

Die Identität in der Christusunachfolge

Anne Fortin-Melkevik

Die Identität des Christen in der Begegnung mit Jesus Christus

Die Theologien der Identität berühren heute alle Bereiche der theologischen Reflexion und werfen die Frage nach der Begegnung mit der Gestalt Jesu Christi auf. Die Schriften über die christliche Identität sind zahlreich, und die Fruchtbarkeit des Konzepts der narrativen Identität von Paul Ricoeur in der Theologie muß nicht mehr aufgezeigt werden. Das menschliche Subjekt, das die Erzählung seines Lebens aufgreift, das den Verlauf seiner Existenz im Licht der Begegnung mit Jesus Christus erneut betrachtet, wird auf diese Weise in das Zentrum verschiedener Theologien gerückt. Dementsprechend bevorzugt man den Weg, der Erzählungen in der Bibel beschreibt, die Anfragen an die Geschichte unserer Zeitgenossen richten.

Das Interesse für die Suche nach Identität weist auf die Dringlichkeit hin, auf einen Ruf zu antworten: Wer bin ich in dieser Kirche, wer bin ich in dieser Gesellschaft? Diese Fragestellung nach dem Menschen ist jedoch kein Proprium der Theologie. In der Sozialwissenschaft und in der Philosophie prägt das Kon-

zept der Identität die neueren Werke mehrerer führender Köpfe: Anthony Giddens, Alain Touraine, Charles Taylor, Jürgen Habermas und Paul Ricoeur, um nur die bekanntesten zu nennen. Zum Ende dieses Jahrhunderts wird versucht, die Bedingungen der Identität des Menschen auf politischer, sozialer, kultureller und religiöser Ebene darzustellen. Die theologischen Ansätze teilen damit die lebhaftesten Sorgen der Gegenwart. Es bleibt die Frage, wie sie sich in dieses Konzert einfügen.

Bevor man jedoch Theorien zur Interpretation der Identität ausarbeitet, ist es notwendig, die grundlegenden Bedingungen für die Interpretation näher in Augenschein zu nehmen. Denn die Bedingungen der Interpretation fügen sich ein in vielfache Interpretationssituationen, die in der Theologie ihren Platz beanspruchen dürfen. Es geht an dieser Stelle um den Einsatz der theologischen Ratio selbst. Erlaubt diese Ratio den Respekt des Menschen in seiner grundlegenden Andersheit, erlaubt sie die Pluralität der Interpretationen in der Gemeinschaft? Wie soll man den Übergang von der christlichen Identität zur Identität des Christen gewährleisten, wie eine Theologie überwinden, die in abstrakter Weise eine christliche Iden-

tität definiert, um Theologien zu fördern, die Platz lassen für Identitäten von Personen, die sich als Christen innerhalb von Gemeinschaften bezeichnen? Über diese Fragen entscheidet sich in unserer Welt von heute die Glaubwürdigkeit der theologischen Ratio. Denn die Christen suchen die Referenz für ihre Identität nicht mehr allein in der Institution; sie sind nicht auf der Suche nach der christlichen Identität oder der Identität des Christentums! Die Identitätssuche ist zunächst persönlich und nimmt eine narrative Färbung an. Die Herausforderung, die zu meistern ist, um die theologische Ratio vernehmbar zu machen, besteht heutzutage darin, die narrative Suche der Individuen nach Identität mit Vorschlägen gemeinschaftlicher Identität zu artikulieren, die aus diesen individuellen Suchbewegungen gespeist werden können und folglich vielfach sind. Die Problematik des Übergangs von einer christlichen Identität zur Identität des Christen ist mehr als nur Koketterie: Das Paradigma des Pluralismus im Inneren der Gemeinschaft steht auf dem Spiel. Deshalb setzt sich dieser Übergang von der christlichen Identität zur Identität des Christen immer mehr als eine Selbstverständlichkeit in den Ortskirchen durch. Konflikte entstehen jedoch im Übergang von einer narrativen Identität, die individuell definiert wird, zu einer argumentativen Identität, die auf die Gemeinschaft hin offen ist.

