

Fernando Belo

Was will die materialistische Leseweise der Bibel?

I. Die materialistische Leseweise

Wir wollen hier zunächst die Worte erklären, die Anstoß erregen, wenn sie mit dem Evangelium in Verbindung gebracht werden.

Das Reden von *Leseweise* impliziert eine ganz bestimmte Semiotik, und das ist hier diejenige von R. Barthes in seinem unnachahmlichen Aufsatz S/Z¹. Dies sei – so hat man gesagt – ein Eingeständnis der mangelnden Reife der heutigen semiotischen Studien, namentlich der Studien von Greimas, wenn man nämlich um der Interpretation willen über die Grenzen der Interpretation hinausgehen wolle; aber es ist doch auch so, daß S/Z eine Einladung darstellt an die Intuition und an die Leidenschaft des Lesers, wenn schon die geduldige Gelehrsamkeit nicht überzeugt oder *noch* nicht überzeugt. Barthes zielt tatsächlich nicht eine «Wissenschaft von der Erzählung (*récit*)» an, sondern die Interpretation des Spezifischen einer einzelnen Erzählung. In unserem Falle geht es um das, worin Markus sich von den anderen Evangelien unterscheidet, und so darf er nicht als eine unter anderen synoptischen Varianten gelesen werden. Die Schwierigkeit, die von manchen empfunden wird, die sich an der materialistischen Leseweise anderer biblischen Texte versucht haben, ist darin begründet, daß «meine» Leseweise in gewisser Weise zu persönlich bleibt und sich nur schwer auf anderes übertragen läßt.

Das Wort *materialistisch* impliziert eine bestimmte Erkenntnistheorie, und das ist hier diejenige des historischen Materialismus, der zurückgeht auf Karl Marx, der aber doch zugleich erweitert worden ist im Blick auf neue Problemstellungen: auf das Problem der Körper und ihrer Bedürfnisse in den symbolischen Netzen von Verwandtschaftsbeziehungen; ferner auf das Problem der Texte und ihrer Kodes als Produkten einer ökonomisch-politisch-ideologischen Formung.

Diese Verbindung zwischen unserer Leseweise und dem historischen Materialismus besagt eine Unterscheidung gegenüber anderen, mehr wissenschaftlichen, institutionalisierten und mit Bürgerrecht ausgestatteten Methoden, die schon bald Schule gemacht

haben oder noch dabei sind, Schule zu machen. *Leseweise* steht im Gegensatz zur historisch-kritischen *Exegese*², weil sie – anders als diese – einer Theorie vom Text ermangelt. *Historisch* heißt es im Gegensatz zur Greimasschen strukturalen Analyse, die von der Geschichte nichts wissen will und sich mit der Freude an der reinen Textimmanenz genug sein läßt.

Sicherlich geht es um die Lektüre einer *Erzählung* und nicht einer *Geschichtsdarstellung*, aber man muß doch *in einem zweiten Ansatz* die Frage nach der Verbindung zwischen dem Text und den gesellschaftlichen Gebilden, in denen er hervorgebracht worden ist, stellen. Das Wort «materialistisch», das die theoretische Perspektive dieser Verbindung zum Ausdruck bringt, steht also gleichzeitig im Gegensatz zu zwei anderen Methoden. Der Begriff des «Kode» ist es, der den Schlüssel zur Erhellung dieser Verbindung liefert: Als Kode der Erzählung verstanden, kommt er nicht heraus aus der Immanenz der Sprache, weiß er weder etwas vom Autor noch von den berichteten Ereignissen; als Kode des gesellschaftlichen Gebildes verstanden, in komplexer Verbindung mit der wirtschaftlichen und politischen Wirklichkeit, ermöglicht er, sich Rechenschaft zu geben über deren Auswirkungen (wie zum Beispiel Klassengegensätze und Klassenkämpfe) im Gewebe des Textes selbst.

Materialistische Leseweise muß es ermöglichen, über den theoretisch gemessenen Abstand zwischen den Schriften und den verschiedenen Leseweisen, die es in 1900 Jahren gegeben hat, und den unseren heute hinweg nun zum allerersten Mal zu einem ekklesiologischen Projekt zu gelangen, mit dem unsere eigene Praxis innerhalb einer industriell-bürokratischen und dem Privat- oder Staatskapitalismus verschriebenen Gesellschaft den Ort ihrer Beziehung zur Lesung des Evangeliums, zur Verkündigung der Auferstehung mittels der messianischen Dynamik erkennen kann.

