

David Tracy

Eine vielfältige Verschiedenheit von Lesern und eine Möglich- keit gemeinsamer Sicht

I. Ein gemeinsames Bekenntnis und historisch-kritische Methoden

Derzeit legt man in der Exegese viel Gewicht auf literarkritische Methoden. Dies hat das schon wache Bewußtsein, daß sich die Bibel auf verschiedene Weisen auslegen läßt, in unserer Zeit noch verstärkt. Da sich die verschiedenen literarkritischen Methoden zur Deutung von Texten überhaupt immer mehr als fruchtbar erwiesen haben, haben auch die neuen Interpretationen der Bibel als Literatur stark zugenommen. Mittlerweile finden Bibelleser natürlich eine große Vielfalt von Interpretationen vor, die von früheren und von heutigen historisch-kritischen Bibelauslegungen her zur Verfügung stehen. In unserer heutigen Epoche haben zuerst die historische Kritik und nun die literarkritischen Arbeiten gezeigt, wie weit der Spielraum zu möglichen Deutungen der biblischen Texte ist.

Gleichzeitig haben neue kirchliche und theologische Bibelauslegungen in unterschiedlichen kulturellen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnissen in unserer Zeit ebenfalls stark zugenommen. Denken wir an die bedeutsamen neuen Interpretationen allein in der Befreiungstheologie, in der politischen und in der feministischen Theologie als neue, kontextab-

hängige Bibelverständnisse. So ist es zur zentralen theologischen Frage geworden, wie die Einheit zwischen einer so weitgehenden und potentiell reichen Verschiedenheit von Interpretationen von der Theologie her neu zu verstehen sei.

Aus diesem Grund hat man in unserer Zeit zwei möglichen Grundlagen zu einer Einheit in Verschiedenheit neue Beachtung geschenkt: dem gemeinsamen christlichen Bekenntnis und der gemeinsamen christlichen Erzählung von der Passion Jesu. Können diese beiden Grundlagen in Verbindung miteinander dazu dienen, eine durchgehende Einheit des christlichen theologischen Schriftverständnisses aufzuzeigen, ohne irgendwie zu leugnen, daß es dabei einer großen Vielfalt bedarf? Dies ist die theologische Hauptfrage, die dadurch hervorgerufen wird, daß man der bemerkenswerten neuen Vielfalt von Schriftdeutungen, die in unserer Zeit vorliegen, Beachtung schenkt.

Beginnen wir mit dem gemeinsamen christlichen Bekenntnis¹. Es lautet: «Wir glauben zusammen mit den Aposteln an Jesus Christus.» Dies will heißen: Das offenbarende, religiöse Ereignis Jesus Christus, das jetzt durch Wort und Sakrament erfahren wird, ist das gleiche Offenbarungsereignis, das von den apostolischen Urgemeinden, die das Neue Testament geschrieben haben, bezeugt wird. Das Offenbarungsereignis und nicht die bezeugenden Texte müssen im christlichen Selbstverständnis die zentrale Rolle spielen. Und doch spielt das «Buch», die Schrift eine größere theologische Rolle. Die Schrift ist ja nichts geringeres als das autoritative Zeugnis für dieses Ereignis — ein Zeugnis, von dem alle späteren Christengemeinden annahmen, daß sie ihm zu entsprechen haben. Zusammen mit den Aposteln an Jesus Christus zu glauben, besagt für den Christen, daß jedes persönliche und gemeinschaftliche jetzige Glauben an Jesus Christus in tiefgreifendem, ununterbrochenem Zusammenhang mit dem apostolischen Zeugnis steht, wie es in den «apostolischen» Schriften zum Ausdruck gebracht wird, die zum christlichen Neuen Testament wurden. An Jesus Christus glauben heißt zudem, an den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs und somit an das Offenbarungsereignis vom Sinai glauben, das in den hebräischen Schriften zum Ausdruck gebracht und nun im Licht des in den apostolischen Schriften bekundeten Christusereignisses als das christliche Alte Testament neu interpretiert wird.