So ist einer der Orte der eigentlich hermeneutischen Herausforderung der Interpretation der Identität heute die Konfrontation mit den biblischen Texten. Denn die biblischen Texte liefern uns nicht die Identität eines historischen Jesus oder eines Modellchristen, sondern sie rufen uns eher zu einer Interpreta-

tion des erzählten Jesus und des lesenden Christen auf. Der Akt der Interpretation kann sich nicht mehr auf eine historische Rekonstruktion oder auf eine narrative Theorie beschränken, damit die Verbindung zwischen Text und Leser hergestellt wird. Wenn man die Sprache als den Ort der Strukturierung des Menschlichen begreift und sie als Aufbauinstanz von Beziehungen zwischen den Menschen anerkennt, so ist sie mehr als nur ein einfaches Instrument zur Übertragung einer Botschaft. Der Text zielt nicht nur darauf ab, eine Information zu übermitteln, ein Wissen oder einen Sinn aufzubauen, den das Subjekt sich auf seine Weise aneignet. Die Suche nach dem Sinn eines Textes kann nicht eine einfache automatische Dekodierung sein; der Leser ist vielmehr als Subjekt der Interpretation in seiner Beziehung zum Text eingesetzt. Dieses Interpretationssubjekt wendet nicht nur einen Sinn an, der seinem Leben gegeben ist. Vor dem Moment der Aneignung des Sinnes liegt der Augenblick der Konstruktion der Bedeutung, die der Text für den Leser haben kann.

Es eröffnen sich verschiedene Möglichkeiten, um die Frage der Identität des Christen in der Begegnung mit Jesus Christus zu behandeln. Der im folgenden beschrittene Weg wird der Akt der Lektüre des Textes sein: Wie liest man, ausgehend von einigen Voraussetzungen, einen Text, und wie wird die Identität des Lesers in und durch diesen Akt der Lektüre eingeführt? Zunächst werden anhand der Lektüre eines Textes, der den Sinn der Identität Jesu behandelt (Mk 8,27-33), zwei Konzepte für die Bedingungen der Interpretation der Identität vorgestellt. Anschließend werden diese Voraussetzungen für die

Interpretation der Identität Jesu in Verbindung mit den Interpretationsbedingungen der narrativen und der gemeinschaftsbezogenen Identität untersucht.

1. Die Bedingungen für die Interpretation der Identität Jesu. Mk 8,27–33: Ihr aber, für wen haltet ihr mich?

Durch die Lektüre von Mk 8,27–33 werden zwei Konzepte für den Akt der Interpretation vorgestellt. Die Bedingungen für die Interpretation der Identität werden dadurch klar. Es werden zwei Sinntheorien entfaltet: a) eine Theorie des Sinnes als Folge eines zeichenhaften Hinweises, b) eine Theorie des Sinnes, der aufzubauen ist.

a) Der Sinn des zeichenhaften Hinweises

Die Interpretation von Mk 8,29 kann aus der Antwort des Petrus auf die Frage Jesu („Ihr aber, für wen haltet ihr mich?“ „Du bist der Messias“) ein exemplarisches Glaubensbekenntnis machen. In diesem Fall wird die Antwort des Petrus als eine Bestätigung aufgefaßt, eine Aussage, die der Christ in der Nachfolge Petri zu wiederholen aufgerufen ist. Die christliche Identität bestünde also in der Übertragung der Glaubensgewißheit des Petrus, im Einzughalten des christlichen Wortes in das Wort des Jüngers. Die Identität Jesu würde demzufolge kein Problem bereiten¹: vom Zeichen zum Inhalt, von Signifikant zu Signifikat wäre die Kontinuität linear und ununterbrochen. Die messianische Identität ist ausgesprochen, sie muß nicht einmal entschlüsselt werden, sie zeigt sich unmit-

telbar. Die Christologien der Hoheitstitel, die oft auf der Ausschöpfung isoliert betrachteter Verse beruhen, gründen auf einer derartigen Interpretation. Im übrigen kann man diesen Vers 29 in seinen Kontext einordnen und darin die Kritik an einem inkonsequenten Wort bezüglich der Identität Jesu erkennen. Denn das bekennende Wort des Petrus ist nur stückhaft, da in seiner Entschlüsselung des Signifikanten „Christus“ der äußere Gehalt nicht mit diesem übereinstimmt. Petrus interpretiert den Signifikant „Christus“ mit einem triumphierenden Gehalt, während Jesus die Nicht-Übereinstimmung kritisiert. Der Leser dieses Abschnitts wäre demnach dazu aufgerufen, sich nicht auf ei-