II. Die Perikope vom Gang auf dem See und die Kodes

Da wir für diesen Artikel nur begrenzten Raum haben, wird unsere Interpretation notgedrungen apodiktisch ausfallen³.

Eine Erzählung ist eine Aneinanderreihung von Sequenzen, deren Abfolge entscheidend ist. Die Einteilung der Sequenzen des Markusevangeliums hat eine Zahl von insgesamt 73 ergeben, von denen der Gang über den See die Nummer 33 ist. Was die Abfassung dieses Beitrags, der dazu dienen soll, ein allgemeines Vorgehen anhand einer ganz bestimmten

Sequenz beispielhaft darzustellen, so schwierig macht, ist dies: daß eben das nicht mehr möglich ist, sobald man den Text definiert als ein strukturiertes Ganzes von der Art, daß jedes Element, also jede Sequenz, nur gelesen werden kann in seinem Verhältnis zu allen anderen Elementen, zu allen anderen Sequenzen.

Markus richtig zu lesen, würde zunächst vor allem die Erhebung der Eigenart der verschiedenen Kodes voraussetzen, die das Gewebe des gesamten Textes bilden, und sodann den Versuch, sie untereinander in Beziehung zu setzen, immer in dem Bewußtsein, daß mehrere einander überschneidende Weisen der Lesung des Textes möglich sind und daß also ein Spielraum für die persönliche Freiheit der Lesung des Textes bleibt, der entscheidend ist, da er die polemische Auseinandersetzung mit anderen Leseweisen und anderen Methoden erlaubt.

Die verschiedenen Akteure und ihre Handlungen bestimmen den *Handlungskode* (hier: Jesus sieht, die Jünger rudern, Jesus kommt usw.), und da diese sich im Laufe der Erzählung nach einem Gesamtgefüge von Beziehungen untereinander einordnen lassen, so stellt dieser Handlungskode der Gestalt Jesu die Menge gegenüber (die ihn sucht, ihn umringt), ferner die Gegner (die ihn auf die Probe stellen, die ihn zu verderben suchen, was ihnen schließlich gelingen wird), einzelne Personen (die ihn um Heilung oder Hilfe bitten), die Jünger (die ihm nachfolgen, wobei sie sich in wachsendem Maße gegenüber der Menge absetzen), von denen wiederum zwölf eine klar abgegrenzte Sondergruppe bilden, was so weit geht, daß sie selbst Heilungen vollziehen werden. Der Verräter zum Beispiel wird semiotisch definiert durch eine veränderte Rollenbeschreibung: aus «einem von den Zwölfen» wird er zu einem Gegner.

Der *topographische Kode* (hier: Berg, See, Land) ist vor allem bestimmt durch den Gegensatz zwischen der Stadt (in der sich Synagoge, Haus und Tempel voneinander abheben) und dem Gebiet außerhalb der Stadt (in der die Elemente dieser unserer Sequenz ihren Platz haben). Dieser topographische Kode findet seine Verlängerung im *geographischen Kode* (hier: Betsaida und Gennesaret), nach dem Galiläa, Judäa und das Land der Heiden einander gegenübergestellt werden.

Diese beiden Kodes verbinden sich mit einem anderen, mit dem *strategischen Kode*, der die Akteure aufgrund ihrer entgegengesetzten Strategien definiert: Jesus wählt die Häuser, das Boot (hier) und das Gebiet außerhalb der Städte als seine Zufluchtsorte, wo er mit seinen Jüngern allein ist, während die Konfrontation mit den Gegnern ihren Ort fast immer in der Stadt hat, ja in der Synagoge oder im Tempel, in Anwesenheit der Volksmenge, die zu ihm hält (außer am Ende, bei

Pilatus, wo sie ihre Strategie ändert) und die ihm oft nach außerhalb der Stadt, an das Ufer des Sees, folgt. Die wunderwirkende Tätigkeit Jesu vollzieht sich ausschließlich in Galiläa – mit drei Ausnahmen im Heidenland und einer in Judäa: Sie gehört in den Bereich des *Symbol-Kode*, der sich auf den Leib bezieht (der sich erhebt, sich wegbeigt, der berührt, ißt usw.): Hier das Gehen über das Wasser.