Die mit jeder christlichen theologischen Schriftinterpretation gegebenen Schwierigkeiten werden ersichtlich. Das Christentum ist ja, streng genommen, nicht eine Religion des Buches wie der Islam. Und doch spielt «das Buch» für das christliche Selbstverständnis eine zentrale Rolle. Hermeneutischer ausgedrückt, ist das Christentum eine Religion eines Offenbarungsereignisses, für das gewisse Texte ein autoritatives Zeugnis ablegen.

Man kann kaum zu hoch veranschlagen, wie wichtig diese Unterscheidung zwischen Ereignis und Text für das christliche theologische Selbstverständnis ist. Falls man die Unterscheidung nicht erfaßt, führt das zu zwei gegensätzlichen Schwierigkeiten. Bringt man den Text in die Offenbarung hinein, so macht man das Christentum zu einer strikten Buchreligion, entsprechend dem Platz, den der Koran im Islam einnimmt. Dann ist der Weg zu fundamentalistischen christlichen Deutungen der Schrift unter dem Banner einer lauthals vertretenen «Irrtumslosigkeit» bald unter die Füße genommen. Dann glauben Christen eigentlich nicht *zusammen mit* den Aposteln, sondern *an* sie.

Die entgegengesetzte Gefahr ist für das christliche Selbstverständnis gleichfalls verheerend: Man gibt jede autoritative Rolle des Schrifttextes auf zugunsten der bloßen heutigen Erfahrung der jetzigen Christengemeinde. Solche Anti-Text-Positionen brauchen natürlich nicht unbedingt nachchristlich zu sein. Die Schwierigkeit ist eher die, daß die heutige Christengemeinde, weil die Schrifttexte keine autoritative Rolle spielen dürfen, nie wissen kann, ob ihr jetziges Zeugnis für das Christusereignis in Kontinuität zum apostolischen Urzeugnis steht. Die geschichtlich zentrale christliche theologische Aussage «Ich glaube zusammen mit den Aposteln an Jesus Christus» ist dann zur Aussage verkürzt: «Ich glaube an Jesus Christus.»

In den klassischen Auffassungen über die Rolle der Bibel in der Kirche lag keine dieser beiden Gefahren. Trotz ihrer anderweitig wichtigen, ja radikalen Meinungsverschiedenheiten hielten nämlich alle maßgeblichen klassischen Interpreten an der hermeneutischen Unterscheidung zwischen dem Offenbarungsereignis Jesus Christus und den Schrifttexten als der Bezeugung dieses Ereignisses fest. Der Text kann das Ereignis, das er bezeugt, nicht ersetzen. Gleichzeitig aber darf sich die Interpretation des Ereignisses in spä-

teren Christengemeinden nicht frei fühlen, darüber hinwegzusehen, ob sie zu den autoritativen apostolischen Zeugnistexten in Kontinuität steht oder nicht.

Es ist bemerkenswert, daß die Schrifttexte selbst den gleichen theologischen Standpunkt einnehmen. Diese Schrifttexte sind ja schließlich (wie die moderne historische Kritik klargestellt hat) Texte, worin verschiedene Christengemeinden das Ereignis Jesus Christus bezeugen. In diesem genauen Sinn sind die Schriften des Neuen Testaments das Buch der Kirche.

Zudem sind die neutestamentlichen Texte, wie immer man sie auch deuten mag, in Form und Inhalt bemerkenswert unterschiedlich. Der Kontrast zwischen der narrativen Gattung in den Evangelien und der Brief- und Ermahnungsgattung bei Paulus, der Konflikt zwischen dem, was Paulus sagt, und dem, was Jakobus sagt, der Gegensatz zwischen dem Spannungscharakter der apokalyptischen Stränge des Neuen Testaments und der fast entspannten Stabilität in Form der Pastoralbriefe sind Unterschiede, deren produktive Möglichkeiten Theologen und Exegeten immer noch erforschen. Was diese auffallend pluralistischen Texte zu einer Einheit verbindet, ist nicht eine einzelne Interpretation des Christusereignisses (nicht eine besondere «Christologie»), sondern das Offenbarungs- und Heilsereignis selbst. Was sie miteinander verbindet, ist die ausdrückliche Tatsache, daß die frühen Christengemeinden dieses Christusereignis bezeugen. Was das Neue Testament zu einer Einheit verbindet und seinen Kern ausmacht, ist der Glaube der Christengemeinde an Jesus Christus als Offenbarung und Heil. Was die späteren Christengemeinden mit den frühen Gemeinden vereint, ist der Glaube der heutigen Gemeinde an dieses gleiche Christusereignis. Was das Zeugnis der späteren Gemeinde von dem dieser frühen Gemeinden unterscheidet, ist einzig und allein, aber entscheidenderweise der Umstand, daß die spätere Gemeinde zu erweisen hat, daß ihre Interpretation des gleichen Offenbarungsereignisses in Kontinuität zum Zeugnis der Urgemeinden steht. Kurz, was die spätere Gemeinde unterscheidet, ist das, daß das Zeugnis der früheren Gemeinden für uns als Heilige Schrift vorliegt.