Die Identität
in der
Christus-
nachfolge

Die Autorin

Anne Fortin-Melkevik, 1957 in Québec geboren; Studium der Theologie; 1991 Promotion in religiöser Anthropologie und Religionsgeschichte an der Pariser Sorbonne und in Theologie am Institut Catholique de Paris; Titel der Dissertation: „Pour une théorie rationnelle de l'herméneutique en théologie“. Sie lehrt seit 1991 Fundamentaltheologie und Christologie an der theologischen Fakultät der Universität Laval, Québec (Kanada). Veröffentlichungen: *Spiritualité et identité du chrétien dans la modernité éclatée*, in: *Spiritualité contemporaine. Défis culturels et théologiques*, Montreal 1996; *Du sens à la signification: pour une théorie de l'acte de lecture en théologie*, in: *Laval théologique et philosophique* 52/2, 1996; *Exégèse et théologie: le paradigme herméneutique comme lieu de réconciliation entre exégètes et théologiens*, in: *Science et Esprit* 1996; *Religion und ethische Rationalität in der Moderne*, in: W. Lesch/A. Bondolfi (Hg.), *Theologische Ethik im Diskurs*, Freiburg 1995; *Die Methoden der Theologie und interdisziplinäres Denken*, in: *CONCILIUM* 6/1994, 546–553. Anschrift: Faculté de théologie, Université Laval, CDN-Québec, Kanada, G1K 7P4

nen unvollständigen Gehalt unter dem Signifikant „Christus“ einzulassen. Petrus ist damit das Gegenbeispiel eines bekennenden Wortes, da er die Identität

Jesu in seinen kurzen Blickwinkel einschließen will.

In diesen beiden Ausführungen ist der Prozeß der Interpretation analog: Man bringt ein Signifikat mit dem Signifikanten in Verbindung, einen äußeren Gehalt mit seinem Zeichen. Unabhängig davon, ob man Petrus als Modell oder Antimodell des Glaubensbekenntnisses betrachtet: Es ist dasselbe Spiel des Hinweises an ein äußeres Signifikat, das der Lektüre zugrunde liegt. Der Leser muß den Sinn, der bereits vorhanden ist und sich durchsetzt, annehmen und sich aneignen. Der Einsatz der Interpretation besteht entweder darin, einen Vers zu isolieren, oder darin, ihn in seinen Kontext wieder einzuordnen. In beiden Fällen liegt aber das Ziel darin, beim Leser die gleiche Praxis eines wahrhaftigen Bekenntnisses zu Jesus zu fördern. Die Aneignung des Sinnes wird demnach die christliche Identität einseitig aufbauen: Der Weg des Wortes ist bereits vorgezeichnet, man muß sich ihm nur noch verschreiben. Die Bestätigung der Interpretation hinge also ab von der menschlichen Entfaltung, die daraus resultiert.

Christliche Identität und menschliche Entfaltung: Die Begriffe der Identität und der Entfaltung beziehen sich auf abstrakte Wesenheiten, d.h. auf das Christentum und die Menschheit. Welche Rolle hat das Individuum in einem derartigen Szenario? Man postuliert, daß es seine Entfaltung und seine Identität findet, indem es sich auf derartige abstrakte Wesenheiten stützt und sich an ein Modell außerhalb seiner selbst angleicht. Die Vielzahl der Interpretationen wird zusammengeführt in der Vielzahl der Aneignungen eines einzigen und selben Sinnes durch verschiedene

Subjekte, da der Sinn bereits vorhanden ist und sich unmittelbar durchsetzt.

b) Der Aufbau des Sinnes

Die Frage „Für wen halten mich die Menschen?“ wird durch eine Reihe von Signifikanten beantwortet: „Einige für Johannes den Täufer, andere für Elija, wieder andere für sonst einen der Propheten.“ Dieser Aufzählung folgt eine weitere Frage: „Und ihr, für wen haltet ihr mich?“ Anstelle einer Anreihung von Signifikanten wird nur ein einziger vorgeschlagen: „Du bist der Messias.“

Dennoch ist zu bemerken, daß Jesus keine Antwort bestätigt, er gibt keine Billigung. Vielmehr verbietet er den Jüngern, zu irgend jemandem über ihn zu sprechen und eine der Antworten bei den Menschen zu wiederholen. In der Lehre über den „Menschensohn“ werden dann die Antworten auf die Fragen ausgesetzt. Der Verweis der Identität Jesu auf die Gestalt des Messias drängt sich nicht als die „richtige“ Antwort auf, da Jesus als Handelnder sie nicht in seine Lehre über den „Menschensohn“ integriert. Die Lehre Jesu würde eher die von den Antworten vorgeschlagenen Referenzachsen verschieben, wenn sie sich in die Bresche, die durch die Unangemessenheit der Antworten auf die Fragen geschlagen wurde, einfügte. Den „Zeichen“-Antworten, deren Sinn sofort zu entschlüsseln wäre, steht die Lehre Jesu mit einer Antwort des Handelns entgegen. Der „Menschensohn“ wird von Jesus nicht als ein durch ein vorhergehendes Wissen zu entzifferndes Zeichen dargestellt, sondern vielmehr in einen Erzählfluß eingebettet, in eine Geschichte, die die Handlungen, welche noch anstehen, inszeniert. Die Wiederholung der Frage durch Jesus scheint so