Das Wasser gehört – zusammen mit Himmel und Erde – zum *mythologischen Kode*, der unterscheidet zwischen Gott und seinen Stimmen, den unreinen Geistern und den Menschen, wobei der Berg in diesem Kode ein Ort in größerer Nähe Gottes ist, wo daher in unserer Sequenz auch das Gebet stattfindet.

Der *analytische Kode* dient zur Strukturierung der Fragen und Antworten im Umkreis Jesu: Wer ist dieser, was ist seine Vollmacht? Dieser Kode verbindet sich mit anderen in dem Maße, wie Jesus mehr und mehr dazu kommt, nur noch in Gleichnissen zur Volksmenge zu reden und eine schrittweise erklärte Lehre den Jüngern allein vorbehält. Dieser analytische Mechanismus, dessen Jesus sich bedient, kann als Schlüssel zum Verständnis seiner Praxis dienen, den anderen die Aufgabe zu stellen, darin die gute Antwort auf ihre Frage zu finden. Weder die Stimmen vom Himmel noch die Stimmen der unreinen Geister werden in den Bericht aufgenommen (der Beginn einer Entmythologisierung bei Markus!), ebenfalls nicht die Stimmen der anderen Handelnden (Johannes des Täufers, Elias, Satans, der Wahnsinnigen usw.). Einzig und allein Petrus wird gewürdigt, sagen zu dürfen: «Du bist der Messias!» Diesen Titel wird Jesus vor dem Synedrium wieder aufgreifen.

Der *Basileia-Kode* strukturiert die Elemente, die eine Beziehung haben zum Raum des «Kreises der Weggefährten» (hier angedeutet durch das Boot), welchen die Strategie Jesu herauslöst aus dem Raum der gesellschaftlichen Macht. Durch diesen Kode wird der Gesamtrahmen des gesellschaftlichen Gefüges bestimmt, welches selbst eine Untereinheit des *gesellschaftlichen Kodes* ist, in dem die Gegebenheiten im Blick auf die Familie Jesu, auf seinen Beruf als Zimmermann, auf seine Jünger als Fischer (was hier durch die Erwähnung des Bootes mitangedeutet ist) ebenso einen Platz haben wie die entsprechenden Hinweise auf den Reichtum, auf das Wissen der Schriftgelehrten usw. Die innere Gliederung des gesellschaftlichen Kode ist begründet im Klassenunterschied zwischen Jesus und denen, die ihm in den Raum der Basileia folgen einerseits, und seinen Gegnern andererseits. Dieser Unterschied ist entscheidend für die Bestimmung darüber, wer Eingang findet in das, was er «Reich Gottes» oder «Gottesherrschaft» nennt: jenen

Bezirk ohne Reiche, ohne Herren, ohne Schriftgelehrte oder andere Meister.

Ein anderes Element, das hier vermerkt werden muß, ist die *Ebene Erzähler/Leser*, dort nämlich, wo der Erzähler ausfindig gemacht werden kann als derjenige, der die Erzählung, welche er den (in 6, 13–14 zitierten) Lesern zu lesen gibt, selbst gestaltet: In unserer Sequenz der letzte Einschub: «denn sie hatten nichts begriffen von der Sache mit den Broten, vielmehr war ihr Herz verstockt».

III. *Die materialistische Bedeutung von Mk 6, 45–52*

1. *Die Brotvermehrung und der Messias*

Die 73 Sequenzen des Markusevangeliums integrieren sich in einige größere Sequenzen, unter ihnen die mit der Sequenz der Brotvermehrung beginnende (6, 30–8, 30), welche sich von dem Vorausgehenden (der Sequenz der dauernden Wanderungen durch Galiläa, die mit der Aussendung der Zwölf schließt) und von dem Folgenden (den Sequenzen, die mit dem Hinaufgehen nach Jerusalem beginnen) abheben. Es gibt also eine Phase des strategischen Abwartens zwischen Galiläa und Judäa: Was erwartet Jesus, da er sich im Boot von dem einen Ufer an das andere Ufer des Sees begibt? Es ist einerseits bemerkenswert, daß es die Sequenz der Brotvermehrung ist, die die Menge in der Wüste sättigt, auf die der Einschub des Erzählers sich hier bezieht, der uns den Schlüssel zum Verständnis dieser Erwartung geben wird, und andererseits, daß diese Geschichte der Brotvermehrung Jesus durch die Menge selbst aufgedrängt worden ist, nämlich durch ihre Strategie, ihn auch dann noch zu verfolgen, als er schon Ruhe sucht.