In diesem theologischen Kontext kommt man nicht darum herum, die moderne historisch-kritische Erforschung der Schrifttexte weiterhin zu

bejahen. Diese Studien haben ja die zentralen theologischen Punkte der hermeneutischen Situation selbst geklärt. Diese Methoden haben historisch-kritische Rekonstruktionen des ursprünglichen apostolischen Zeugnisses der verschiedenen Gemeinden (Formkritik) und verschiedenen Verfasser (Redaktionskritik) verschafft. Sie haben sowohl die verschiedenen gesellschaftlichen Hintergründe (vgl. z.B. die glänzenden historischen und literarischen Analysen der Bedeutung Galiläas² als auch die verschiedenen kulturgeschichtlichen Hintergründe dieser Gemeinden in bezug auf ihre Situation ausgeleuchtet. Indem sie beispielsweise die Auswirkung solcher geschichtlicher Ereignisse wie der Zerstörung Jerusalems (70 n. Chr.), der Heidenmission, der Verfolgung der Gemeinden sowie die Schwierigkeiten ins Auge faßten, die das Ausbleiben eines erwarteten Ereignisses (der Endzeit) mit sich brachte, haben diese historisch-kritischen Rekonstruktionen einige der situationsbedingten Gründe für den Pluralismus von Interpretationen des Christusereignisses im Neuen Testament außerordentlich erhellt.

Diese in der neueren Zeit zustande gekommene bemerkenswerte Reihe historisch-kritischer Erhellungen des durch die unterschiedlichen gesellschaftlichen, wirtschaftlichen, kulturellen Situationen bedingten Pluralismus der frühen Christengemeinden hat hinwiederum dazu ermutigt, auch unserem heutigen situationsbedingten Pluralismus größere theologische Beachtung zu schenken. Die gleiche historisch-kritische Arbeit hat aufs neue die zentrale Einsicht erhellt, daß die Schrift das Buch der Kirche ist: Erzeugnis der frühen Christengemeinden und von ihnen als ihren Verfassern abhängig.

II. Die gemeinsamen narrativen und literarkritischen Methoden

Das gemeinsame Bekenntnis führt überdies folgerichtig zur gemeinsamen Passionserzählung³. Die Literarkritik hat uns allen zur Einsicht verholfen, daß der Christ seinen Glauben nicht nur in der Gattung des Bekenntnisses ausdrückt, sondern auch in narrativer Form, indem er die Passionserzählung als den umfassenderen Sinn dieses Bekenntnisses annimmt. Die Passionserzählung läßt uns ersehen, wieso und warum die Christengemeinde «an Jesus Christus glaubt» — an einen Jesus, den wir nur durch die «realisti-

sche», «geschichtsartige» narrative Wiedergabe der Passionsberichte voll wiedergegeben finden. In dieser narrativen Wiedergabe erkennen die Christen zudem auch den schlichten christlichen (apostolischen) Sinn der Passionsberichte («Wir glauben zusammen mit den Aposteln»). Das gemeinsame Bekenntnis und die gemeinsame Erzählung stimmen überein in der Bejahung dieses schlichten kirchlichen Sinns (d.h. des offensichtlichen direkten Sinns dieser Texte für die Christengemeinde). Doch nur die Erzählung kann zeigen und nicht bloß feststellen (bekennen), wer dieser Jesus Christus, der in Wort und Sakrament uns gegenwärtig ist, für die Christengemeinde in Wirklichkeit ist. Diese Betonung des Narrativen kann auch zu einer Neubewertung aller andern literarischen Gattungen des Neuen Testaments ermutigen — Lehre, Bekenntnis, Sinnbild, Brief, Kommentar, meditatives theologisches Denken (Johannes) oder dialektisches theologisches Denken (Paulus).