die gegebenen Antworten wegzustellen, um einen anderen Typ von Antwort vorzuschlagen: Man kann Jesus entweder mit einem Etikett versehen, seine Identität in einem Signifikanten oder einer Anreihung von Signifikanten versachlichen, oder man kann den zeichenhaften Hinweis verfallen lassen, um die Benennung der Identität in ein narratives Programm einzufügen. Die Identität Jesu wird somit in diesen Handlungen, die eine Folge von Umwandlungen implizieren, aufgebaut. Jesus wird also nicht reduziert auf einen ontologischen Zustand oder einen Titel, der für alle Ewigkeit eine starre Identität fixiert. Jesus bringt vielmehr seine Antwort in eine Identität ein, die sich in und durch eine Folge von Umwandlungen aufbaut. Die Suspendierung eines unmittelbaren Sinnes liegt auf der Hand, da der Sinn nur a posteriori wahrnehmbar wird: Der Sinn muß rekonstruiert und nach der Realisierung des narrativen und noch virtuellen Programms anerkannt werden. Man versteht, daß Jesus ihnen „streng“ verbietet, irgend jemandem von ihm als einer starren Identität zu erzählen: Diese Antworten reduzierten und waren eingeschränkt von einem Wissen, das a priori vorhanden war. Die auf diese Weise entschlüsselte Identität ließe keiner Umwandlung, keinem Leiden und keiner Wahl Platz. Dies war nicht der Weg, auf dem der Sinn der Identität Jesu zu den Ohren der Menschen kommen mußte. Ein derartig vorgegebener Sinn, der sich wie ein Sprechen außerhalb jeglichen Handelns aufdrängt, liefe der allgemeinen Vorgehensweise der Interpretation der Evangelien zuwider. Die von Jesus gegebene Antwort impliziert, daß jeder den Sinn, ausgehend von seiner Interpretation der Ereignisse, rekonstruieren muß. Das

Zeichen, das den Pharisäern verweigert wird (Mk 8,11-13), folgt derselben Logik: Man fordert von ihm einen zeichenhaften Hinweis, ein sofort zu entschlüsselndes Zeichen, und Jesus verweigert sich einer derartigen Praxis. Die Gesten der Speisung der Viertausend (Mk 8,1-9) waren kein zeichenhafter Hinweis: Sie verlangten nach Interpretation und Verständnis (Mk 8,14-21). Statt auf die Aneignung eines bereits vorhandenen Sinnes weist Jesus auf die Aufgabe der Interpretation hin, die die Jünger zu leisten haben. Sie müssen den unmittelbaren Sinn verlassen (die Jünger hätten nur ein einziges Brot im Boot), damit ihre Augen und Ohren schließlich bereit werden, die Bedeutung der Speisung der Viertausend zu verstehen. Die Jünger wären eigentlich in einer privilegierten Position, um in ein Verhältnis der Interpretation des Handelns Jesu einzutreten, aber sie verstehen noch nicht die Arbeit der Interpretation, die in der Beziehung zu Jesus steckt. Das „Wer bin ich?“ wird in einem interpretativen Verhältnis zum Handeln ausgesprochen. Die Pharisäer und die Jünger verweilen dagegen bei der Reduktion der Identität zu einem Zeichen, das vom Handeln abgetrennt ist.

Der Gegensatz zwischen dem Schweigen, das den Jüngern auferlegt ist (V. 30), und der „offenen“ Sprache Jesu über den Menschensohn (V. 32) bestätigt diese Hypothese: Es besteht keine Gefahr darin, offen eine Sprache zu sprechen, die auf Interpretation abzielt, eine Sprache, die von demjenigen, der sie aufnimmt, den „Sinn des Sinnes“ zu erarbeiten fordert. Dagegen ist es gefährlich, eine geschlossene Rede zu propagieren, die den Empfänger in einem begrenzenden Wissen einschließt. Die Betrachtung

tungsweisen Gottes könnten nicht ein-
grenzend sein und den Weg des Han-
delns ablehnen, da die Logik der Inkar-
nation selbst auf die Einbindung des
Wortes Gottes in den Weg des Handelns
der Menschen Wert legt. Jesus als das
Wort Gottes wird somit als die Sprache
Gottes begriffen, als das, was die Ver-
mittlung zwischen Gott und den Men-
schen herstellt. Wenn er ein „Zeichen“
ist, das sich nicht als unmittelbarer ze-
ichenhafter Hinweis präsentiert, so ist es
doch Jesus, dessen Leben und Tod eine
zu interpretierende Rede werden. Leben
und Tod Jesu als Zeichen aufzufassen,
die unmittelbar auf einen bekannten Ge-
halt hinweisen, würde uns schlicht dar-
an hindern, die Auferstehung als Aus-
gang eben dieses Lebens und Todes zu
begreifen. Welchen Platz könnte die
Auferstehung in einer Lektüre einneh-
men, die meinte, den Sinn von Leben und
Tod Jesu ausgeschöpft zu haben? Das
ist übrigens das Problem der Jünger: Die
Auferstehung drängt sich ihnen nicht
unmittelbar auf, es bedarf eines langen
Weges der Interpretation (Lk 24,13-53),
um schließlich zu sehen, zu begreifen
und zu verstehen (Mk 8,21).

b) Die Identität des Lesers

Die Identität des Lesers kann sich auf
diesem Weg der Suspendierung des Sin-
nes aufbauen. Gottes Respekt vor der
Freiheit des Menschen findet in der Tat-
sache seinen Ausdruck, daß unsere Au-
gen, unsere Ohren und unser Herz auf
dem Weg der Interpretation gefragt sind.
Der Sinn erschließt sich nicht unmittel-
bar; die Bedeutung, die ein Text für ei-
nen Leser haben kann, setzt den Akt der
Lektüre und den Einsatz des Lesers hier
und jetzt voraus.² Die Bedeutung muß
also von jedem Leser selbst aufgebaut

werden, und dies ist nicht möglich, ohne
daß seine Augen, seine Ohren und sein
Herz eingebracht werden. Der virtuelle
Weg der Identität des Christen eröffnet
sich also durch den Akt der Lektüre,
ebenso wie die Gesten und die Worte
einen nicht dagewesenen Sinn eröffnen,
sobald man sich auf sie zubewegt hat.
Dieser Weg ist noch nicht urbar ge-
macht. Sich in die Nachfolge Christi zu
versetzen, impliziert, seine Identität als
Christ in den noch kommenden Gesten
zu erkennen und sich angesichts seiner
eigenen Identität, deren gutes Ende man
nur erhoffen kann, zu suspendieren.

Daraufhin treffen die Interpretation des
Selbst, des Textes und der Tradition im
Akt der Lektüre aufeinander. Aus der
Sicht des Lesers eröffnen die Distanz-
nahme, die Differenzierung und das ab-
weichende Verhältnis zum Text und zur
eigenen Erfahrung diesen ihm selber
und den anderen. Die Interpretationen
anderer Leser sind ebenso Öffnungen
zur Pluralität des Textes und zur
Pluralität der interpretierenden Traditi-
on, die einen geschlossenen Sinn nicht
zulassen. Die Bestätigung der Lesarten
geschieht in den vielfältigen Formen, die
die Entwicklung des Menschen anneh-
men kann, und in den tausend Gesich-
tern der Reife der Christen. Die Identität
Jesu ist nicht mehr reduzierbar auf ein
Wissen, denn Jesus ist die Sprache Got-
tes. Die Nähe Gottes und des Menschen
kommt über die Sprache, die das
erzählte Leben Jesu ist.

Den Text, die Tradition und seine narra-
tive Identität zu lesen und zu interpre-
tieren, wird zum Weg, um seinen Glau-
ben auf eigene Art auszudrücken und zu
bekennen. Die Sprache baut die Identi-
tät des Lesers im Blick auf die Identi-
tät Jesu auf, wobei sie das zukünftige

Handeln respektiert. Die Reife des Christen besteht darin, in Freiheit und unabhängig von einer festgelegten und aufgegebenen Interpretation zu leben. Der Aufbau der Interpretation impliziert das Wagnis, sich - gemeinsam mit anderen - in der Suche nach dem Sinn zu riskieren.

Das Verhältnis zum Text impliziert also eine wahre Begegnung der Andersheit: Der Text schlägt Wege vor, die man sich vielleicht lieber erspart hätte. Wie ist dies zu verstehen? Der Text interpretiert den Leser, benennt innere Dimensionen, die man lieber verschwiegen hätte. Wie soll man sie betrachten? Ist der Leser dazu in der Lage, in einen interpretierenden Dialog mit der Andersheit des Textes zu treten? Versucht man nicht immer, die Andersheit ein wenig zur Gleichheit hin zu reduzieren? Das interpretierende Verhältnis zu sich selbst im Lichte des Textes impliziert eine Ablenkung von sich, denn der Text spricht auch vom anderen, diesem anderen, das den Leser dazu zwingt, in ein Verhältnis der Distanznahme zu sich selbst einzutreten. Der Text interpretiert den Leser in seinem Verhältnis zum anderen und beurteilt ihn in seiner Fähigkeit, sich gegenüber diesem zu öffnen. Durch diese Freiheit entfaltet sich der Mensch; diese anspruchsvolle Freiheit des interpretativen Verhältnisses impliziert einen gemeinschaftlichen Dialog in der Beziehung zum Text. Christologie zu betreiben, bedeutet folglich, an seine Grenzen zu stoßen, seine zerstückelte Identität als Christ zu erfassen und sich nicht mit einer aufgesetzten christlichen Identität zu begnügen, der man sich nur von außen her angleichen müßte. Die menschliche Entfaltung und die Reife des Christen fordern die Freiheit, sich in

einem Wort zu riskieren, das die Identität des interpretierenden Subjekts aufbaut.

2. Übergang von der christlichen Identität zur Identität des Christen?

Was sind die Voraussetzungen für die narrative Identität in der theologischen Arbeit? Die theologische Ratio läßt jeden Versuch scheitern, die narrative Identität in einer subjektivistischen Selbstbezogenheit einzuschließen. Die Interpretation der Identität des Christen erfolgt durch die Suspendierung eines a priori vorhandenen Wissens zugunsten einer Erzählung, die offen ist für ein noch zukünftiges Handeln, das zum Kriterium der Überprüfung des Sprechens über sich selbst wird: Der eine, der sich als Christ definiert, und der andere, der sich nicht als Christ definiert, befinden sich dann im Zentrum des Handelns. Die ethische Dimension der narrativen Identität kommt in diesem Handeln zum Tragen, das die Beziehung zu den anderen Subjekten, denen man den gleichen Einsatz in der Suche nach Identität zugestehen muß, voraussetzt. Handeln als das Kriterium für das Sprechen ist der Fuß in der Tür zu einer Identität, die darin versucht sein könnte, sich auf sich selbst zurückzuziehen. Die Erzählung, die eine persönliche Identität aufbaut, ist „dank der narrativen Kohärenz der Ereignisse, die einer Biographie Sinn verleihen“³, in die Interaktion mit den Erzählungen der anderen eingebunden. Aber wie entsteht die Koexistenz verschiedener Erzählungen, die eine wie die andere legitim sind? Wie soll man den Anspruch der Öffnung zur Andersheit erfüllen, wie eine Gemeinschaft auf-

bauen? Diese Fragen sind nicht nur dem Christentum zueigen, sondern durchdringen unsere Gesellschaften, die heute versuchen, die Natur des „Gesellschaftsvertrags“ zu überdenken und dabei die Forderungen von Minderheiten zu respektieren.⁴

Das narrative Sprechen muß sich also einem interaktiven Sprechen öffnen, einem Sprechen, das im Verhältnis zum anderen verankert ist. Die Erzählung muß zu Interpretation und Argumentation, zu Diskussion und Rechtfertigung werden. Die Erzählung darf sich nicht auf ein Sprechen, das auf sich selbst zentriert ist, begrenzen, da die Modalitäten der sozialen Verhältnisse in der heutigen Welt mehr denn je durch die Ansprüche des Dialogs auf öffentlicher Ebene verwoben sind. Die narrative Identität ist bei ihrem Aufbau gefordert, die Modalitäten ihres Aktes der Interpretation in einem Akt der Argumentation und Rekonstruktion ihres Verhältnisses zu sich selbst und zum anderen auszustellen. Erzählung, Interpretation, Rechtfertigung und Rekonstruktion eines Sprechens, das wie ein Handeln gesetzt wird: der Aufbau der Bedeutung eröffnet ein Sprechen, das nicht ein abstraktes „Wort“, sondern ein sozialer Akt ist. Die Erzählung wird zur „Bewußtwerdung“, zum Akt des Aufbaus gemeinschaftlichen Lebens in Akten von Worten, die verantwortlich für die Folgen dieser oder jener Art sind, in der man die Bedingungen seines Wortes aufstellt.

Die theologische Reflexion ist heute eine bevorzugte Instanz der Differenzierung von Bedingungen für die Abhandlung von Fragen der Identität in der Kirche. Die Rede des Gläubigen steht vor der Aufgabe, seine Hoffnung kundzutun

(1Petr 3,15), und es ist eine Chance, daß die theologische Arbeit heute vielerlei Formen annimmt und sich an den Wegkreuzungen der Suche nach Identität verwurzelt: Die feministische, die schwarze und die Befreiungstheologie haben ihre Grundlage natürlich zunächst in Identitätserzählungen narrativer Art, aber ihre Ausdrucksweise findet ihre Struktur im Schock der Andersheit. Die verschiedenen Formen, die durch das Sprechen der Gläubigen abgedeckt werden, bewerkstelligen das Verhältnis zum Aufbau der Bedeutung, die das Handeln zur Modalität der Bestätigung der verschiedenen Formen des Sprechens macht. Das ethische Moment der narrativen Identität liegt eben in dieser Öffnung zur argumentativen Identität: Der Aufbau der narrativen Kohärenz der Ereignisse des Lebens kann das Moment der Bewußtwerdung der Identität zum anderen nicht mehr ignorieren.

Vom Sprechen zum Handeln kommt die Bestätigung der Aussage des Gläubigen durch die Gemeinschaft vor allem im Akt, sich in den Raum des Dialogs zu stellen, und in der Fähigkeit, mehr noch als den Inhalt selbst die Bedingungen für diese Aussage kundzutun, zum Tragen. „Meine Identität als individuelles Subjekt hängt nicht notwendigerweise von einer vorherigen allumfassenden Anerkennung der Wahrheit oder Richtigkeit der von mir getroffenen Aussage ab“, sondern vielmehr von „der Anerkennung meiner Fähigkeit durch die anderen, in die Diskussion bezüglich der Gültigkeit dessen, was ich sage, einzutreten“⁵. Das ethische Moment im Ergreifen des Wortes durch den Leser als Subjekt macht also den Unterschied aus: Das „Wie“ im Akt der Lektüre trägt hin zur Argumentation und zur Rekonstruk-

tion in einer Diskussion, die den Aufbau der Bedeutung zum Ziel hat.

Die Interpretation und die Argumentation des anderen erweisen sich als unentbehrlich, um das Eingeschlossensein in einer sich selbst legitimierenden Erzählung, die ausschließlich um die eigene Ästhetik kreist, aufzubrechen. Eine narrative Identität, die dem Wort des anderen nicht begegnen kann, ist bedroht von der fehlenden Anerkennung des anderen: Wozu dient eine Erzählung ohne Gesprächspartner? Sie ist wie eine ins Meer geworfene Flasche, in Erwartung des anderen, seiner Anerkennung und seines Blickes ... Die Identität des Christen impliziert also nicht den Rückzug auf sich selbst, sondern sie ist vielmehr eine Suche nach der ethischen Instanz für die Begegnung mit dem anderen.

Schlußfolgerung

Die Bedeutung ist nicht ein für allemal gegeben, um nur empfangen und angenommen zu werden und sich in eine Identitätsstruktur zu integrieren. Die Nachfolge Jesu Christi ist nicht auf einen bereits vorgezeichneten Weg eingeschränkt. Die Suspendierung des Sinnes impliziert vielmehr, daß der Übergang zwischen der narrativen und der argumentativen Identität, die der Identität des Christen Raum gewährt, im Hinblick auf den jeweils sehr unterschiedlichen Kontext fortlaufend wiederherzustellen ist. Denn die Erzählung des Dialogs mit dem anderen ist noch nicht geschrieben, ebensowenig die Bedingungen ihrer Realisierung. Die Schriften zu lesen und zu interpretieren, setzt voraus, einen Weg zu gehen, auf dem sich eine Bedeutung nur a posteriori erschließt. Die Interpretation der Identität Jesu ist ein von Generation zu Generation beständig

wiederaufzunehmender Weg, ohne festen Inhalt außerhalb der Arbeit des Interpretieren, aber eingefügt in einen bereits vorhandenen Sinn, der sich uns noch zeigen muß. Ebenso kann sich die Interpretation unserer narrativen und argumentativen Identitäten nicht auf festen Inhalten ausruhen. Wo bliebe die Freiheit, wenn die Wege gepflastert wären, bevor wir den Verlauf unserer Geschichten abrollen lassen?

Die Arbeit über den Leser erstellt ebenso wie die Arbeit im und vom Leser jeweils eine noch nicht dagewesene Erzählung. Der Leser als Interpret und als Interpretierter muß ständig seine Interpretation in den durch die Suspendierung des Sinnes aufgerissenen Breschen wiederaufgreifen. Der Sinn erwartet, daß wir „den Spuren des Glaubens nachgehen“⁶, um sie frisch und denjenigen, die nach uns kommen, warm zu halten. Es geht darum, auf unsere Art den zukünftigen Generationen Zeichen zu geben und ihnen den Raum der Interpretation zu eröffnen, damit auch sie sich auf ihre Art darin riskieren: „Bezeugen, daß das Wort uns berührt hat, damit auch andere sich im Risiko der Lektüre engagieren“⁷. Man bezeichnet dies als lebendige Tradition.

Eine derartige Theorie der Interpretation fügt sich ein in eine theologische Ratio, die aufs Ganze gesehen nicht individuell sein kann. Sie beinhaltet die Sorge für die Kritik an der Gesellschaft und an den Ideologien, da sie zum Ziel hat, andere in eine Bewegung der „Bekehrung“ eintreten zu lassen. Die Versöhnung der narrativen und der argumentativen Identität vollzieht sich in der Identität eines Christen, der sich nicht durch einen Inhalt, sondern durch seinen Weg zum anderen hin definiert.

Christologie kann auf vielfältige Weise entstehen. Aber die Herausforderung besteht darin, zu bemessen, wie die Reife des Christen hier zu ihrem Recht kommt. Der Anspruch der Erkenntnislehre unserer Zeit fordert von uns, für jede theologische und christologische Abhandlung die Bedingungen für die

Verwirklichung des Menschseins zu erheben.

Welche Zweckbestimmtheit hat die Interpretation? Das Ziel ist, sich stromaufwärts wie stromabwärts in der Bewegung des Aktes der Lektüre als Interpretierter und im Verhältnis der Andersheit zu entdecken.

¹ Eigenartigerweise in einem Evangelium, das ansonsten durch das „Geheimnis“, das diese Identität umhüllt, charakterisiert wird.

² Vgl. A. Fortin-Melkevick, *Du sens à la signification: pour une théorie de l'acte de lecture en théologie*, in: *Laval théologique et philosophique* 52/2, Juni 1996, 327-338.

³ J.-M. Ferry, *Sur la responsabilité à l'égard du passé. L'éthique de la discussion comme éthique de la rédemption*, in: *Hermes* 10, 1991, 133; ders., *La question de la religion. De l'identité narrative à l'identité reconstructive*, in: *L'individu, le citoyen, le croyant*, Brüssel 1993, 91-99.

⁴ Ch. Taylor, *Multiculturalism and „the Politics of Recognition“*, Princeton 1992.

⁵ J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M. 1988, 187-241.

⁶ Dieser Ausdruck wurde von Louis Panier geprägt (vgl. ders., *La naissance du fils de Dieu. Sémiotique et théologie discursive. Lecture de Luc 1-2 [Cogitatio fidei 164]*, Paris 1991, 7). Panier schlägt vor, über eine „Definition der göttlichen Identität Jesu“ hinauszugehen, um eine Methode zu erstellen, die es uns gestattet, etwas „von unserer eigenen Menschheit und vom Ort, wo Gott uns als Menschen begegnet, da wir ja alle zunächst Sohn sind“, zu verstehen.

⁷ J. Calloud, *Le texte à lire*, in: *Le temps de la lecture. Exégèse biblique et sémiotique (Lectio divina 155)*, Paris 1993, 62.

Aus dem Französischen übersetzt von German Hasreiter

Reich Gottes, Rechtfertigung und Heil

René Kieffer

Der Autor des Briefes an Diognet schreibt im zweiten Jahrhundert: „Was die Seele im Leib ist, das sind die Christen in der Welt. Die Seele durchdringt

alle Glieder des Leibes, und die Christen breiten sich in allen Städten der Welt aus. Die Seele wohnt im Leib, aber sie geht nicht aus dem Leib hervor. Desglei-