Diese Großsequenz wird dann rhythmisch gegliedert durch die Bemerkungen über das verstockte Herz der Jünger, die das, was gerade in der Wüste geschehen war, nicht verstehen.

Ich habe in meiner Interpretation zu zeigen versucht, wie die Antwort des Petrus in Mk 7, 29, welche die gesamte Erzählung in ihrer Richtung umschlagen läßt, als Dechiffrierung der Erzählung von der «Brotvermehrung» als einer messianischen Handlung zu verstehen ist: Sie illustriert die Vollendung der an Israel ergangenen Verheißung der Sättigung der Armen, und zwar nach der Logik des Gabe/Schuld-Systems der alten jüdischen Symbolordnung. Man kann daraus folgern, daß die Logik der ökonomischen Ideologie der herrschenden Macht die Herzen verschließt für das Verstehen dieser entscheidenden Bestimmung der jüdischen messianischen Ordnung⁴.

Ich möchte eigentlich zurückkommen auf die Sequenz vom See, aber die Leser würden sicherlich enttäuscht sein, wenn ich hier nicht eine Bilanz einiger Ergebnisse meiner Gesamtinterpretation des Markusevangeliums bieten würde.

Die Untersuchung der Ebene Erzähler/Leser hat es mir ermöglicht, einen Widerspruch aufzudecken, der in der Textgestaltung der Evangelien am Werke ist und der unermeßliche Folgen in der Geschichte der Christenheit gehabt hat. Bei Markus gibt es tatsächlich eine narrative Logik, die verbunden ist mit dem strategischen und analytischen Kode, der einschließt, daß Jesus selbst nicht die Entwirrung der Geschichte (seinen Tod und seine Auferstehung) voraussieht⁵, sondern im Gegenteil eine Strategie der Vermeidung des Todes und der Flucht zu den Heiden auf dem Wege über Galiläa verfolgt. Nun erscheint diese Logik als im Widerspruch stehend zu einer Reihe von Einschüben, in denen Jesus seinen Tod und seine Auferstehung «gemäß der Schrift» ankündigt, wobei diese Ankündigungen auf der Ebene des Erzählers zu finden sind (der das Ende der Erzählung «besitzt»); und diese Einschübe bringen die theologische Aussage des gesamten Textes hervor.

Eine von den Symptomen ausgehende Interpretation nach der Art derjenigen von Althusser ermöglicht es, die erzählerischen Elemente, die zum Teil von diesem Theologischen getilgt worden sind, zu rekonstruieren und die Gründe dieser Tilgungen zu bestimmen. Sie dürften in Zusammenhang stehen mit einer strategischen Konfrontation, die sich in vielen Facetten zwischen Jesus und den Zeloten abspielt, denen auch die Jünger nahestanden. Markus, der nach der Zerstörung des Tempels durch die Römer schreibt, vergleicht die beiden Katastrophen (die Kreuzigung und die Niederlage des Jahres 70) miteinander, wobei der Vergleich zugunsten von Jesus ausfällt, der als der Auferweckte verkündigt wird, der schon vor seiner Wiederkunft unablässig in der Herrlichkeit der realisierten Eschatologie lebt. Es ist theologisches Denken, das hier am Werk ist und das die apologetische Karte ausspielt, indem es den durch das Opfer begründeten imaginären christologischen Raum eröffnet, in dem auf weite Sicht ein neues kirchliches Priestertum sich einrichten wird. Als Folge davon kommt es zu einer abgeleiteten Leseweise der Evangelien und der Bibel, die hier und da vermischt ist mit mehr oder minder millenaristischen Protestbewegungen, die am Rande der Kirchen entstehen und von diesen als häretisch verurteilt werden.

3. Der Menschensohn

Wie ist diese geheimnisvolle Gestalt, die bald wieder aus dem Neuen Testament verschwinden wird, im Markusevangelium in den Griff zu bekommen? Bultmann hatte schon drei Arten von diesbezüglichen Texten unterschieden: solche, die davon im Hinblick auf Begriffe der Herrlichkeit sprechen (Mk 9,1; 13,26; 14,62); solche, die davon sprechen im Hinblick auf das unausweichliche Leiden (Mk 8,31; 9,9; 9,31; 10,33; 10,45; 14,41); und endlich diejenigen, die sich auf die Praxis Jesu vor dem Bekenntnis des Petrus (Mk 2, 10; 2,28) beziehen.