Die moderne Literarkritik und hermeneutische Forschung hat die Notwendigkeit und Fruchtbarkeit dieser und anderer «Gattungen» für die christliche Theologie dargetan. Doch all die anderen Genera werden mit Nutzen auf das gemeinsame Bekenntnis und den schlichten Sinn der gemeinsamen Passionserzählung bezogen, um ihre Verwendbarkeit für die Christen zu bejahen (oder im Prinzip zu leugnen, d.h. Sachkritik). Dies ist die wesentliche Entdeckung, die uns die neue Hervorhebung der gemeinsamen Erzählung über das gemeinsame Bekenntnis hinaus (aber in Harmonie mit ihm) verschafft hat. Diese Position ist nicht von einer besonderen Theorie über die Bedeutung des Narrativen für das menschliche Leben und Denken narratologisch abhängig. Sie ist einzig theologisch abhängig vom schlichten kirchlichen Sinn der Passionserzählung, insofern dieser Sinn weiter erhellt wird, indem man ihn als einen geschichtsartigen realistischen Erzählstoff analysiert.

Eine theologisch sachkundige narrative (schlichte) Lesung kann auch erhellen, daß diese Evangeliumserzählungen — als Evangelium und nicht bloß als «Geschichte» — verkündigende Erzählungen der apostolischen Bezeugung der Initiative Gottes im Ereignis und in der Person Jesu Christi sind. Zudem könnte viel gewonnen und nicht viel verspielt werden, indem man aufzeigt, daß diese relativ späten Passionserzählungen mit ihrem «Kerygma von Jesus Christus»

mit dem frühesten apostolischen Zeugnis des geschichtlichen rekonstruierten «Jesus-Kerygmas» zusammenhängen.

Gleichzeitig ist es der «schlichte Sinn» der Passionserzählungen, der nicht nur die implizite Christologie des Jesus-Kerygmas ausfaltet, sondern auch in notwendigem narrativem Detail wiedergibt, wieso und warum die Identität und Gegenwart Jesu Christi als damals und heute der Christengemeinde präsent erfahren wird. Wenn doch die Christengemeinde annimmt, daß «Christus» und der «Geist» durch das verkündigende Wort und das manifestierende Sakrament sowie durch unterschiedliche christliche «Präsenz»-Spiritualitäten präsent sind, dann sollte die Christengemeinde theologisch zu erhellen suchen, daß Christus als kein anderer denn als dieser narrativ identifizierte Jesus der Christus präsent ist und daß der Geist als der von Jesus Christus gesendete Geist präsent ist. Die Identität wird durch die Wechselwirkungen zwischen Charakter und Umstand wiedergegeben, die sich in der Erzählung von der Passion-Auferstehung dieses einen Jesus finden, der der Christus ist.

Kurz, jede christliche Theologie, die ihren Glauben an die Gegenwart Jesu Christi (und des von Christus gesendeten Geistes) «zusammen mit den Aposteln» bekennt, wird theologisch stets des schlichten kirchlichen (apostolischen) Sinns dieser Erzählungen bedürfen, um das zu erreichen, was weder eine historisch-kritische Rekonstruktion des ursprünglichen apostolischen Zeugnisses allein noch begriffliche Theologie allein, noch Bekenntnis allein zu erreichen vermag: eine theologische Abklärung der Frage, wie die Wirklichkeit der Gegenwart Christi sich durch die Identität des Jesus bekundet, der in der realistischen, geschichtsartigen Erzählung des Leidens und der Auferstehung wiedergegeben wird: in der Erzählung von diesem einen, unersetzlichen Jesus von Nazaret, der der Christus Gottes ist, bzw. im Bekenntnis zu eben diesem Jesus.

III. Vielheit von Einheit her

Die zentrale Bedeutung des schlichten Sinns der Passionserzählungen sollte das Interesse der christlichen Theologen für andere theologische Interpretationen nicht zum Erlöschen bringen, sondern eher wecken. So lange der schlichte Sinn der Passionserzählungen als die umfassendere

Wiedergabe des gemeinsamen christlichen Bekenntnisses verstanden wird, wird es unvermeidlich zu einer weiteren Vielfalt von Interpretationen des Bekenntnisses sowie der Erzählung kommen.

