichkeit stellt sich immer schon und immer nur als eine Art Text dar, der dadurch als solcher konstituiert wird, daß er bestimmten Regeln der Konsistenz gehorcht. Wirklichkeit ist für die Neuzeit Kontext."

7 S.J. Schmidt, Ist "Fiktionalität" eine linguistische oder eine texttheoretische Kategorie?, in: E. Gülich/W. Raible (Hg.), Textsorten, Frankfurt 1972, 59 - 71, hier 63.

8 "Welt" bezeichnet hier und im folgenden das gesamte Gefüge, das durch Aussagen und implizierte Voraussetzungen der Wirklichkeit, der Notwendigkeit, der Möglichkeit, der Wahrscheinlichkeit und des Wertes in einem Text aufgebaut wird. - Es ist für die Literaturtheorie und die Textinterpretation nicht vorteilhaft, aus Angst vor "ontologisierenden" Mißverständnissen die Rede von verschiedenen "Welten", "fiktiver Wirklichkeit" u. ä. schlechthin zu unterlassen; vgl. dagegen G. Gabriel, Fiktion und Wahrheit. Eine semantische Theorie der Literatur, Stuttgart-Cannstatt 1975, 34, 79ff.

Anlaß zu einem Diskurs über Wahrheit. Das literarisch Gelungene kann nicht der Irreführung geziehen werden. Selbst wenn, wie in Lügengeschichten, noch so intensiv auf eine außertextuelle Wirklichkeit verwiesen wird, die nicht vorhanden ist - wer sich über eine Täuschung beschwert, muß sich sagen lassen, daß er selbst die Ursache dafür ist, weil er sich diesem Text mit seiner besonderen Strategie, sich eine eigene Wirklichkeit aufzubauen, falsch gestellt hat.⁹ Der erfahrene Leser kann sich demnach literarisch-positivistisch mit allen ihm gebotenen Welten zufrieden geben, solange ihn nichts nötigt, sie wechselseitig in Konkurrenz zu stellen. Die Berufung auf "Wirklichkeit" aber übt diesen Zwang gewiß nicht aus.

Unter religionspädagogischen, insbesondere bibeldidaktischen Aspekten kann die Eigenmacht sprachlicher Realitätskonstitution in zwiespältiger Weise wahrgenommen werden. Einmal legt sich das Gefühl der Erleichterung nahe; denn die Lektüre der Texte muß nicht ständig krampfhaft bemüht sein, sie auch als glaubwürdig auszuweisen. Die Einstellung ihnen gegenüber wird gelöster. Wer so von Adam und Eva zu erzählen weiß wie der Jahwist, braucht kein Forum banausischer Richter zu fürchten, die von ihm Rechenschaft verlangen, ob er seine Geschichte denn nicht vielleicht nur erfunden habe.¹⁰ Diese gelassene Überlegenheit darf sich dann auch derjenige aneignen, der solche Erzählungen weitergibt - etwa der Religionslehrer.

Aber zum anderen läßt sich doch nicht übersehen, daß die biblische Verkündigung insgesamt nicht dieses Leser- und Hörerverhalten voraussetzt, sondern ihre Schriften auf den "Gehorsam im Glauben" (Röm 16, 26) ausrichtet. Eine nur ästhetische Sensibilität und Wertschätzung genügt ihrem Anspruch offensichtlich nicht; sie erwartet Zustimmung oder Ablehnung.

Das Verhältnis von Text und Wirklichkeit (Text und Text) erweist sich demnach immer wieder als sekundär gegenüber dem Verhältnis von Text und Textbenutzer (Autor, Tradent, Leser/Hörer). Deshalb muß die Erörterung der Leistungsfähigkeit und Gültigkeit bestimmter Literatur auf der pragmatischen Ebene

9 Vgl. H. Weinrich, Linguistik der Lüge, Heidelberg 1970, 66 - 74: Viel lügen die Sänger.

10 Vgl. dagegen Plato, Politeia X, 595a - 608b über die Verwerflichkeit poetisch-mimetischer Fabrikationen.

ansetzen: bei dem Gebrauch, den jemand von ihr macht.

2 Die Wahrheit "hinter" dem Text

Welche Interpretationsmethoden fiktiver Wirklichkeit gegenüber zu äußerlich bleiben, sei im folgenden an zwei Beispielen ausgeführt: an einer Lesegewohnheit, die vor allem im Religionsunterricht bis hinunter zur Grundschule verbreitet ist, und an einem Stück theologischer Sprachtheorie.

2.1 Die Erzählung und das "eigentlich" Gemeinte

Der Religionsunterricht sieht sich häufig genötigt, einerseits deutlich zu machen, daß bestimmte Erzählungen sich nicht in unsere Welt historischer Ereignisabläufe und natürlicher Ursache-Wirkungs-Erwartungen einfügen lassen, andererseits aber dennoch die Ernsthaftigkeit des Gesagten und die Wahrhaftigkeit dessen, der dies sagt, zu betonen. Diese didaktische Spannung wird dann nicht selten mit der Frage auszuhalten und zu bewältigen versucht: Was will der Verfasser eigentlich sagen? Damit soll dem Text einmal seine Funktion belassen werden, etwas Zutreffendes über eine Wirklichkeit mitzuteilen, die auch außersprachlich vorhanden ist, und zum andern soll dennoch die im Text unmittelbar formulierte Realität als fiktiv begriffen werden. In der Sprache des Grundschullehrbuchs hört sich dies dann etwa folgendermaßen an: "Die Bibel enthält auch Erzählungen, in denen die Verfasser nicht in erster Linie berichten wollen, wie ein Ereignis abgelaufen ist. Sie wollen vielmehr eine Wahrheit mitteilen, die hinter dem Ereignis liegt. Diese Geschichten sind deswegen nicht unwahr. Man muß nur beachten, daß sie ihre Wahrheit auf eine andere Weise sagen als Berichte."¹¹ Man kann einräumen, daß auf einer solchen Grundlage ein besseres Bibelverständnis erreicht wird, als es zuvor ohne diese Differenzierung verbreitet war. Es trifft gewiß auch zu, daß sich beim Lesen eines Textes mehrere Bedeutungsdimensionen

¹¹ Exodus. Religionsunterricht 4. Schuljahr, München/Düsseldorf 1974, 39 unter der Überschrift "Wahrheit kann auf verschiedene Weise mitgeteilt werden". Man beachte den Bruch im Gedankengang; die hervorgehobene Formulierung "nicht wie ..." verlangt eigentlich die Fortsetzung "sondern daß ..." / "sondern warum ..." o. ä. Diese Konsequenz der Bedeutungskanalisation wurde gemieden.

eröffnen können (Ricoeur spricht von der "semantischen Virtualität"¹², von der "endlos geweiteten Beziehung des Geschriebenen zu seiner möglichen Lektüre"¹³; davon wird in späteren Abschnitten die Rede sein). Dennoch darf man das Unbehagliche an diesem Ansatz nicht übersehen: Das, was der Text eigentlich doch sagt, soll nicht seine "eigentliche" Aussage sein; er wird auf eine "Wirklichkeit" bezogen, die der Autor gemeint hat und von dem Erzählten unterschieden ist.

Dabei stellt sich eine fundamentale Alternative:

2.1.1 Einmal kann man annehmen, daß diese texttranszendente Wahrheit grundsätzlich nicht anders aussagbar ist als durch derartige Geschichten. Diesen kommt dann allerdings eine zwiespältige Funktion zu; einerseits sollen sie über die in ihnen sprachlich realisierte Bedeutung hinausweisen und können doch andererseits nicht erkennen lassen, welche Wirklichkeit sie uns vorstellen wollen. Die Geschichten erschöpfen sich damit in der scheinbar bedeutungsvollen Relativierung ihrer selbst auf einen mysteriösen Hintergrund hin, der als solcher nicht zur Sprache gebracht werden kann. Das, was gelesen und gehört wird, ist gleichzeitig das didaktisch einzig Relevante und dennoch das Uneigentliche. "Man muß die Bilder stehen lassen, sie nicht begreifen wollen, sonst entgleiten sie"¹⁴, meint zutreffend der didaktische Kommentar einer derartigen Interpretationstendenz, ohne freilich kritisch die implizierte Fragwürdigkeit wahrzunehmen. Auf diese Weise wird nämlich Fiktionalität mit geheimnisvoll wahrheitsträchtigem Gehalt aufgeladen. Der Text ist sakrosankt aufgrund seines sprachlich nicht mehr verfolgbaren Transzendenzbezugs.

12 P. Ricoeur, Hermeneutik und Strukturalismus, München 1973 (orig.: Le conflit des interprétations, Paris 1969), 92.

13 Ders., Vom Konflikt zur Konvergenz der exegetischen Methoden, in: X. Léon-Dufour (Hg.), Exegese im Methodenkonflikt, München 1971 (orig.: Exégèse et herméneutique, Paris 1971), 19 - 39, hier 35.