Ich habe zu zeigen versucht, wie die erstgenannten Texte sich auf eine Kollektivgestalt beziehen, die in die Himmel «eingeht», und wie die an zweiter Stelle genannten aufgrund der Rückwirkung der Auferstehung auf den Erzählstil diese Gestalt zu dem einen und einzigen Jesus individualisieren (eine Wirkung, die für die Interpretation auch bei den erstgenannten Texten ins Spiel kommen wird). Da ich noch nichts zu der dritten Gruppe gesagt habe, möchte ich hier doch wenigstens eines sagen: Man kann hier sehen, wie das machtvolle Handeln Jesu den Gelähmten, der sich auf die Füße erhebt, gleichsam «ansteckt», ganz wie bei der Kraft, die (Mk 5,30) bei der Heilung der blutflüssigen Frau von Jesus ausgeht: Es ist, als wenn das Handeln Jesu einen «wirmächtigen Kreis» rings um ihn her schaffe (die Zwölf werden ihrerseits diese Wirkmacht empfangen), eine Art von kollektiver Kraft, welche geradezu subversiv wird; denn nach Mk 2, 28 ist es nicht sicher, daß «der Menschensohn» nicht *auch* die Jünger bezeichnet, wenn man bedenkt, daß sie es sind, die den Sabbat gebrochen haben, und nicht Jesus.

Man hätte es dann mit jenem geheimnisvollen Menschensohn zu tun, den Jesus in seinem Umkreis erzeugt, indem er den Kreis der Weggefährten bildet, die gleichsam in den Himmel eingezogen sind – nach Art der Aussage von 1 Thess 4,17, so als wenn es keinen Tod und keine Auferstehung gebe. In der Folge von Tod und Auferstehung könnte dann das theologische Denken diese Gestalt individualisiert haben in Jesus allein, der vom Himmel «kommen wird». In der Ebene des Messianischen aber müßte man diese Gestalt als die spezifische Wirkung des Handelns Jesu verstehen, dessen Leib beim Letzten Abendmahl an die Stelle der Brote zur Sättigung tritt: «Das ist mein Leib.»

Diese Hypothese müßte man vergleichen mit dem Leib-Christi-Begriff des Paulus, der an die Stelle des «Menschensohnes» tritt und der wiederum nichts zu tun hat mit dem «mystischen» Leib bei Pius XII., da er

erst richtig sichtbar wird in den Auswirkungen, durch welche Leiber von der Unterdrückung befreit werden, und in dem subversiven Zug dieser Auswirkungen.

4. Die Angst und der Glaube

Kommen wir nun auf unsere Sequenz zurück. Die Jünger haben ein verstocktes Herz, sie haben nichts verstanden von der Bedeutung der Brotvermehrung, obwohl sie doch schon Anteil an der Macht Jesu erhalten hatten. Es erhebt sich also ein neues Hindernis mit der Brotvermehrung. Worum aber handelt es sich dabei? Es geht darum, daß man alles weggeben muß von dem wenigen, das man hat. Auf dem Gipfel ihrer Fassungslosigkeit wird man die Jünger bei der Auseinandersetzung sehen, die auf das Weggehen des reichen jungen Mannes folgt (Mk 10,17–31); Sie werden vor die Forderung gestellt, das Wagnis einer Konfrontation in Jerusalem einzugehen und das Kreuz auf sich zu nehmen, kurz: sich selbst verlieren ist die Vorbedingung für das Heil. Wenn sie nicht verstehen, so darum, weil sie Angst haben.

Wo davon berichtet wird, daß sie im Boot bis zur Erschöpfung rudern, weil sie starken Gegenwind haben, ist tatsächlich die Rede von Verwirrung und Furcht⁶. Wenn man den Exorzismus von Mk 4,39 liest, dann ist das Meer der Herrschaftsbereich Satans. Der Messias («Ich bin es, fürchtet euch nicht») dagegen geht über die Wellen des Sees, seine Macht läßt ihn leicht werden. Die Angst dagegen bewirkt (bei Petrus nach dem Mattäusevangelium) das Versinken, läßt schwer werden durch das Gewicht der Sicherheiten, der Reichtümer und des angesammelten Wissens.