Wenn man die Wichtigkeit des gemeinsamen Bekenntnisses und den schlichten Sinn der gemeinsamen Passionserzählung als bewiesen annimmt, stellt sich eine weitere Frage ein: Soll der Theologe ebenfalls bekräftigen: erstens all die Unterschiede in den einzelnen Passionserzählungen; zweitens all die Unterschiede in allen anderen Teilen der Evangelien (das Wirken und die Reden Jesu); drittens all die Unterschiede in allen anderen literarischen Gattungen des Neuen Testaments?

Die verschiedenen Interpretationen beginnen im Neuen Testament selbst. Natürlich ist es eine Übertreibung, wenn man (mit Martin Kähler) sagt, die Evangelien seien Passionserzählungen mit unterschiedlichen Einleitungen. Das Wahre an diesem vielberedeten Ausspruch liegt darin, daß er die gemeinsame Passionserzählung als den eigentlichen Kern der Sache herausstellt. Die Übertreibung liegt darin, daß er die zwischen den einzelnen Evangelien bestehenden Unterschiede in ihrer Bedeutung herunterzuspielen scheint. Die Unterschiede zwischen den vier Evangelien sind bedeutsam genug, um eine theologische Bejahung der realen Unterschiede, die innerhalb des Christlichen bestehen, zu fordern. Wenn man nicht nur an die Evangelien denkt, sondern auch die anderen Teile und Gattungen des Neuen Testaments berücksichtigt, wird die Frage nach der Vielförmigkeit des Christlichen unvermeidlich.

Einleitungen zu den einzelnen Evangelien sind auch Einleitungen zu der umfassenderen Geschichte von Jesus, die über den Passionsbericht allein hinausgeht: zu der seiner charakteristischen Taten und typischen Aussagen. Die verschiedenen synoptischen Berichte über das Wirken Jesu und über seine Taten lassen den aufmerksamen Leser erkennen, wie eine entscheidende Voraussetzung zu den Passionserzählungen zu verstehen ist: die wichtige Beziehung zum Gottesreich und damit zu Gott, die sich durch das Wort und das Handeln Jesu entwickelt. Literarkritisch gesprochen, bieten die Berichte der Evangelien über das Wirken zudem die erforderlichen narrativen Einzelheiten, um versichern zu können, daß die Beziehung Jesu zu Gott und

seinem Reich in das christliche Bewußtsein eingebettet erscheint, wenn man irgendeine der Passionserzählungen liest.

Betrachten wir z.B. die bemerkenswerten Unterschiede zwischen dem abgehackten, ja apokalyptischen Bericht des Markus über Jesus und das Reich Gottes und dem kontinuierlicheren, geradezu eine «Heilsgeschichte» bildenden Bericht des Lukas. Da diese redaktionellen und theologischen Unterschiede auch die zwischen Markus und Lukas in ihren unterschiedlichen Verständnissen der Passionsgeschichte selbst bestehenden Unterschiede bestimmen, erfordern sie weitere gründliche literarkritische und theologische Interpretationen der Evangelien als ganzer.