14 Vgl. Exodus. 3. Schuljahr. Lehrerkommentar. Erarbeitet von Th. Eggers und G. Miller, München 1974, 55.

Manchmal bemüht sich religiöse Sprache ausdrücklich, "zu beschreiben, was nicht beschrieben werden kann"¹⁵; aber bezeichnenderweise wehrt sie sich dabei gegen konsistente Fiktionalisierung ihrer Äußerungen, z. B. durch Negationen (un-endlich, un-begreiflich) und All-Quantoren (all-mächtig, all-gütig).¹⁶ Hier gibt der Sprecher Anweisung, erfahrbare Situationen als "Modell" für Unsagbares zu benützen und zugleich "die Entwicklung eines Modells nie zum Abschluß zu bringen".¹⁷ Der Aufbau einer begrenzten Wirklichkeit soll evokativ verhindert werden; die Intention ist darauf gerichtet, auf Absolutheit zu verweisen, die in keine kontingente Welt mehr einzubringen ist. Das entspricht aber nicht der Struktur von Erzählungen, die dementgegengesetzt Vielfalt, Begrenzung und Abhängigkeit inszenieren.¹⁸ Sie können dabei gewiß auch, indem sie sich nicht zu einem umfassenden und bruchlosen Universum harmonisieren lassen, ihre Vorläufigkeit und Unabgeschlossenheit in das Bewußtsein rücken, aber sie leiten uns nicht an, ihre eigentliche Bedeutung in eine sprachentzogene Sphäre zu verlagern.

2.1.2 Der evokativen Verwendung religiöser Sprache steht eine andere gegenüber, die sich mit ihr eigentlich nicht verträgt,

15 W.A. de Pater, Erschließungssituationen und religiöse Sprache, in: Linguistica Biblica 33, 1974, 64 - 88, hier 75.

16 Vgl. A. Stock, Gott und Umgebung - Zehn Kapitel theologischer Grammatik, in: H. Brög (Hg.), Semiotik und Didaktik, Ravensburg 1977, 188 - 198, hier vor allem 192ff.

Einen anderen Weg, konsistente Fiktionalisierung in religiöser Sprache zu verhindern, weisen Paradoxien wie "Du stilles Geschrei" (aus einem anonymen Mystikerbrief, zitiert bei D. Sölle, Hinreise, Stuttgart 1975, 108) und die Beschränkung religiöser Texte auf diffuse Bedeutungen (etwa "Auferstehung in Herrlichkeit" ohne weitere kontextuelle Präzisierung).

17 De Pater (s.o. Anm. 15), 84 und ders., Theologische Sprachlogik, München 1971, 22. Vgl. hierzu die sprachtheologische Methode "symbolice investigare" des Nikolaus von Kues, interpretiert bei H. Blumenberg, Legitimität der Neuzeit, Frankfurt 1966, 451ff.

18 Vgl. H. Blumenberg, Wirklichkeitsbegriff und Wirklichkeitspotential des Mythos, in: M. Fuhrmann (Hg.), Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption, München 1971, 11 - 66 über "Umwegstruktur", "Umständlichkeit Gottes", "Sphäre der indirektesten Wege" u. ä.

sie aber dennoch in der Praxis begleitet: Man versucht die "hinter" den Texten liegende Wahrheit zu identifizieren. Das nicht immer so grob angewandte, aber mit unwesentlichen Modifikationen und Erweiterungen häufig benutzte Interpretationsmuster ist in seiner Grundform dann derart: Der Schöpfungsbericht sagt nicht, wie Gott die Welt erschaffen hat, sondern daß er sie erschaffen hat. Die der Geschichte zugestandene Fiktionalität ist ein äußerer Modus, der abgestreift werden kann, so daß das eigentlich Zutreffende offenliegt.¹⁹ Was literarische Gewandung ist und was der wahrheitsfähige Aussagebestand, ist vom Text selbst her festgelegt, nicht etwa durch die Leser konstruktiv bestimmt (denn dann hieße das interpretative Schema etwa: Der Schöpfungsbericht kann uns nicht mehr sagen, wie ..., sondern [nur noch] daß ...). So aber wird uns bloß aufgetragen, die immer schon vorgegebene richtige Bedeutung angemessen zu begreifen.²⁰

Der Bibeltext wird damit zu einem Medium, das man bei der Wahrheitsvermittlung aus kommunikativ-taktischen Interessen verwendet, etwa weil man anschaulich, biblisch-narrativ, undogmatisch das "Eigentliche" leichter zu vermitteln meint (und auch noch die Möglichkeit behält, einen Überschuß an satzhafte nicht mehr fixierbarer Wahrheit anzudeuten).²¹

Die Ausführlichkeit der Texte in ihren fiktionalen Details wird dabei nicht zur analytischen Entfaltung der "gemeinten"

19 Vgl. z. B. den Lehrerkommentar zu Exodus 3 (s.o. Anm. 14), 78: "Der Sprecher Gottes sagt in Form einer Legende: Gott gibt Leben. Auf das Wort meines Gottes könnt ihr euch verlassen." Aber nichts hindert den Leser dieser Erläuterung weiterzufragen, was denn der Kommentar "in der Form dieser Aussage 'Gott gibt Leben' eigentlich mitteilen wollte".

20 Vgl. wieder ebd., 80: "Man würde die Erzählung vom Gottesurteil auf dem Berg Karmel falsch verstehen, wenn man das Faktische zu interpretieren versuchte. Hinter dem, was als Geschehen berichtet wird, steht der, der alles Geschehen wirkt: Jahwe." (Der letzte Satz ist übrigens schlicht unverständlich, da er Fiktives mit Nicht-Fiktivem in einen Sachverhalt zusammenbinden will. Vgl. später S. 124 mit Zitat zu Anm. 44).

21 Vgl. dagegen die sprachtheologische Forderung Luthers, metaphorische Rede als eigentliche, nicht etwas anderes bedeutende Rede zu nehmen (s. E. Jüngel, Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie, in: P. Ricoeur/E. Jüngel, Metapher, Sonderheft EvTh 1974, 71 - 122, hier 102f.)

Wahrheit ausgewertet, denn dann geriete man in das Allegorisieren; dies aber ist als rationalistisches, gar zu lehrhaftes und literarisch meist unangemessenes Verfahren im allgemeinen verpönt. Im Grunde greift man jedoch auf dasselbe Verhältnis von Text und Bedeutung zurück wie die Allegorie, nur daß man sich vor einer Punkt-für-Punkt-Auslegung hütet. Darin besteht aber nicht das spezifische Kriterium für die Abgrenzung dieser Textsorte. "Heraclitus, ein Stoiker des 1. Jahrhunderts behauptet, daß Homer die Methode der Allegorie benutzte, um 'etwas zu sagen', aber um 'etwas anderes als das Gesagte zu bezeichnen'." ²² Gerade die derart differenzierte semiotische Relation liegt der hier erörterten Auslegungsgewohnheit zugrunde. Dabei ist ihre Zurückhaltung gegenüber einer konsequenten Allegorisierung letztlich noch nicht einmal vorteilhaft, denn diese wäre - wenn schon einmal eine solche Mitteilungsstruktur vorausgesetzt wird - an "gemeinter" Wirklichkeit reicher. Auf jeden Fall aber entzieht sich der Text hier in seiner fiktional realisierten Gestalt der Erörterung der Wahrheit. Wo es nur um die jeweilige "Weise" geht, in der vorgegebener Sinn sprachlich vermittelt wird, stehen nicht "Ja" und "Nein" zur Diskussion, sondern "So etwa", "Vielleicht doch besser anders", "So heute nicht mehr" u.ä..

Die Suche nach dem "Eigentlichen", demgegenüber die vorliegende sprachliche Realisation vordergründig bleibt, unterliegt dem Verdacht, daß sie Ausdruck der Verlegenheit ist: Der Text soll nicht abgelöst werden durch einen anderen, und doch möchte man gerne einen leistungsfähigeren haben; deshalb greift man zu einer "Interpretation", die das "Bild" in einem geeigneten Maße "übersetzt". Das führt zu einer eigenartigen Textverdopplung: Die eine Fassung ist die kanonische, auf die man sich verpflichtet fühlt; sie ist unaufgebbar, aber der zu

22 D.O. Via, Die Gleichnisse Jesu, München 1970 (orig.: The Parables, Philadelphia 1967), 17. Vgl. auch W. Pannenberg, Späthorizonte des Mythos in biblischer und christlicher Überlieferung, in: Fuhrmann (s.o. Anm. 1), 473 - 525; 481 f über ein Verständnis des Mythos "als Ausdruck für etwas anderes ... und insofern Allegorie". Im Gegensatz dazu erinnert B. Casper, Sprache und Theologie, Freiburg usw. 1975, 133ff, an Schellings Kennzeichnung mythischer Rede als "tautegorisch", insofern sie ihr Gemeintes nicht jenseits des Gesagten hat.

sagenden Sache gegenüber äußerlich. Die andere ist ein unverbindliches Ergebnis der Auslegung, oft nur in der flüchtigen mündlichen Rede gegenwärtig; dieser relativ beliebige Text wird aber als das "Gemeinte" (oder wenigstens als der bessere Hinweis darauf) ausgegeben. Dieses Interpretationsverfahren ist zwiefach bedenklich: Gegenüber sonstiger öffentlicher und privater Verständigungspraxis ist es zu elitär; gegenüber literarischer Lesekultur zu selektiv und dirigistisch auf die Identifikation der "wahren" Mitteilung ausgerichtet.