Wenn diese Sequenz also auf die von der Brotvermehrung folgt, so geschieht dies vielleicht zur Verdeutlichung dessen, daß in der Logik des Evangeliums das «Geben» die Geber leicht macht, und zwar so sehr, daß sie über das Wasser gehen können und daß ihnen die Angst genommen wird. Diese Angst, und nicht der Irrtum oder Zweifel, wäre demnach der Gegensatz zum Glauben.

5. Die Macht und wir

Das Paradox meiner materialistischen Leseweise ist also, daß sie die Wunder ernst nimmt – im Gegensatz zur modernen Exegese. Das bedeutet, daß der Idealismus in seiner modernen rationalistischen Fassung sich gegen die Leiber und ihre Mächtigkeit wendet, was aber immerhin einem Spinoza zu denken gegeben hat, wenn er in seinen Überlegungen über das Schlafwandeln sagte: «Wir wissen nicht einmal genau, wozu ein Körper fähig ist.»

Bei dem, was ich hier meine, handelt es sich vielleicht nicht um ein Wunder im pejorativen modernen Sinn unserer Unfähigkeit von entleiblichten Intellektuellen. Um Herberto Helder, einen zeitgenössischen portugiesischen Dichter, zu zitieren: «É sempre fácil caminhar en cima das águas mas é impossível fazê-lo miraculosamente» – «Es ist immer leicht, über das Wasser zu gehen, aber es ist unmöglich, es auf wunderbare Weise zu tun».

Entmythologisierung ist in der idealistischen Exegese ein Vorgang, der sich in den Köpfen vollzieht und der von den Leibern nichts weiß; im Gegensatz dazu bleibt eine materialistische Leseweise fruchtlos, wenn sie es den Leibern nicht ermöglicht, sich zu erheben und über das Wasser zu gehen, erleichtert um unser Gepäck und unsere Vernunftgründe. Die Kraft, über die Markus uns in seiner erstaunlichen Erzählung berichtet, muß man so verstehen, daß sie in unseren Leibern wirksam wird: Eben dort in meinem Leib wird der Geist Gottes wirksam werden (und eben dort stellen sich auch die «Glaubensprobleme»).

Darum muß man den Text des Evangeliums befreien, muß man ihn befreien von seiner offenbarten Wahrheit, von seinem göttlichen Sinn, von seinen Stimmen aus dem Himmel oder von seinen Dämonen, von allem, was ihn zu sehr anfüllt; man muß ihn gewissermaßen entleeren. Der Sinn wird dann nicht mehr zu finden sein im Text, sondern in seiner als Interpretationsraster angewandten Zupassung auf unser leibliches Handeln: Der Sinn, das wird die Kraft sein, die in uns wirksam wird, in unseren Leibern und in unseren Wünschen. Das theologische Denken ist es, das Textsinn erzeugt; Entmythologisierung bedeutet dann, hinter dieses theologische Denken zurückzuführen und so die Vorbedingung zu schaffen für die Weckung und Öffnung unserer Leiber. Offen auf das Evangelium hin, Leiber und Herzen öffnend – so stellt sich mir Markus dar, dieser gewaltige Text, dieser Text des Löwen.

Hier nun auch noch etwas Selbstkritisches: 1974 habe ich mich so geäußert, als könnte das Evangelium uns helfen, Revolution zu machen. Heute ist das nicht mehr zu halten. Chile und dann auch Portugal haben mich das leider gelehrt. Das Evangelium könnte uns aber lehren, die Erde umweltfreundlich, kraftvoll und leicht werden zu lassen, eine Erde entstehen zu lassen, auf der unsere Leiber, die Leiber unserer Kinder schöpferisch wirken (und nicht nur an der Kette von Fabriken und Büros Sklavenarbeit verrichten); eine Erde, auf der sie tanzen und spielen können – so wie die Kinder auf dem Dorfplatz, die zum Flötenspiel tanzen (Luk 7,32).