Gleichartige Unterschiede sind im Lauf der Jahrhunderte in verschiedenen Frömmigkeitshaltungen und Spiritualitäten im christlichen Bewußtsein aufgebrochen. Es kann kaum überraschen, daß das Markusevangelium (das in der Frühkirche nur einen geringen Einfluß ausübte) nun einen solchen Widerhall findet in der Art moderner apokalyptischer Spiritualität, die gewisse heutige theologische Verständnisse des schlichten Schriftsinns bestimmt, beispielsweise die markinische «politische Theologie» von J.B. Metz. Und es ist auch nicht verwunderlich, daß das Bild, das Matthäus von Jesus als dem neuen Mose entwirft, und sein Bild der Kirche als des neuen Israels mit einer neuen Tora sich in der Frühkirche als dermaßen einflußreich erwies — in einer sich bildenden Gemeinschaft, die darauf bedacht war, ihre eigenen institutionellen, lehrhaften und gesetzlichen Formen zu entwickeln. Matthäus übte ebenfalls einen tiefen Einfluß aus auf die gemeindefbildenden christlichen Abkömmlinge der radikalen Reformation — auf die Mennoniten, die Amischen, die Kirche der Brüder. Auch ist es nichts Außergewöhnliches, daß das Lukasevangelium (in seiner umfassenden Erzählung des Wirkens und der Passion) ganz unterschiedliche christliche Deutungen zuläßt. Denken wir daran, wie sich charismatische und pfingstlerische Christen auf die zentrale Rolle des «Geistes» bei Lukas konzentrieren, und denken wir, im Gegensatz dazu, daran, wie Christen, die auf soziale Gerechtigkeit ausgerichtet sind, die Tendenz haben, sich instinktiv auf Lukas hinzubewegen mit seiner klaren «Option für die Armen» (statt auf Matthäus mit seinen «Armen im Geiste»).

Das Johannesevangelium war stets das Lieblingsevangelium christlicher meditativer Denker — der Mystiker und metaphysischen Theologen von Origenes an über Schleiermacher bis zu Rahner. Paulus hinwiederum mit seiner Wiedergabe des gemeinsamen Evangeliums in der Briefgattung und den begrifflichen Formen, die sich für eine tief dialektische Kreuzestheologie eignen, nahm bei vielen Christen, von Luther bis Moltmann und Jüngel, richtigerweise eine zentrale Stellung ein. Und die Pastoralbriefe verdienen es nicht, von Käsemann verächtlich als «Frühkatholizismus» abgetan zu werden. Die Pastoralbriefe (sowie einzelne Aspekte bei Lukas und Matthäus) lassen vielmehr ein klar katholisches Empfinden erkennen, für das Lehre, Institution und Tradition im Vordergrund stehen. Das Buch der Offenbarung mit seinem überaus phantastischen Geist wird stets zwei verschiedene Arten von Christen ansprechen: entweder die mit einem geschichtlichen Sinn für die Verfolgung und die gegenwärtige Apokalypse oder die apophatischen Mystiker und heute die postmodernen Christen mit natürlichen Neigungen zu Schwärmerie, Fanatismus und Unabgeschlossenheit.

Diese kurz angedeuteten Beispiele legitimer unterschiedlicher christlicher Interpretationen des gemeinsamen Bekenntnisses und der gemeinsamen Erzählung können verdeutlichen, daß man nicht zu argwöhnen braucht, daß entweder die christlichen Urgemeinden oder die Verfasser, die neue Deutungen hervorbrachten, den «schlichten Sinn» der Passionserzählungen aufgegeben hätten. Dürfen wir aber wirklich den Argwohn hegen, daß sich in den unterschiedlichen Spiritualitäten, Frömmigkeitshaltungen und Theologien eine schließlich radikale Verschiedenheit christlicher Lesarten des gemeinsamen Erzählgutes äußert? Kurz, das gemeinsame christliche Bekenntnis und ausführlicher der «schlichte Sinn» der Passionserzählung sollten den nötigen Spielraum für christliche Deutungen der gemeinsamen Erzählung und des gemeinsamen Bekenntnisses zwar abgrenzen, doch nicht einengen. Wenn man den literarischen Aspekten der Texte zusammen mit der Geschichte ihrer Rezeption, wie oben angeregt, näher nachgeht, kann man diese Einheit und Verschiedenheit in den erforderlichen Einzelheiten nachweisen.

Die allzu oft unterbewerteten literarischen Aspekte der Formkritik wie auch der Redak-

tionskritik verdienen ebenfalls, neu beachtet zu werden. Die produktive, nicht nur systematisierende Natur der von der Formkritik analysierten Gattungen sprechen dafür, daß es weiterer literarkritischer und theologischer Aufmerksamkeit darauf bedarf, wie ein einzelner Text durch seine Gattung geformt worden ist, und nicht nur darauf, wie ein besonderer geschichtlicher Kontext sich rekonstruieren läßt, indem man ihn klassifizierend in eine Gattung einordnet⁴. In der Redaktionskritik wurden die Besonderheiten der Unterschiede, die auch in den unterschiedlichen Fassungen der Passionserzählung in den Evangelien liegen, weiter abgeklärt von Exegeten wie Norman Perrin, die sich nicht dagegen sträuben, moderne literarkritische analytische Methoden zu verwenden⁵. Erinnern wir uns beispielsweise an Perrins glänzende Gegenüberstellung des Markusevangeliums als eines «apokalyptischen Dramas» und des Lukas- und Matthäusevangelium als unterschiedliche «Gründungsmythen». Derartige redaktionelle Kenntnisse können es Bibeltheologen ermöglichen, alles, was die Evangelien über das Wirken Jesu berichten, als Erzählung zu behandeln.