Dabei ist zu berücksichtigen, daß im Hintergrund dieser Deutung ein dritter Text steht, der die Verlegenheit erst auflöst hat und in die Verhandlung der Wahrheit miteinbezogen werden muß: die Wirklichkeit außerhalb des biblisch-religiösen Bezugs. So haben wir es z. B. mit dem Schöpfungsbericht in der priesterschriftlichen Fassung, mit dessen Auslegung auf das eigentlich Gemeinte hin und mit den populär-naturwissenschaftlichen Kausalerklärungen zu tun. Es dürfte schwerfallen, bei dieser Konstellation der Welt des biblischen Textes noch die Eigenständigkeit und innere Geschlossenheit zu belassen oder zu verschaffen, die notwendig ist, wenn sie als bedenkenswerte, gar plausible Wirklichkeit wahrgenommen werden soll. Deshalb bleibt aus bibeldidaktischem Interesse zu überlegen, wie man fiktionale Rede so in die Verhandlung der Wahrheit einbringen kann, daß sich ihre Aussagen nicht verflüchtigen.

2.2 Analogie - einmal salopp, einmal dürftig

Das zweite Beispiel, an dem verdeutlicht werden soll, in welche Verlegenheiten man gerät, wenn man die Wahrheit religiöser Rede primär am Verhältnis von Text und Wirklichkeit erörtert und dabei den grundlegenden pragmatischen Aspekt außer Acht läßt, ist die Theorie von der Analogie der Sprache. Zwar wird sie zumeist nicht in bibelhermeneutischen und -didaktischen Zusammenhängen aufgegriffen, doch verdient sie auch hier Aufmerksamkeit; denn sie trägt weithin - auch in popularisierter Weise - zum Vertrauen in ein anthropomorphes und dennoch zuverlässiges religiöses Sprechen bei.

2.2.1 Wenn gesagt wird, daß das Bekenntnis "Gott ist unser Vater" in einem "analogen" Sinn verstanden werden müsse, dann meint man damit gewöhnlich recht allgemein, daß Gott zwar nicht

Vater im physischen Sinn sein könne, da er doch "ganz anders" sei als wir und deshalb auch nicht in einer üblichen familiären Beziehung zu uns stehe; daß aber sein Verhältnis zu uns etwas vom Verhältnis eines liebenden Vaters zu seinen Kindern habe, daß er "für uns da sei", daß er "sich um uns kümmere", daß er "auf unsere Bitten höre" usw.; d. h. die Prädikation Gottes als "Vater" ist der knappe Ausdruck dafür, daß wir von ihm mit dem semantischen Inventar der familiären Fürsorge sprechen dürfen. Wie auf dieser Grundlage aber wirklich etwas über Gott ausgesagt werden kann, ist noch nicht ersichtlich; denn alle derartigen Erläuterungen seiner Eigenschaften und Beziehungen verstricken ihn sprachlich noch mehr in die Welt menschlicher Sozialbeziehungen. Wenn man diese Identifikation menschlicher und göttlicher Wirklichkeit vermeiden will, bleibt anscheinend nur übrig, um die ganze Rede eine qualifizierende Klammer zu setzen, die vermerkt: Alles Gesagte gilt für Gott nach seiner Art, nicht nach der unsrigen. Doch dagegen wird zurecht eingewandt, daß dann die Gleichung zwei Unbekannte enthält und nicht mehr lösbar wird²³: Die Eigenschaft (oder Beziehung) x_1 kommt dem Menschen in seiner Art zu, wie die Eigenschaft (oder Beziehung) x_2 Gott nach seinem göttlichen Wesen eigen ist. Da dieses "göttliche Wesen" unendlich von der menschlichen Natur abgesetzt wird und selbst sprachlich nicht gefaßt werden kann, haben wir es mit einer Pseudo-Aussage zu tun. Es ist nicht absehbar, wie so Sprachlosigkeit vermieden werden soll und nicht nur oberflächlich verdeckt wird.²⁴

23 Vgl. F. Ferré, *Language, Logic and God*, London 1962, 67 - 77: *The Logic of Analogy* (vor allem 72f).

24 Einen besonderen Ausweg sucht I.M. Crombie (Die Möglichkeit theologischer Aussagen, in: I.U. Dalferth (Hg.), *Sprachlogik des Glaubens*, München 1974, 96 - 145, hier 134): "Obgleich wir an die Analogie glauben, verwenden wir die Analogie nicht, um 'Liebe' in theologischem Kontext einen Sinn zu geben. Wir postulieren die Analogie ...". Der Sinn wird erst eschatologisch offenbar. - Der Unterschied zwischen nur postuliertem Sinn und Nonsens verschwindet aber für die Gegenwart; das "Bild" (oder "Gleichnis") kann seine Mitteilungsfunktion nicht ausüben.

2.2.2 Die Theorie der Analogie bietet aber in strenger relationslogischer Fassung noch eine andere Möglichkeit, um religiöse Sprache als aussagehaltig zu behaupten. Die Gemeinsamkeit zwischen göttlicher und menschlicher Wirklichkeit wird dabei auf die formalen Eigenschaften von Beziehungen eingeschränkt; so ist die Relation vom Vater zum Kind irreflexiv, asymmetrisch und intransitiv²⁵. Werden diese Eigenschaften einer menschlichen Beziehung auf Gottes Verhältnis zu uns übertragen, dann ist die Analogie logisch eindeutig und erlaubt dennoch die Behauptung einer extremen Transzendenz Gottes, denn über die formale Struktur der Relationen hinaus wird nichts ausgesagt. Diese Beschränkung auf die Isomorphie als Bedeutung der religiösen Sprache scheint das Problem zu lösen, "da sie die Bejahung des 'mysteriösen' Charakters der Terme erlaubt, die zur Beschreibung des Objekts der Religion benutzt werden, ohne daß sich damit religiöses Sprechen als Nonsens ergibt".²⁶

Doch diese Theorie kann zwar dem Anspruch semantischer Eindeutigkeit und logischer Widerspruchsfreiheit genügen, aber sie wird in wesentlicher Hinsicht der religiösen Sprache nicht gerecht. So erfuhr sie den Einwand, daß sie nicht einsichtig machen könne, warum eine bestimmte göttliche Relationsstruktur durch die Beziehung "Vater - Kind" und nicht etwa auch durch die andere "Mörder - Opfer" ausgesagt werde, da doch beide Relationen isomorph seien.²⁷ Wenn die eine Benennung der anderen vorgezogen wird, wäre dies dann allein durch unsere emotionalen Konnotationen bedingt, die aber für den ernst zu nehmenden semantischen Gehalt der religiösen Aussage belanglos bleiben müßten. Die Unterschiede zwischen dem Vater und dem Mörder liegen in Verhaltensqualitäten, die - so fundamental sie für unsere menschliche Welt sind - ohnehin nicht auf Gott bezogen

25 Vgl. J.M. Bocheński, Logik der Religion, Köln 1968 (orig.: The Logic of Religion, New York 1965), 101 - 103, 133 - 137.

26 Ebd. 136f.

27 M. Kaempfert, Logik und Linguistik der Religion, in: Linguistica Biblica 7/8, 1971, 17 - 27, hier 24. (Genaugenommen müßte allerdings das Verhältnis "einzelner Mörder - argloses Opfer" daneben gestellt werden, da sonst logisch eingewandt werden kann, daß die Relation partimsymmetrisch und mehrdeutig ist - somit gerade nicht der von Vater und Kind isomorph.)

werden dürften.

Wer für das Verständnis religiöser Sprache diese Beschränkung des Aussagegehalts auf formale, logisch definierbare Eigenschaften von Relationen als unzulänglich einschätzt, muß aber doch zunächst deutlich sehen, was der Grund dafür ist, daß die Analogie hier so restriktiv gefaßt wird: die Abwehr des Nonsens. Wenn man dem Reden von Gott - selbstverständlich auch in der erzählerischen Gestalt - mehr wahrheitsrelevante Mitteilungskraft zutrauen will, darf man sich jedenfalls nicht in gängiger theologischer Umgangssprache darauf berufen, daß alle Aussagen nur "analog" zu verstehen seien.²⁸

Es stellt sich demnach auch hier die bibeldidaktisch erhebliche Frage, ob die vorausgesetzte Beziehung der textimmanenten, sprachlich erstellten Wirklichkeit auf eine vorgegebene "Wirklichkeit an sich" überhaupt angemessen sein kann. Es führt nämlich dabei kein Weg aus dem Dilemma, daß unser Verstehen entweder zu anthropomorph bleibt oder zu dürftig wird, je nach der Wirklichkeit, der wir vorrangig gerecht werden wollen: der textuell-fiktiven oder der außertextuell-transzendenten. Ein Grund, auf dem beide in ihrer jeweiligen Konsistenz miteinander vermittelt werden könnten, ist nicht gelegt.

3 Die Rolle des Lesers

Bei der bisherigen Erörterung war der Leser bedeutungslos geblieben; der Text erschien als einein seinem Gehalt und in seiner Relation zur Wirklichkeit fixierte Größe. Dabei mag ein bestimmter Spielraum bleiben, in dem dem einen Leser dies, dem anderen jenes aufgehen kann - einiges vielleicht sogar, das dem Autor selbst nicht bewußt war - , der Text liegt dennoch als allein maßgebender Bezugspunkt fest. Er ist die Norm, die das Lesen als richtig oder falsch qualifiziert, wie andererseits er selbst der Wirklichkeit als Norm seiner Wahrheit unterstellt werden kann. Lesen ist ein Akt sinnvoller Rezeption.

28 Vgl. die unscharfe Zuordnung (teilweise Entsprechung) von "analog", "symbolisch", "paradox", "dialektisch" u.a.m. bei J. Macquarrie, Gott-Rede. Eine Untersuchung der Sprache und Logik der Theologie, Würzburg 1974, 189 - 205: Analogie und Paradox.

Wenn es etwas über die Gültigkeit des Gesagten zu verhandeln gibt, dann erst in einem nachfolgenden Schritt.

Dem steht jedoch eine Theorie des Lesens gegenüber, bei der die Identität des Textes nicht von vornherein festliegt und nur noch angemessen begriffen werden muß, sondern selbst erst vom Leser aufgebaut wird.²⁹ Freilich geschieht dies nicht nach freiem Belieben; dem Leser sind Realisationsbedingungen vorgegeben, die sowohl seine Beteiligung herausfordern wie seine Eigenmächtigkeit beschränken. So sind bei einer Erzählung bestimmte Handlungsträger in einer Ereignisfolge aufeinander bezogen; dieses Geschehen hat seinen Platz in einer vom Erzähler vorstrukturierten Welt; durch Erzählperspektiven werden Orientierungspunkte der Wahrnehmung und Maßstäbe der Bedeutsamkeit gesetzt. Aber jede Mitteilung zielt schon auf Erwartungen und Vorwissen eines implizierten Adressaten, der mit dem realen nicht identisch sein muß (mit dem dieser vielleicht auch ausdrücklich nicht identisch sein will). Eine mitgeteilte Wirklichkeit kann nie als ganze in der Mitteilung selbst aktualisiert werden. Der vorgegebene Text enthält Leerstellen und Unbestimmtheiten, deren wir uns nicht bewußt sein müssen, wenn wir sie nach naheliegenden Gewohnheiten ausfüllen.³⁰ Aber immer sind wir als Leser mit unserem Erfahrungshaushalt an der Konstitution der literarischen Wirklichkeit beteiligt. Die textuellen Vorgaben provozieren Vorstellungsakte, die über die angebotenen Elemente und Strukturen hinausreichen.³¹ Dies wird uns sinnfällig deutlich,

29 Vgl. W. Iser, Der Akt des Lesens, München 1976. Für einen Überblick über die Vielzahl der Aspekte und theoretischen Positionen s. H. Link, Rezeptionsforschung (Urban-Taschenbücher 215), Stuttgart 1976 (Daß sich die eigene, gegen "subjekt-orientierte Literaturbetrachtung" gewendete Position der Autorin in der Darstellung auswirkt, muß man in Rechnung stellen.)

30 Vgl. Iser (s.o. Anm. 29), 284 - 315.

31 Darin sieht R. Barthes, Kritik und Wahrheit, Frankfurt 1967 (orig.: Critique et vérité, Paris 1966), 67, die Unterscheidung von Literaturwissenschaft und Literaturkritik grundgelegt. Die letzte normiert eine Lesart, während die erste sich darauf beschränkt, das textuelle Substrat möglicher Lesarten zu analysieren. Vgl. auch F.V. Vodička, Rezeptionsgeschichte literarischer Werke, in: R. Warning (Hg.), Rezeptionsästhetik, München 1975, 71 - 83, hier 75.

wenn wir etwa die in unserem Bewußtsein bei der Lektüre eines Buches aufgebaute Realität mit der vergleichen, die eine literarisch "getreue" Verfilmung erstellt. Dabei wäre es auch gar zu wunderbarlich, wenn sich beide Realisierungen zum Verwechseln ähnelten; wir können eigentlich nie damit rechnen.

Unsere Beteiligung am Aufbau einer bedeutungsvollen Textwelt geht aber wesentlich über einen Beitrag zur äußeren Ausstattung der Szene mit Versatzstücken hinaus. Wir schaffen unterschiedliche Dominanzen der Aufmerksamkeit; wir rücken je nach unseren eigenen Dispositionen das eine oder das andere stärker in das Licht, ohne daß es uns von der literarischen Vorlage verwehrt werden könnte. Ihre Lenkungsimpulse lassen Spielraum. Die entscheidende Unbestimmtheit aber betrifft den ganzen zu rezipierenden Text: In welches Verhältnis zur sonstigen Realität wird der Leser ihn setzen? Auch hier kann der Text selbst durch bestimmte Signale Entscheidungen nur beeinflussen, aber nicht erzwingen. Wir sind geneigt, Erzählungen mit der Einleitungsformel "Es war einmal ..." als Märchen zu lesen, zumeist in einer gelösteren Haltung als etwa eine Zahlungsaufforderung, die uns die Polizei an die Windschutzscheibe unseres Autos geheftet hat. Aber das Märchen könnte auch benutzt werden, um eine politische Situation zu decouvrieren; während sich das Strafmandat situativ bedingt in einen Witz verwandelt, wenn es dem Bankräuber ausgestellt wird, der im Haltebereich geparkt hat. Welches Verständnis richtig und welches falsch ist, kann nicht allein vom sprachlichen Bestand eines Textes her bestimmt werden, sondern ist von umgreifenden Bedingungen der Kommunikation abhängig.

Dies gilt in besonderem Maß für die Frage nach der Fiktionalität eines Textes. "Ein Pferdehändler", so erzählt Sigmund Freud³², "empfiehlt dem Kunden ein Reitpferd: 'Wenn Sie dieses Pferd nehmen und sich um 4 Uhr früh aufsetzen, sind Sie um

32 Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten, Fischer-Bücherei Nr. 193 (1958), 43; zitiert bei A.J. Greimas, Strukturelle Semantik, Braunschweig 1971 (orig.: *Sémantique Structurale*, Paris 1966), 82 im Zusammenhang von Ausführungen über "Die Geschlossenheit des Textes".

1/2 7 Uhr in Preßburg.' - 'Was mach' ich in Preßburg um 1/2 7 Uhr früh?' Aus der Sicht des Händlers hätte die Funktion seiner Rede deutlich werden müssen, nämlich die Schnelligkeit des Tieres zu veranschaulichen; dem Hörer dagegen rief sie anderes in das Bewußtsein (er muß ja nicht aus Beschränktheit so reagiert haben); vielleicht sagte sie ihm gerade, daß für ihn dieses Pferd mit solcher Qualität überflüssiger Luxus wäre.

Die Aufgabe, vor die uns ein Text stellt, ist deshalb nicht in jedem Falle, zu ermitteln, was der Autor gemeint habe. Dies kann unter bestimmten Bedingungen auch unsere Frage sein; aber sie läßt sich nie abschließend beantworten, um so weniger, je entfernter seine Welt von der unseren ist. Überlegungen wie die, ob der Evangelist Johannes das Weinwunder zu Kana für ein historisches Faktum hielt, sind für unsere eigene Orientierung müßig, da einmal hierzu die nötigen Auskünfte fehlen und zum anderen die Verständigung darüber, ob der Text für uns noch gültig sein könne, von dieser Kenntnis nicht abhängig ist. Der reale Autor (im Unterschied zu dem im Text immer noch implizierten) ist in diesem Fall aus der Kommunikation mit uns ausgeschaltet.

Stattdessen haben wir uns damit zu beschäftigen, wie wir das Gesagte begreifen können und wollen. Wir lesen immer etwas als etwas, im Hinblick auf anderes und im Zusammenhang von anderem. Wir rücken in unserem Bewußtsein Texte neben Texte.³³ Ob wir einen als fiktional nehmen oder nicht, hängt davon ab, an welche anderen er sich in unserem Gesamtrepertoire anschließt. Auf jeden Fall liegt es nicht in der Verfügung des Autors, sein Werk zu Ende zu bringen; es wird ihm aus der Hand genommen: "Er kann schreiben, was er will: das Publikum, das er sich geschaffen hat, läßt sich aus seiner Rolle nicht vertreiben. Und wenn er dem Publikum noch so deutlich Transparente mit Handlungsanweisungen vor die Augen, die glotzenden Augen hängt: es wurde nie gesehen, daß ein Publikum aus dem Theatersaal drängt und sich zu einem Demonstrationszug formiert. Nie trafen sich

33 Vgl. hierzu meine Konkretisierung "Literarische Kommunikation: Franz Kafka, Das nächste Dorf - Hebr 11,8 - 10. Überlegungen zur Kontextbildung im Religionsunterricht", in: KatBl 102 (1977), 724 - 734.

Leser oder Bildbetrachter an einer Barrikade."³⁴

Das vom Autor eigentlich Gemeinte, ist nicht das den Adressaten letztlich Gesagte. Auch hier gibt es demnach eine literarische Doppelbödigkeit, aber auf einer anderen Ebene als zuvor: nicht zwischen dem Text und seiner eigentlichen "Wahrheit", sondern zwischen sprachlichem Potential und Realisation der Bedeutung. Der Weg vom einen zum andern ist nicht durch den Text selbst determiniert.³⁵

Allerdings wird zurecht davor gewarnt, die Leseraktivität zu individualistisch zu sehen.³⁶ Im Lesen reproduzieren sich gesellschaftliche Schablonen. Was an Bedeutung zustande kommt, ist immer auch fait social. Wer mit einer Vielzahl individuell unterschiedlicher Lesarten rechnet, muß schon geringfügig variierende Konnotationen in seinem Sinne verbuchen, wenn er sich bestätigt sehen will. Der Spielraum der Kommunikation des Lesers mit dem Text ist gesellschaftlich eingeschränkt. Die Muster dafür, als was etwas zu nehmen ist, gehören zum kulturellen Bestand. Dafür zeugen gerade die vielfachen literarischen Bemühungen "gegenzusteuern".³⁷

Bibeldidaktisch ist aber darüberhinaus erheblich, daß unsere heutige Gesellschaft im Religiösen über keine allgemein aner-

34 H. Weinrich, Drei Thesen von der Heiterkeit der Kunst, in: Ders., Literatur für Leser, Stuttgart usw. 1971, 12 - 22, hier 18.

35 Das semantische Verhältnis von Textpotential und -realisation entspricht dem von "Bedeutung" und "Meinung", wie es H. Weinrich (s.o. Anm. 9, 16ff) für das Wort darstellt: Die "Bedeutung" ist weitgespannt, vage, sozial und abstrakt; die "Meinung" dagegen ist umgrenzt, präzise, individuell und konkret. Die Aussage: "Wir sind nicht Sklaven der Wörter, denn wir sind Herren der Texte" kann übertragen werden: Wir sind nicht Sklaven isolierter Textvorgaben, sondern Herren im Aufbau kontextueller Wirklichkeit. - Dies widerspricht freilich der Behauptung Ricoeurs (s.o. Anm. 13, 196), daß man gegen die "Illusion des Empfängers", gegen jeden "Psychologismus oder Soziologismus des 'Lesers'" den "Begriff der Interpretation als eines Aktes des Textes selbst" setzen müsse.

36 Vgl. W. Thürmer, Anmerkungen zum Problem des Kommunikationsbegriffs beim Umgang mit Literatur, in: Diskussion Deutsch, 6 (1975), H. 26, 559 - 568.

37 Vgl. Weinrich (s.o. Anm. 34), 21, zu den Anstrengungen der "engagierten Literatur" (vor allem der Bibel), bestimmten Rezeptionseigenheiten zu entgegenen.

kannten Geltungen mehr verfügt. Damit stehen hier die Lesarten deutlicher und in größerer Differenz zu Verhandlung als bei sonstiger etablierter Literatur. Die Lektüre biblischer Texte ist in ihrer kommunikativen Offenheit ein Sonderfall. Selbst die Kirche ist nur begrenzt noch ein Ort eindeutiger und einhelliger Bedeutungskonstitution. Geht man gar über sie hinaus, erhalten ihre Texte in eminentem Maß die Merkmale, die der Literatur unter unseren kulturellen Lesebedingungen zugesprochen werden: sie sind nur "teilinterpretiert" (d. h. "nicht eindeutig auf pragmatische Handlungskontexte hin" zu begreifen) und "polyvalent interpretierbar"³⁸. Man halte zum Kontrast frühere geschlossene Lesegemeinschaft dagegen: "Keiner der patristischen und scholastischen Exegeten der alttestamentlichen Geschichte von Abrahams Opferung des Isaak hatte die Frage aufgeworfen, ob dieser Patriarch nicht an der Identität und Qualität des ihm solches gebietenden Gottes wenigstens einen Atemzug lang hätte zweifeln müssen."³⁹ Der Mitteilung kam hier eine Wirklichkeit zu, die als solche nicht zur Verhandlung stand. Im Gegensatz dazu zwingt verständiges Lesen heute zur "kontrollierten Beobachtung dessen, wozu mich der Text veranlaßt"⁴⁰ - nicht etwa erst in nachfolgendem Handeln, sondern schon bei der Lektüre selbst! Historisch-kritische Exegese und strukturelle Analyse reichen noch nicht hin, um für uns Bedeutung zu ermitteln. Die erste deshalb nicht, weil sie höchstens vergangene Leser- (Hörer-) Situationen in den Blick bekommt; die zweite nicht, weil sie sich auf die Beschreibung des Substrats möglicher Realisationen beschränkt.

38 Schmidt (s.o. Anm. 7), 66.

39 Blumenberg (s.o. Anm. 18), 39. Auch die Interpretationen nach einem mehrfachen Schriftsinn ruhten auf dem Glauben an die innere Einheit einer mehrdimensional vertexteten Welt auf.

40 Iser (s.o. Anm. 29), 218.

4 Die Ausgrenzung des Fiktiven

Damit wir in unseren verschiedenen Lebensräumen handeln können, benötigen wir Konventionalisierungen in Wahrnehmung und Verhalten. Durch Auswahl und Arrangement uns bedeutsamer Elemente versuchen wir Irritationen in unserer Umwelt zu vermeiden. Wir bewegen uns in vertexteten Feldern. Aus diesen stammt auch durchweg das Inventar dessen, was uns erzählt wird, wie phantastisch es sich im einzelnen auch anhören mag. Doch während es uns bei den einen Texten gelingt, ihre Bedeutung nach den konventionellen Regeln dieser Bezugsfelder unseres Handelns zu konstituieren, sperren sich andere dem Zugriff der Gewohnheit. Sie beanspruchen einen Sonderstatus, indem sie uns zwingen, ihre Welt eigenständig und nicht nach den vorgegebenen Mustern unserer Handlungsorientierung aufzubauen. Sie lösen sich von unseren üblichen sozialen Orten und den an ihnen bestehenden Wahrscheinlichkeiten und Erwartungen ab; damit sind wir als Leser auch genötigt, in eine andere Wirklichkeit umzusteigen, wenn wir die Mitteilungen überhaupt aufnehmen wollen.⁴¹ Aber wir bekommen es dabei leicht gemacht; denn gewöhnlich hindert uns nichts, jederzeit wieder schnell und ungestört in die vertraute Alltagswelt zurückzukehren, wenn sie uns verlangt oder wir nach ihr verlangen.

Wird derart Fiktionalität von Nicht-Fiktionalität unterschieden, ist die Grenze demnach durch das unterschiedliche Maß an Konventionalisierung, Handlungsorientierung und Teilhabeverpflichtung gesetzt. Das, was sich in unseren Erwartungshorizont einfügt, unser Verhalten beeinflusst und uns in einem gewissen Sozialdruck nahegelegt wird, ist uns verbindlicher Wirklichkeit als das übrige, was man uns darüberhinaus noch mitteilen mag. Aber das eine ist vom anderen weder deutlich noch endgültig noch

41 Zur differenzierten und problematisierten Behandlung der Fiktionalität vgl. vor allem: J. Anderegg, Fiktion und Kommunikation, Göttingen 1973; Gabriel (s.o. Anm. 8); Iser (s.o. Anm. 29), vor allem 87 - 143; J. Landwehr, Text und Fiktion, München 1975; Schmidt (s.o. Anm. 7); außerdem die verschiedenen Beiträge zu "Fiktion und Nichtfiktion" in: H. Weinrich (Hg.), Positionen der Negativität, München 1975, 518 - 540 (vor allem die Stellungnahmen von W. Preisendanz, S.J. Schmidt, R. Warning und H. Weinrich). Die unterschiedlichen theoretischen Positionen können hier nicht miteinander verglichen und gegeneinander verhandelt werden.

einhellig geschieden. Es gibt die Gelegenheiten zum Vorwurf: "Wir haben für euch auf der Flöte gespielt, und ihr habt nicht getanzt; wir haben Klagelieder gesungen, und ihr habt euch nicht an die Brust geschlagen." (Mt 11, 17).

Durch die poetische Produktion fiktiver Realität (und durch deren bewußte Identifizierung als fiktiv) geben wir Aufschluß über die Normen, die wir sonst nicht realisieren können oder wollen. Die Vergegenwärtigung einer unüblichen Welt ermöglicht es uns, die übliche besser zu begreifen. Dabei spielt es zunächst keine Rolle, ob sich der Text auf eine in der Vergangenheit empirisch nahe und faßbare, jetzt jedoch geschichtlich abgelöste Wirklichkeit oder auf eine nur vorgestellte bezieht. Historische Fragestellungen und Plausibilitäten ruhen bereits auf einer Ausgrenzung dessen, was für uns fiktiv ist, auf und nicht umgekehrt. Ob David, Abraham und Adam in einem bestimmten Text "reale" oder "fiktive" Gestalten sind, entscheiden wir nicht mit den Methoden des Historikers, sondern durch die Beurteilung der Welt, in der sie sich befinden. Wer der Annahme zustimmt: "Mit dem Gedanken, daß Götter erscheinen, ist im Horizont des neuzeitlichen Wirklichkeitsbegriffs nicht einmal mehr zu spielen"⁴², für den kann Abraham im Gespräch mit den drei Männern (Gen 18) keine historische Person sein. Wer dann die Texte um Abraham als Einheit liest, wird sie als ganze fiktional nehmen müssen. (Die Entgegnung, daß aber einiges historisch sicher nachweisbar ist, erübrigt sich; denn es ist doch die Eigenart fiktionaler Literatur, daß sie ihre Realität aus dem Bestand nicht-fiktionaler Bezugfelder aufbaut.) Das hat schließlich zur Folge, daß bei dieser Lesart der "Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs" fiktiv ist. Dies mag den Theologen irritieren, ist aber eine notwendige Konsequenz aus der grundlegenden Verhältnisbestimmung von Textwelt und Leserwelt. Wer den Bundeschluß zwischen Abraham und Gott nicht für fiktiv halten will, muß entweder ernsthaft die Möglichkeit, daß Gott und himmlische Männer vor dem Zelt stehen, in den Horizont seiner Erwartungen einbringen oder die Erzählung hinter sich lassen.⁴³

⁴² Blumenberg (s.o. Anm. 18), 41.

⁴³ Zur Entmythologisierung als Vernichtung erzählerischer "Umwegstrukturen" vgl. Blumenberg (s.o. Anm. 18), 43ff.

Aber welche Wirklichkeit soll einem nicht erzählbaren Bundes-schluß zukommen? Die bloße Übersetzung in eine andere Textsorte - etwa den summarischen Bekenntnissatz - hilft nicht den Sinn retten. Wir würden so in den bereits aufgewiesenen Sackgassen landen.

Da wir es bei den biblischen Texten nicht mit jeweils für sich geschlossenen Einheiten zu tun haben, vielmehr eine Geschichte mit der anderen verknüpft ist, erschwert sich das Problem noch. Die Kanonbildung war die Produktion eines Makrotextes, für den gilt: "Soll eine Äußerung, die mehrere Referenzbereiche enthält, als konsistent, d. h. als 'Text' aufgefaßt werden, müssen diese Bereiche einer und nur einer 'Welt' zugeordnet werden können."⁴⁴ Man lese unter dieser Bedingung Röm 5, 12ff ("Wie durch einen einzigen Menschen die Sünde in die Welt kam ...") - wird dann für uns (Paulus steht nicht nur Verhandlung⁴⁵) Adam historisch-real oder Jesus theologisch-fiktiv? (Einen bloßen Vergleich zwischen zwei verschiedenen Welten läßt der Text nicht zu.) Die Bibel ist, wenn wir sie in Teilen fiktional nehmen, für uns auch als ganze fiktional - es sei denn, wir lösen das Band auf und verhandeln die Teile für sich. Das wird sich letztlich bei der konkreten literarischen Kommunikation als notwendig und praktikabel erweisen. Aber welche biblischen Perikopen sollten wir bei der hier anstehenden Unterscheidung dem nicht-fiktionalen Bereich zuschlagen? Können wir etwa die Erzählungen über Jesus insgesamt bruchlos unserer Welt anschließen? Offensichtlich stehen wir wieder vor der Alternative, entweder alle Texte als fiktional zu klassifizieren oder sie modal unterschiedlichen Welten zuzuweisen.

Dem Dilemma ist nicht mit Gattungskritik, Ermittlung von "Sitz im Leben" und Textintention zu entkommen. Das Problem der Wirklichkeitskonstitution reicht tiefer. Es legt uns nahe, die erzählte biblische Welt gegenüber unserer sonstigen Handlungsorientierung insgesamt als fiktiv zu nehmen (auch wenn einzelne

44 Landwehr (s.o. Anm. 41), 171.

45 Vgl. dazu P. Ricoeur, Phänomenologie der Schuld, Bd. 2: Symbolik des Bösen, Freiburg/München 1971 (orig.: Paris 1960), 13: "Die Historizität des zweiten Adam sprang rücklaufend über auf den ersten Adam - verlieh ihm zuallererst eine der Individualität Christi ähnliche Individualität."

Texte aus dem kanonischen Lesezusammenhang herausgegriffen und unmittelbar in unser Bezugssystem eingebracht werden können).⁴⁶

Dann ist es auch nicht anstößig, Jesus als "Kunstfigur" zu sehen, für die die Evangelisten "ein Wechselspiel von Realismus und Stilisierung, von brutaler Wirklichkeit und Abstraktion inszeniert" haben.⁴⁷ Man mag, wenn man will oder sich genötigt fühlt, die Frage nach dem "historischen" Jesus stellen, man wird nur den antreffen, der sich unseren Realitäts-schemata fügt. Dieser aber ist nicht der biblische. Von jeder der beiden Positionen aus ist der jeweils "andere Jesus" fiktiv. Der eine kann nicht dem anderen die Glaubwürdigkeit vermitteln; sie beruhen auf unterschiedlichen Plausibilitäten.

5 Die Fiktion in der Bewährung

Ein völliger Ausstieg aus der konventionalisiert angeeigneten Welt ist uns nicht möglich (von pathologischen Fällen abgesehen). Selbst der kräftigste poetisch arrangierte Normenverstoß nimmt noch Bezug auf das, wovon er sich absetzt; selbst die spielerischste Gelöstheit wird erfahren als Pause zwischen den vorangehenden und nachfolgenden Zwängen. Das Kontrafaktische ist, wird es als solches begriffen, immer auch Auslegung seiner Gegenwelt. Es entwirft, was dort keinen Platz hat. Darin treffen sich Lügengeschichten, Märchen, Wunschphantasien, apokalyptische Bilder, Wundererzählungen u.ä.. Die Fiktion relativiert die Welt des gewohnten Umgangs. Manchmal greift sie dabei nur zum belanglosen Detail, zur flüchtigen Episode, zum skurrilen Sonderfall, zum entlegenen Ereignis, zur begrenzten Szene - manchmal aber auch zur Totalität unserer Lebensorientierung.

46 Dem widerspricht ausdrücklich Crombie (s.o. Anm. 24), der zwar mehrfach die Nähe religiöser Sprache zur Fiktion sieht (105, 135, 141 u.ö.), diese aber nur als "Scheinwelt" "hilfreicher Fabeln" begreifen kann, der er die "Wahrheit über ein transzendentes Wesen" gegenüberstellt (135, weil wir sie "in dem, was wir für die Mitteilung eines transzendenten Wesens halten, eingebettet finden".)

47 W. Jens, Die Evangelisten als Schriftsteller, in: H.J. Schultz (Hg.), Sie werden lachen - die Bibel, 113 - 123, hier 116.

Wenn sich ein Hörer oder Leser darauf einläßt, verliert das System seiner Geltungen, auf das er im sozialen Handlungszusammenhang nicht verzichten kann, seine Selbstverständlichkeit. Er nimmt es aus einer anderen Perspektive wahr. Diese gewährt ihm Distanz gegenüber dem Druck, dem er sich sonst nicht entziehen kann. "Rabbi Chanoch sprach: 'Das eigentliche Exil Israels in Ägypten war, daß sie es ertragen gelernt hatten.'" ⁴⁸ Schon der Traum einer anderen Welt hätte diesen Zustand aufheben können. "Der Leser überwindet sein Bezugsfeld durch die Konstitution des fiktiven Bezugsfeldes, dadurch also, daß er sein Bezugsfeld als Basis der Deutung ins Spiel bringt, daß er es aber deutend aufs Spiel setzt. Weil jede Deutung ihren Ausgangspunkt im Bezugsfeld des Lesers hat, weil sie dieses aber überwindet, heißt deuten auch: das eigene Bezugsfeld durch ein fiktives in Frage stellen." ⁴⁹

Doch kommt der Fiktion nur dann Verbindlichkeit und Verpflichtungskraft zu, wenn sie sich von belangloser Phantasie und illusionärem Schein abheben kann. Sie ist nur so weit als "wahr" verantwortlich, als sie uns für die uns umgebende Wirklichkeit sensibler macht, unsere vielfältigen Erfahrungen besser integriert, Konsequenzen in unseren Einstellungen zeitigt und uns damit sagen läßt: Ja, in dieser Erzählung können wir uns begreifen. Nicht weil sie unsere Welt abbilden würde - verstößt sie doch gerade gegen deren Normen; nicht weil wir in ihr als Gleichnis eine hinter ihr liegende Wirklichkeit ausmachen könnten - dazu fehlt uns die semantische Brücke; sondern weil unsere Welt, unsere Geschichte und unser individuelles Leben in ihr ein Ziel, einen Wert und eine Stabilität zugesprochen bekommen, wie dies anders gerade nicht möglich ist. ⁵⁰ Der Leser muß demnach in der Erzählung die fundamentale Aussage impliziert sehen, daß er sich diese Fiktion zum Verständnis

48 M. Buber, Die Erzählungen der Chassidim, Zürich 1949, 838.

49 Anderegg (s.o. Anm. 41), 107.

50 Vgl. P. Ricoeur, Philosophische und theologische Hermeneutik, in: Ders./Jüngel (s.o. Anm. 21), 24 - 45, vor allem 39ff über die "poetische Dimension" und ihre Bedeutung für den Glauben, über das "Sich-Verstehen-vor-dem-Text", über die "Einbildung" als existentielle Aneignung von Sinn, über "'Bilder' meiner Befreiung"; ders., Symbolik des Bösen (s.o. Anm. 45), 402ff über die Verifikation des Mythos.

seiner Wirklichkeit ernsthaft zu eigen machen darf. Den Wahrheitsanspruch dieser Aussage kann er nur dadurch einlösen, daß er prüft, ob er ihr im Erfahrungs- und Handlungszusammenhang seines Lebens zu folgen vermag.

Damit leistet die Fiktion, falls sie sich derart bewährt, mehr als nur "Verfremdung" des primären Bezugfeldes. Ihr Ziel ist die "Umkehr der Einbildungskraft" (der dann die "Entscheidung für die neue Existenz" folgen soll).⁵¹ Wer dieses Bedürfnis erzählerischer Sinnkonstruktion ablegen kann, wird religionskritisch mit scharfem Geschütz aufwarten. Wer demgegenüber an den Geschichten festhält, wird zeigen müssen, daß er dies nicht nach Belieben tut, sondern sie prüfend der Erfahrung aussetzt. Fiktionen können schließlich auch Modelle sein, "die zur Abkehr von den Problemen der Wirklichkeit führen, zum Selbstzweck, zur Kompensation und zum Eskapismus entarten oder als Mittel zur Täuschung und zur Verschleierung realer Sachverhalte eingesetzt werden".⁵²

Da es bei den Fiktionen des Glaubens mit ihrem dogmatischen Lexem "Gott" immer um die Totalität unserer Welt geht, kommt vor allem den Grenzsituationen unseres Lebens, denen gegenüber unsere gewohnten Orientierungsschemata ohnehin durcheinander geraten, entscheidende Bedeutung für die Bewährung der Sprache zu. Wir haben darauf zu achten, wie weit wir mit welchen Texten in welcher Gemeinschaft kommen.⁵³ Fiktionales Erzählen ist sich im Glauben seiner Vorläufigkeit bewußt, hält

51 Ders., Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache, in: Ders./Jüngel (s.o. Anm. 21), 45 - 70, hier 70.

52 Landwehr (s.o. Anm. 41), 192.

53 Unter diesen Grenzperspektiven richtet sich der Blick nicht nur auf die Fraglichkeit des individuellen Lebens (Schuld, Einsamkeit, Krankheit, Tod u. ä.), sondern auch der Weltgeschichte, die als solche überhaupt erst in religiöser Fiktion gedacht wurde; vgl. hierzu W. Schapp, In Geschichten verstrickt, Wiesbaden 1976, 199ff (über "das volle Wir"). Zur Bewährung der Texte gehört dabei allerdings, daß die Erfahrung der ungenügenden, sinnwidrigen Realität nicht schnell, unvermittelt und spannungslos in heilvoll positiver Interpretation aufgehoben wird; vgl. dazu D. Mieth, Dichtung, Glaube und Moral, Mainz 1976, 16ff: Das Ende der 'christlichen Dichtung'; 61ff: Negative Dialektik.

damit den Gedanken an endgültig bleibende Wirklichkeit wach, kann aber zu dieser keine semantische Beziehung herstellen.

Texte sind Orte, an denen dreierlei Erfahrungen aufeinander treffen können:

1. Unmittelbar diejenigen, die der Leser (Hörer) macht, wenn er das Gesagte vernimmt: ob es auf ihn befremdlich wirkt oder ansprechend, zur Gegenrede reizend oder zur Zustimmung, unverständlich oder bedeutungsvoll, in sich konsistent oder brüchig, andere Texte evozierend oder beziehungslos usw. (Dabei wird der bloße Eindruck erst dann in Erfahrung übergeführt, wenn die zugrundeliegenden textuellen Elemente und Strukturen erfaßt werden.)
2. Die eigenen und fremden Erfahrungen, die andernorts gemacht wurden, aber in die Verhandlung der Gültigkeit dieses Textes eingebracht werden können; der Text erhält Kontexte, die ihm ursprünglich nicht benachbart waren.
3. Die Erfahrungen, die die Formulierung und die Weitergabe dieses Textes veranlaßt haben mögen; der Blick geht auf Kontexte des Ursprungs und der Wirkungsgeschichte, soweit wir über sie verfügen.

Ein möglicher Verständigungsverlauf über 1 Kg 18: Das Gottesurteil auf dem Karmel:

(Selbstverständlich sind die hier gewählten Lesevoraussetzungen nicht allgemeingültig, aber sicher auch nicht völlig singulär).

Der Leser gerät mit dieser Geschichte in eine ihm fremde Welt. Schon die chronologische Bestimmung des Ereignisses durch eine unvertraute Zeitrechnung löst ihn aus seinem Orientierungszusammenhang. Die Namen sind ihm ungewöhnlich (er kennt keinen zweiten "Elija" in seiner Umgegend). Er weiß keine Gewährsperson für diese Erzählung; ihre Einordnung in die biblische Überlieferung ist für ihn sakral-anonym. Auch wenn er noch von den besonderen Konstellationen, Erwartungen, Wertungen und Ereignissen, die er hier vorfindet, absieht, erfährt er bereits Distanz.

- Aber er darf nicht voraussetzen, daß ihm nur das bedeutsam wäre, was die ihn unmittelbar betreffenden Verhältnisse anspricht; er müßte weiter hinhören. -

Ihm wird von einem Land erzählt, in dem zunächst zweifache Unordnung herrscht, eine politisch-religiöse und eine naturale.

Beide stehen als menschliches Vergehen und göttliche Strafe zueinander in einem Ursache-Folge-Verhältnis, aber auch in einer ungleichgewichtigen Opposition: Trockenheit und Hungersnot dominieren über die Unheilsmacht des Königs und seiner Baalspropheten; der König seinerseits bemüht sich mit dürftigen Maßnahmen, der Katastrophe entgegenzuwirken.

In diese gespannt instabile Situation sendet Jahwe seinen Propheten Elia, damit er das doppelte Verhängnis für das Volk aufhebe. Die Entscheidung kulminiert in der allen sichtbaren Konfrontation: Gegen die Versammlung von 450 Baalspropheten (und 400 Propheten der Aschera) steht der Einzelne im Vertrauen auf Jahwe; gegen die Schreie, Tänze und Selbstverwundungen der Götzendiener über viele Stunden hinweg stehen die Maßnahmen Elijas: die Errichtung eines Altars, das kurze Opferritual und das Bittgebet. Beide Fronten aber sind in dem gemeinsam anerkannten Kriterium geeint: "Der Gott, der mit Feuer antwortet, ist der wahre Gott." (V. 24)

Den Anstrengungen der vielen folgt nur der Spott des Propheten: "Ruft lauter! Er ist doch Gott ... Vielleicht schläft er und wacht dann auf." (V. 27) Elijas Opfer dagegen wird wunderbar erhört. Dem kultischen Zeichen folgt schließlich die doppelte Herstellung der rechten Ordnung: Die Baalsdiener werden getötet; der starke Regen fällt über das Land. Dem bundestreuen Verhalten des Menschen entspricht Gottes Fürsorge für seine Schöpfung und sein Volk.

Das Unheil dieser Welt ist von dem mächtigeren Heilswillen Gottes umgriffen, der sich am Anfang der Erzählung in dem Auftrag an Elia ausspricht und sich am Ende allen unübersehbar kundtut.

- Wie der Leser diese Geschichte nehmen wird, ist an dieser Stelle noch offen. Wenn er für sich ihre Bedeutung ausmachen will, wird er sie an andere Texte anschließen müssen. -

Ihm fallen Berichte von Hungersnöten ein, Nachrichten von katastrophaler Dürre in unterentwickelten Ländern. Aber es gelingt ihm nicht, die Welten dieser Texte miteinander zu verbinden: Er kann die Nöte seiner Zeit nicht nach dem Deuteschema von Schuld und Strafe verstehen; er rechnet nicht mit einem Eingreifen Gottes in derartige Zusammenhänge. (Etwas irritiert erinnert er sich dabei aber an Bittgebete aus vergleichbaren Anlässen, bei

denen es ihm nicht befremdlich vorkam, sich an Gott zu wenden.) Er erwartet, daß man die Faktoren zur Erklärung, vielleicht auch zur Behebung derartiger Mißstände ganz anders in den Blick bekommen müßte.

- Aber damit dürfte der Leser seinen Bibeltext noch nicht beiseiteschieben; sieht er doch, daß hier nicht einfach von einer Hungersnot erzählt wird, sondern von der Konfrontation geschichtlicher Kräfte: Die Anhänger Baals sind in Übermacht gegen die angetreten, die am Bund mit Jahwe festhalten wollen; Erinnerung, Lebensordnung und Hoffnung Israels stehen auf dem Spiel. Zwar - dies sei dem Leser selbstverständlich eingeräumt - steht er nicht unmittelbar im Bezugsfeld dieses Volkes, aber auch seine Sicht der Welt ist von dieser biblischen Vergangenheit mitgeprägt. -

Doch gerade dann ziehen andere Stellen des Textes seine Aufmerksamkeit auf sich und wirken befremdlich:

"Der Gott, der mit Feuer antwortet, ist der wahre Gott" - wo stellt sich dem Leser sonst Geschichte so eindeutig in das Experiment? In dieser erzählten Publikation göttlicher Macht kann er seine Erfahrungen nicht unterbringen. Um sich aber nicht nur auf seine begrenzte Subjektivität zu beziehen, erinnert er an Texte, die sich ihm aus biblischem Zusammenhang nahelegen: "... Als das die Jünger Jakobus und Johannes hörten, sagten sie: 'Herr, sollen wir befehlen, daß vom Himmel Feuer fällt und sie vernichtet?' Da wandte er sich um und wies sie zurecht. Und sie gingen in ein anderes Dorf." (Lk 9, 51 - 56) Konfrontationen tun sich auch hier auf, aber sie werden nicht machtvoll ausgetragen. Andere Texte hängen sich an: Im Gleichnis fragen die Knechte, ob sie das Unkraut auf dem Acker ausreißen sollen, und der Herr antwortet ihnen: "Nein, sonst reißt ihr dabei auch den Weizen aus. Laßt beides wachsen bis zur Ernte. Wenn dann die Zeit ist ..." (Mt 13, 24 - 30). Und schließlich hatten sie Jesus in entscheidender Stunde gefragt: "Herr, sollen wir mit dem Schwert dreinschlagen?" Und einer von ihnen schlug auf den Sklaven des Hohenpriesters ein ... (Lk 22, 49ff).

Das Kriterium, auf das sich Elija und seine Gegner einigten,

hat für Jesus keine Geltung⁵⁴. Die geschichtliche Situation bleibt ambivalent; noch nicht einmal episodisch werden alle zur Einsicht gebracht.

- Aber muß nicht auch Elija gleich nach der Szene auf dem Karmel erfahren, daß "Jahwe nicht im Feuer" kommt (1 Kg 19, 12)? Sollte man die Erzählung nicht in ihrem weiteren Zusammenhang lesen und sie in ihrer eigenen Spannung aushalten? -

Doch gerade dann stößt der Leser später wieder auf das selbstsichere Wort des Propheten gegen seine Widersacher: "Wenn ich ein Mann Gottes bin, so falle Feuer vom Himmel und verzehre dich und deine Fünzig!" (Sogleich fiel Feuer vom Himmel ..., 2 Kg 1, 10f). Das Disparate schließt sich nicht zur Geschichte zusammen; die versöhnende Lesart ist nicht in Sicht.

Im Gegenteil nimmt die Irritation zu, wenn man dem Spott Elijas über die Erfolglosigkeit der Baalsdiener die beängstigten Bittrufe und Klagen der Gläubigen Israels zur Seite stellt: "Wach auf! Warum schläfst du, Herr? Erwache ..." (Ps 44, 24 u.ö. ähnlich). Wie soll dieselbe Rede einmal sarkastisches Argument gegen die anderen und ihren Götzen, dann wieder ernsthafter Ausdruck eigener Erfahrungen sein?⁵⁵

Schließlich befremdet den Leser ein Letztes: Die Durchsetzung der göttlichen Macht geht über die Vernichtung der Feinde; der Mann Gottes tötet, die gegen ihn waren. Diese Geschichte kann leicht in anderen ihre Fortsetzung finden; Texte zum Thema "Glaube und Gewalt" liegen nahe. Auf einem der narrativen Weg-

54 Die machtvollende Demonstration der Überlegenheit findet allerdings bei anderen Konfrontationen statt: bei der Stillung des Seesturms (Mk 4, 35 - 41) und bei Dämonenaustreibungen (z. B. Mk 1, 21 - 28). Es wäre aufschlußreich, diese Texte mit in die Verhandlung einzubeziehen. Die geschichtlich-politische Dimension ist hier nicht betroffen, wohl aber Öffentlichkeit.

55 Die Feststellung von H.J. Kraus (Psalmen 1. Teilband, Biblischer Kommentar Altes Testament XV/1, Neukirchen 1961, 58), daß Israel den "kultischen Weckruf", der sich ursprünglich an Vegetationsgottheiten wie Baal richtete, "ohne mythisches Eigengewicht in die Sprache der Appellation" übernommen habe, beseitigt nicht die hier angemerkte Diskrepanz. Das Bekenntnis des Ps 121, 4 "Nicht schläft und nicht schlummert der Hüter Israels" konnte durch Erfahrungen angefochten werden.

weiser steht das Motto "Gott mit uns".

- Dem Leser mag man entgegenhalten, daß seine Lesarten von ihm konstruiert sind. Er wird erwidern, daß er dies nicht vermeiden kann, wenn er ermitteln will, ob der Text ihm Wirklichkeit erschließt. Eines muß er allerdings bei diesem Stand der verhandelnden Lektüre einräumen: daß andere die Erzählung als gültiges Wort nehmen konnten. Für sie stand die eigene Existenz auf dem Spiel: "Wie lange noch schwankt ihr nach zwei Seiten? Wenn Jahwe der wahre Gott ist, dann folgt ihm! Wenn aber Baal es ist, dann folgt diesem!" (V. 21) Mit Betroffenheit lasen sie die eigene Gefährdung: "Doch das Volk gab ihm keine Antwort." Sollte nicht auch heute noch die ganze Erzählung auf diese Krisis-Situation hin verstanden werden können? Der Text wäre dann in seinem Kern ein Appell gegen die unentschlossene Zwiespältigkeit, die Elia hier anprangert und ihrer Verwerflichkeit überführt. -

Doch versuchte man die Gültigkeit des Textes in einer solchen Engführung abzusichern, würde man das gesamte Ereignis und seine Welt auf einen einzelnen Skopus hin relativieren. Der Leser müßte, um den Text als wahre Mitteilung verstehen zu können, zu viel an literarischer Wirklichkeit verdrängen. Er zieht es deshalb vor, hier eine "geschlossene" Fiktion⁵⁶ zu lesen, der er keine Relevanz und Gültigkeit über die textuellen Grenzen hinaus mehr zusprechen kann.⁵⁷ Es dürfte ihm nicht schwer fallen, zu zeigen, daß er mit seinen Lesevoraussetzungen und -ergebnissen nicht in einsamem Feld steht, sondern an dem Bewußtsein einer ihn umgreifenden Kommunikationsgemeinschaft teilhat. Auch dies gehört mit zur Bewährung eines Textverständnisses.

Bisher war nur vom Leser die Rede, nicht ausdrücklich von Lehrer und Schüler. Doch kann dem Unterricht kein grundsätzlich anderer Weg gewiesen werden. Es ist die Aufgabe aller Fächer,

56 Vgl. Anderegg (s.o. Anm. 41), bes. 95 - 100: Geschlossenheit des Fiktivtextes; 115 - 139: Aktualität und Fiktivität.

57 Zu anders eröffneten kommunikativen Möglichkeiten vgl. meinen Aufsatz über "Das Verhältnis von Erfahrung und Glaube - erörtert am Thema: Auferstehung", in: rhs 2/1977, 43 - 51.

bei ihrer Sache "zu zeigen, welche Prüfmöglichkeiten der einzelne als Rezipient überhaupt hat"⁵⁸. Diese Forderung mag gegenüber dem "Wort Gottes" pietätlos anmuten, doch ergibt sie sich zwingend, wenn biblische Texte sich auf unsere Welt beziehen sollen, aber die Kontextbildung und die Lesart nicht determinieren können.

58 H. Glinz, Textanalyse und Verstehenstheorie I, Frankfurt a. M., 1973, 117.

Prof. Dr. Hans Zirker
Oststr.40
4044 Kaarst