Ich bin untröstlich angesichts dieses Textes, der, weil er zu viel auf zu engem Raum sagen will, jeder Schönheit entbehrt. Aber ich kann mir nicht versagen, noch einige Bemerkungen anzufügen über die allzu geringe kritische Aufmerksamkeit, welche die Exegeten – unbeschadet weniger Ausnahmen – den mehr oder weniger empiristischen, mehr oder weniger griechischen, aber immer idealistischen Philosophien zuwenden, die – ihnen selbst unbewußt – in ihr Denken und ihre Aussagen hineinspielen. Diese Bemerkungen beziehen sich auf das, was mir *die beherrschende semiotische Eigenart* der biblischen Texte⁷ zu sein scheint, im Gegensatz zu der beherrschenden Eigenart der Texte der griechischen Philosophie, welche die Sprache der westlichen Theologie bestimmt haben, die Exegese einbegriffen.

In der Bibel, so scheint mir, *herrscht das Narrative vor gegenüber dem Gnoseologischen*: Die Verben der Tätigkeit spielen hier eine starke Rolle; sie bringen die Zeitdimension im Umkreis des «Ereignisses» (das Handeln, die Praxis) ins Spiel, das heißt, daß sie die außersprachliche Wirklichkeit als Transformation, als Metamorphose präzisieren (im Sinne des «Prädikats» der traditionellen Grammatik).

Umgekehrt spielt sich die griechische Philosophie im Umkreis der Kopula «est» als dem Nullpunkt oder Bezugspunkt der Aussageebene ab, wobei die Wirklichkeit als Substanz verstanden wird (die Nomina dominieren gegenüber den Verben) und wobei die Zeitlichkeit dazu neigt, sich aufzulösen in eine unzeitliche gnoseologische Gegenwart. Folgerichtigerweise ist in der Bibel (jedenfalls gilt das für das Markusevangelium) der Logos das Handeln, die Praxis, und was darüber zu berichten ist, behält einzigartige Bedeutung – ganz im Gegensatz zur mehr oder weniger ewigen Wahrheit der griechisch-christlichen Theologie.

Das, was das «biblische Denken» beherrscht, ist jedenfalls nicht der Begriff oder die Wesenheit, sondern vielmehr die Metonymie und die Metapher. Die Metonymie ist «materiell»: der Weinstock, die Herde, der Feigenbaum, die Kornernte zum Beispiel sind Metonyme für Israel, das damit doch eindeutig von seiner ökonomischen Praxis her verstanden wird; der Geist ist Lufthauch, Wind, der folglich immer am Werk bleibt, und keineswegs Tempel, Theoria (= Kontemplation, nach Heidegger).

Die Metapher fügt dann Reihen von Metonymien zusammen, indem sie verschiedene Handlungen und Berichte vergleichend zusammenstellt: Das schönste Beispiel sind die Parabeln, die typisch sind für ein

Denken, das niemals weder auf die griechische Abstraktion noch auf das System hindrängt, sondern sich gern an eine fragmentarische Form von Gnoseologie hält (wie die Spruchweisheiten, die verschiedenen Kommentare, die man Midraschim nennt, usw.).

Entsprechend dieser Semiotik ist das entscheidende Kennmal biblischen Denkens und biblischer Sprache ihre Auffassung vom Logos und vom Geist als Schöpfung⁸, als Moment des Lebens. Als Fruchtbarkeit der Erde, der Muttertiere und der Frauen ist das Leben strotzende Überfülle, Überschreitung aller Grenzen, Vermehrung der Früchte, Sättigung, Segensfülle. Die Hebräer – wenn man einmal absieht von ihren Priestern – müssen von einer aktiven Vorstellungskraft gewesen sein, mit der Fähigkeit begabt, die Wirklichkeit umzugestalten, mit einer Leidenschaft für die Metamorphose – denn das alles könnten ja Friede, Gerechtigkeit und Gnade bedeuten; sie waren bewegt von einem wachen Blick für die Wirklichkeit des Todes, dieses verhängnisvollen Fluches. Die beiden Auffassungen von Lust in der Bibel stehen einander gegenüber als leidenschaftliche Hingerissenheit und Kraft, als Schuldverfangenheit und Gabe.

Wenn dies wirklich so ist, dann können Marx und Freud sicherlich für materialistische Interpretationen der Bibel hilfreich sein, aber nur bis zu einem gewissen Grade, denn sie bleiben immer noch sehr griechisch; und eher wäre es wohl Nietzsche, dieser Antisokrates und Antichristus, der unseren Augen und unseren Leibern am besten helfen könnte, die Kraft des Evangeliums wiederzufinden. Weit weg von den Fragen nach Sinn und Spiritualität und nach der Unsterblichkeit der Seele würde man dann verstehen, daß die Frage der Auferstehung, die so sperrig ist für die von den Griechen herkommenden Theologen, der eigentliche Prüfstein für eine Interpretation des Evangeliums mit Begriffen der Kraft oder der Macht ist; nicht Gott ist es, der diese Kraft «erklärt», sondern es ist die unerhörte Metamorphose der Leiber, die ein ekklesiologisches Netz bildet, das dann später als Auferstehung verkündigt werden kann aufgrund der Kraft, welche diese Leiber gestaltet. Von Gott erkennt man nichts außer dieser keimhaft wirkenden Kraft. Die derzeitige Weise, wie diese Gestalt des Menschensohnes zu erkennen ist, könnte die ökologische sein: Er wird die Frucht der Erde sein.

¹ Barthes, S/Z. Essai (Editions du Seuil, Paris 1970).

² Aus diesem Grunde vermeiden wir hier auch die Übersetzung von «lecture matérialiste» mit «materialistische Exegese». Wo der Sinnzusammenhang die Wiedergabe von «lecture» mit «Leseweise» oder «Lesung» nicht geraten erscheinen läßt, verwenden wir allenfalls das neutralere Wort «Interpretation». (Anm. des Übersetzers)

³ Wir verzichten in diesem Beitrag auf eine argumentierende Darstellung. Dafür müßte man sich halten an F. Belo, *Lecture matérialiste de l'évangile de Marc. Récit, pratique, idéologie* (Paris 1974); ferner: des., *La puissance des corps. Où va la lecture matérialiste de l'évangile de Marc?* (erscheint demnächst).

⁴ Man hat mich oft des Reduktionismus bezichtigt. Hier ist nun eine Gelegenheit, diesen Ball zurückzuschlagen: Wenn man diese ökonomische Bestimmtheit des Messianischen im Evangelium nicht begreift – ist das nicht seitens der Theologen, der Bischöfe und der Exegeten eine viel gefährlichere Art von Reduktionismus?

⁵ Vgl. die kleine Parabel von Mk 4,26–29, die bei den anderen Synoptikern verschwunden ist, die – bezogen auf Jesus als einen Bauern, der Samen austreut – sagt, daß «er nicht weiß, wie» dieser Frucht bringen wird.

⁶ Es ist im Markusevangelium sehr oft die Rede von Furcht, wenn es darum geht, das Nichtverstehen der Jünger zu charakterisieren. Es ist dies sogar das letzte Wort des Markusevangeliums (16,8).

⁷ Ich spreche von Semiotik (die sich auf die Texte bezieht) und nicht von Linguistik (die sich auf die hebräische Sprache bezieht), in der ich völlig unzuständig bin.

⁸ «Chez nous, dire et faire mangent ensemble» – «Bei uns sitzen sprechen und machen miteinander zu Tisch», sagt der jüdische französische Dichter H. Meschonnic scherzhaft.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

FERNANDO BELO

1933 geboren. 1956 Diplom als Zivilingenieur. 1961 Priesterweihe in Lissabon, wo er vier Jahre lang als Militärkaplan, Seelsorger an einem Lyzeum und Pfarrer in einer Arbeitervorstadt tätig war. 1967 Bakkalaureat der Theologie in Löwen. 1968 Lizentiat in Paris. Dann verheiratet; zwei Kinder. Sechs Stunden täglich Arbeit als Computer-Programmierer in einem physikalischen Laboratorium in Paris und gleichzeitig Besuch der Seminare von R. Barthes, Greimas, Kristeva und über die Soziologie der Althusser-Schule. Währenddessen schrieb er auch sein Buch «Lecture matérialiste de l'évangile de Marc» (veröffentlicht 1974 bei Editions du Cerf, Paris; deutsche Ausgabe 1980 im Alektor-Verlag, Stuttgart). Rückkehr nach Portugal im Gefolge der Demokratisierungsbewegung vom 25. April 1974. Dort arbeitete er das folgende Jahr beim Fernsehen und drehte Dokumentarfilme über die Lage der Landarbeiter. Lehrt seit 1975 Sprachphilosophie an der Literaturwissenschaftlichen Fakultät von Lissabon. Hat soeben die Arbeit an einem Buch über «La puissance des corps» abgeschlossen. Lebt jetzt in Scheidung. Anschrift: Rua do Quelhas 25–29, P–1200 Lisboa, Portugal.