Ein anfänglicher Weg, um in einer in Bildung begriffenen Weltkirche heute eine theologische Selbstkritik sicherzustellen, besteht in folgendem Schritt: einerseits im gemeinsamen Bekenntnis und im schlichten Sinn der gemeinsamen Erzählung verankert zu bleiben, andererseits aber über die gemeinsame Passionserzählung hinaus an den Gesamtinhalt der Evangelien und an alle anderen Genera des Neuen Testaments heranzugehen. Die Beachtung des produktiven Charakters der Art und Weise, wie eine Gattung den Inhalt wiedergibt, kann hier hilfreich sein. Beispielsweise läßt sich das Markusevangelium (in literarkritischen Begriffen) mehr als ein «modernistischer» denn als ein «realistischer» Text lesen. Das Nichtabgeschlossene von Mk 16,8 enthüllt die Furcht, die Ungewißheit und das Zögern, die das Markusevangelium allen aufmerksamen Lesern aufzwingt — eine Ungewißheit, die vom «postmodernen» Leser ohne weiteres hingenommen wird. Die unheimlichen Unterbrüche, welche die Erzählung des Markus beständig stören, sind ein Zeichen für dessen apokalyptisches Gespür und die starke Leidensspiritualität als eines Erduldens radikaler Negativität. Die verwirrliche Unfähigkeit der Jünger bei Markus, an entscheidenden Punkten in der

Erzählung den Sinn der Worte und Taten Jesu zu erfassen, sowie das durchgängige Motiv des Verrats (Judas) und Versagens (Petrus) sollte jeden einfühlsamen Interpreten davon zurückzuhalten vermögen, voreilig zu behaupten, er verstehe diesen verwirrlichen Text allein schon von rein «realistischen» Gattungen her.

Oder betrachten wir ein verlässliches Beispiel: Das Johannesevangelium ist eine Erzählung, die mehr einem Oratorium gleicht⁶. Wer es aufmerksam liest, hat den Eindruck, er höre eher dem «Messias» von Händel zu, als daß er ein realistisches Prosastück lese. Der rhythmische Charakter dieser oratoriumsähnlichen Erzählung in ihrer glänzenden Verwendung von Zeichen und Bildern (Licht — Dunkelheit; Wahrheit — Unwahrheit usw.), mit ihrer durchgängigen seltsamen Ironie und mit ihrer meditativen, erschließenden Bildkraft läßt einen aufmerksamen Leser meditieren, selbst während er der Erzählung folgt. Hatte Luther so unrecht, wenn er sich der Gattung der Dialektik in der Theologie vom gekreuzigten Christus so verwandt fühlte? Das spannungsgeladene Paulinische Sprechen von «umso mehr», «noch nicht», «und doch» in der harten und unaufgelösten Dialektik bei Paulus ist natürlich jüdisch. Und doch brachte Paulus dank seiner einzigartigen Begriffsmächtigkeit die entscheidend wichtige, zentrale Bedeutung des Kreuzes Christi in das christliche Bewußtsein, indem er die Passionserzählung in die Gattung des dialektischen Denkens umdachte.

Wenn sich die theologische Aufmerksamkeit auf die Erzählungen und alle anderen Gattungen des Neuen Testaments ausweitet, werden christliche Theologen überdies weitere Wege finden, um die hebräischen Schriften, die nun für den Christen das Alte Testament bilden, zu interpretieren. Denken wir an deren Erhellung, die von den Befreiungsmomenten her, welche in der Passionserzählung liegen, gewonnen wird, wenn diese Erzählungen — wie in der afro-amerikanischen Spiritualität und Theologie oder in den lateinamerikanischen Befreiungstheologien — Seite an Seite mit der Exoduserzählung gelesen werden. Oder denken wir daran, wie die christliche theologische Lesung der Genesis durch Westermann die in der Passionserzählung liegenden Elemente zu einer neuen Theologie der Natur ans Licht zu heben vermag. Oder beobachten wir mit Eliade, wie selbst das Kreuz, ohne daß man das spezifisch Christliche aufgibt, sich als

ein «kosmischer Baum» einer kosmischen Christenheit und als der «Baum der Erkenntnis von Gut und Böse» in der Genesis verstehen läßt. Oder bemerken wir, wie die einfühlsame hermeneutische Beachtung, die Paul Ricœur der Wechselwirkung der Gattungen Erzählung und Gesetzgebung, Prophetie und Weisheitsspruch und Lobpreis im Alten Testament schenkt, aufgrund intertextueller Vergleiche Christen beibringen kann, Gott angemessener zu benennen, indem sie auf die Nennung Gottes im Zusammenspiel aller Gattungen des Alten Testaments achten⁷.

Doch alle diese Beispiele dienen einzig dazu, die zentrale theologische Aussage zu machen: Wenn Verschiedenheit nicht zu einem Chaos

verkommt und Einheit nicht zu bloßer Einheitlichkeit verflacht, wird die Dialektik des gemeinsamen Bekenntnisses und der gemeinsamen Erzählung stets neue Benennungen Gottes und von uns selbst hervorbringen. Die literarkritische Analyse ist behilflich, dies zu zeigen, indem sie auf die Form achtet, die oft den Schlüssel zum Inhalt bildet. Literarkritische Interpretationen haben sich so mit historisch-kritischen Interpretationen gepaart, um aufzuzeigen, daß es der verschiedenen Formen bedarf, um in unterschiedlichen Situationen die gemeinsame christliche Sicht Jesu Christi als der entscheidenden Erschließung Gottes und der Menschheit zugleich zum Ausdruck zu bringen.

DAVID TRACY

1939 in Yonkers, New York, geboren. Priester der Diözese Bridgeport, Connecticut. An der Päpstlichen Universität Gregoriana zum Doktor der Theologie promoviert. Professor für Philosophische Theologie an der Divinity School der Universität Chicago. Veröffentlichungen u.a.: *The Achievement of Bernard Lonergan* (1970); *Blessed Rage for Order: New Pluralism in Theology* (1975); *The Analogical Imagination* (1980); *Plurality and Ambiguity* (1987). Anschrift: Prof. Dr. David Tracy, University of Chicago, Divinity School/Swift Hall, 1025 East 58th Street, Chicago, Ill. 60637, USA.

¹ Vgl. Robert M. Grant/David Tracy, *A Short History of the Interpretation of the Bible* (SCM, London 1984) 174–187.

² Vgl. Sean Freyne, *Galilee, Jesus and the Gospels: Literary Approaches and Historical Investigations* (Gill and Macmillan, Dublin 1988).

³ Als Diskussionsgrundlage dazu vgl. Hans Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study on Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics* (Yale University Press, New Haven 1974); ders., *The Identity of Jesus Christ: The Hermeneutical Bases of Dogmatic Theology*, sowie die Aufsätze in: Frank McConell (Hg.), *The Bible and the Narrative Tradition* (Oxford University Press, Oxford 1986). Meine eingehende Erörterung der Position Freis findet sich in: «On Reading the Scriptures Theologically» in der vor Erscheinen stehenden Lindbeck-Festschrift (1990).

⁴ Zum Studium der literarischen Gattungen in der Bibel vgl. Mary Gerhart/James Williams (Hgg.), *Genre, Narrativity and Theology: Sermia 43* (Scholars Press, Atlanta 1988).

⁵ Norman Perrin, *The New Testament: An Introduction* (Harcourt, Brace, Jovanovich, New York 1974).

⁶ Vgl. Amos Wilder, *The Language of the Gospel: Early Christian Rhetoric* (Harper and Row, New York 1964).

⁷ Paul Ricœur, *Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation*, in: Lewis L. Mudge (Hg.), *Essays on Biblical Interpretation* (Fortress, Philadelphia 1980).

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz