

Andreas Leinhäupl-Wilke, Stefan Lücking (Hrsg.)

# Fremde Zeichen

Neutestamentliche Texte  
in der Konfrontation der Kulturen

---

LIT

Diese PDF-Fassung ist eine seitengetreue Rekonstruktion der gedruckten Buchfassung.

**Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme**

Fremde Zeichen : Neutestamentliche Texte in der Konfrontation der Kulturen /  
Andreas Leinhäupl-Wilke, Stefan Lücking (Hrsg.) . – Münster Lit, 1998  
(Theologie ; 15.)  
ISBN 3-8258-2674-6

NE: GT

© LIT VERLAG

Dieckstr. 73 48145 Münster Tel. 0251–23 50 91 Fax 0251–23 19 72

## „Die vielen Buchstaben treiben dich in den Wahnsinn“ (Apg 26,24)

### *Neutestamentliche Reflexionen über Schriftlichkeit und Schriftkultur*

„Du bist wahnsinnig, Paulus! Die vielen Buchstaben treiben dich in den Wahnsinn.“ – Mit diesem Ausruf kommentiert der römische Statthalter Festus die Verteidigungsrede, in der Paulus seine Berufung zum Apostel Christi darlegt. Über Buchstaben (γράμματα) allerdings hatte Paulus eigentlich gar nicht gesprochen, vielmehr – außer von den Streitigkeiten zwischen jüdischen Religionsparteien – vor allem über Visionen, Lichterscheinungen und himmlischen Stimmen. Es ist gerade so, als hätten zwei eher isoliert dastehende Stichworte ausgereicht, damit Festus die phantastische Geschichte, die Paulus da erzählt, in sein Klischee von jüdischer Kultur und jüdischen Streitigkeiten einordnen kann: „die Propheten ... und Moses“ (οἱ προφῆται ... καὶ Μωϋσῆς, Apg 26,22), womit in damaliger Zeit bekannterweise die Heiligen Schriften der Juden, unser ‚Altes Testament‘, bezeichnet wurden.

Daß ausgerechnet diese beiden Stichworte Festus ein Verständnis dessen, was Paulus sagt, ermöglichen, zeigt wie fest geprägt das Klischee war, daß die Diskussionen unter den Juden etwas mit der Auslegung von Schriften zu tun haben, bei der es um jeden einzelnen Buchstaben geht (vgl. Mt 5,18). Denn schließlich wird Festus als jemand dargestellt, der – neu im Amt – mit den „jüdischen Gebräuchen und Diskussionen“ (τῶν κατὰ Ἰουδαίους ἔθῶν τε καὶ ζητημάτων, Apg 26,3) wenig vertraut ist, sich deshalb im Fall Paulus nicht zurecht findet und den in diesen Angelegenheiten erfahreneren Agrippa um Hilfe bittet. Die bloße Erwähnung von „den Propheten und Mose“ jedoch reicht selbst für Festus aus, um den undurchsichtigen Fall Paulus endlich mit seinem Erwartungshorizont in Einklang zu bringen und eine Tür zum Verständnis der Sache zu eröffnen.

Es stellt sich allerdings die Frage, ob es sich nicht um ein Mißverständnis handelt. Denn „die Propheten und Moses“ werden bei Paulus nicht gelesen,

sondern „sprechen“ von selbst (ἐλάλησαν, Apg 26,22). Und das, was sie Apg 26,23 zufolge sagen, findet sich so in keiner der Schriften des Alten Testaments – zumindest nicht Buchstabe für Buchstabe. Was Paulus hier in den Mund der Propheten und Moses legt, ist also bestenfalls das Ergebnis der Auslegung der prophetischen und mosaischen Schriften. Paulus interessiert nicht die Buchstaben an sich, sondern ihr immer wieder neu anzueignender Sinn. Er setzt dabei ein Schriftverständnis voraus, nach dem die Heiligen Schriften so eng mit der Praxis mündlicher Verkündigung und Auslegung verbunden sind, daß in der mündlichen Aktualisierung „die Propheten und Moses“ selber sprechen.

Das Verhältnis von mündlicher und schriftlicher Kultur gehört zu den grundlegenden hermeneutischen Voraussetzungen biblischer Exegese. Denn sie steht vor dem Dilemma, einerseits als Auslegungspraxis schriftliche Texte zum Gegenstand zu haben, andererseits aber davon ausgehen zu müssen, daß diese Schriften in einer Kultur entstanden sind, die in einem ganz anderen Maße von direkter mündlicher Kommunikation geprägt war als unsere durch Buchdruck und EDV, Radio und Fernsehen bestimmte Kultur der Massenkommunikation. So muß sie voraussetzen, daß die Produktion der Texte an eine mehr oder weniger lange Phase mündlicher Überlieferung angeschlossen und auch die ursprüngliche Rezeption nicht in stiller, privater Lektüre erfolgte, sondern in Formen mündlicher Kommunikation eingebettet war.

Die Vorstellungen darüber, wie das Verhältnis von oraler und literaler Kultur in neutestamentlicher Zeit zu rekonstruieren ist, sind in den letzten 15 Jahren – ausgelöst vor allem durch Werner H. Kelbers Studie *The Oral and the Written Gospel*<sup>1</sup> – erneut in die Diskussion gekommen.<sup>2</sup> In diesem Aufsatz befaße ich mich mit den hermeneutischen Konsequenzen aus dieser Diskussion. Dazu rekapituliere ich zunächst die These von der „literalen

---

1 Werner H. Kelber: *The Oral and the Written Gospel. The hermeneutics of speaking and writing in the synoptic tradition, Mark, Paul and Q*, Philadelphia 21997 (1983); vgl. bereits Werner H. Kelber: *Markus und die mündliche Tradition*, in: *LingBibl* 45 (1979) 5–58.

2 Vgl. u. a. Lou H. Silberman (Hg.): *Orality, Auality and Biblical Narrative* (Semeia 39), Decatur 1987; Joanna Dewey / Elizabeth Struthers Malbon (Hg.): *Orality and Textuality in Early Christian Literature* (Semeia 65), Atlanta 1994; Gerhard Sellin / François Vouga (Hg.), *Logos und Buchstabe. Mündlichkeit und Schriftlichkeit im Judentum und Christentum der Antike* (TANZ 20), Tübingen – Basel 1997.

Revolution<sup>3</sup> im klassischen Griechenland, weil diese These nicht nur die neuere neutestamentliche Diskussion angeregt hat, sondern für die soziologische und kulturwissenschaftliche Forschung zum Verhältnis von oraler und literaler Kultur insgesamt grundlegend ist. Anschließend skizziere ich die frühjüdische Schriftkultur, vor deren Hintergrund die neutestamentlichen Texte entstanden sind, unter zwei Aspekten: den unterschiedlichen Bemühungen um Interpretation in der aktualisierenden Auslegung der heiligen Schriften einerseits und der Mythisierung der Schrift in der Apokalypthik andererseits. Abschließend werfe ich einen Blick auf das Verhältnis von oraler und literaler Kultur bei zwei neutestamentlichen Autoren, die in der Diskussion allgemein als Paradigmen für diese Problematik angesehen werden:<sup>4</sup> Paulus und Markus.

### *Platons Mimesiskritik als Kritik an der mündlichen Form kulturellen Wissens*

Ausgangspunkt der neueren Diskussion um das Verhältnis von mündlicher Überlieferung und Schriftkultur in neutestamentlicher Zeit ist die These, daß die klassische griechische Philosophie aus der kulturellen Revolution hervorgegangen ist, die mit der Entwicklung des griechischen Alphabets und der Ausbreitung der Schriftkultur verbunden war.<sup>5</sup>

In seiner Studie *Preface to Plato*<sup>6</sup> begründet Eric A. Havelock diese These anhand einer Auslegung von Platons *Staat*. Die Angriffe auf die Dichtkunst, die Sokrates im 3. und 10. Buch dieses Dialogs vorträgt, lassen sich – so Havelock – nur auf dem Hintergrund der Funktion verstehen, die Epos und Tragödie im Rahmen einer kulturellen Überlieferung hatten, die ohne Schrift

3 Eric A. Havelock: *Als die Muse schreiben lernte*, Frankfurt am Main 1992, 44f.

4 So schon bei Kelber: *Gospel*, und in den beiden Semeia-Bänden (siehe Fußnote 2); vgl. auch François Vouga: *Mündliche Tradition, soziale Kontrolle und Literatur als theologischer Protest. Die Wahrheit des Evangeliums nach Paulus und Markus*, in: Sellin/Vouga, Logos 195–209.

5 Vgl. Havelock: *Muse* 131–183; Jack Goody / Ian Watt: *Konsequenzen der Literalität*, in: J. Goody (Hg.), *Literalität in traditionellen Gesellschaften*, Frankfurt am Main 1981, 45–104, bes. 68–85. Zur Kritik vgl. Jan Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 21997 (1992), 259–272. Ein gute Einführung bieten Gunter Gebauer / Christoph Wulf (1992): *Mimesis. Kultur – Kunst – Gesellschaft* (Rowohlt's Enzyklopädie, 497), Reinbek b. Hamburg 1992, 69–80.

6 Eric A. Havelock: *Preface to Plato*, Cambridge, Mass. 1963.

auskommen mußte und daher auf die mündliche Verinnerlichung des kulturellen Wissens angewiesen war.

Im Zentrum der platonischen Kritik steht der Begriff der *μίμησις*, der gewöhnlich mit „Nachahmung“ übersetzt wird. Daß diese Übersetzung die tatsächliche Bedeutung des Wortes nicht ganz trifft, wird bei der Lektüre von Platons *Staat* schnell deutlich. Havelock weist in seiner Analyse auf die verschiedenen Verwendungsweisen des Wortes hin, die einem modernen Leser auf den ersten Blick inkonsistent erscheinen müssen. So definiert Sokrates den Begriff der Mimesis zunächst als ein „Sich selbst einem anderen in Stimme und Gestalt ähnlich machen“<sup>7</sup>. Im Laufe des Dialogs verwendet er den Begriff jedoch für ganz verschiedene Tätigkeiten: die des Dichters, der durch ein Sich-Ähnlich-Machen seine Verse dichtet, über die des Rezitators oder Schauspielers, der seine Stimme dem rezitierten Charakter anpaßt, bis zum Zuschauer, der sich mit den dargestellten Charakteren nicht nur emotional, sondern auch moralisch identifiziert. Was diese verschiedenen Arten der Mimesis verbindet, ist nicht das Moment der Nachahmung, sondern das der emotionalen *Identifikation*. Havelock zufolge wird dieser Sprachgebrauch verständlich, wenn die Mimesis als Mnemotechnik einer oralen Kultur aufgefaßt wird. Die Epen und Tragödien werden als Traditionsgut dieser Kultur nicht einfach „auswendig“ gelernt, sondern durch Identifizierung mit den dargestellten Personen und Naturgewalten verinnerlicht. Havelocks Analyse deckt sich mit den Ergebnissen der Homer-Studien von Milman Parry<sup>8</sup> und Albert Lord<sup>9</sup>, die die Eigentümlichkeiten des homerischen Stils auf die Besonderheiten der Mnemotechniken einer schriftlosen Gesellschaft zurückgeführt haben. Nach ihrer Vorstellung, die sie an einem Vergleich mit den Improvisationstechniken jugoslawischer Epenerzähler (sog. „Guslaren“) entwickelt haben, wurden in der mündlichen Überlieferung nicht wörtliche Textkorpora weitergegeben; vielmehr wurde die Handlung alter Sagen mit Hilfe eingespielter Formeln und Klischees in jedem Vortrag neu zu einem Epos zusammengesetzt.

Platon kritisiert an der mimetischen Mnemotechnik vor allem, daß sie eine kritische Distanz zum überlieferten Inhalt unmöglich macht. Das Gefährlich-

7 Τὸ γε ὁμοιοῦν ἑαυτὸν ἄλλῳ ἢ κατὰ φωνὴν ἢ κατὰ σχῆμα, *Politeia* 393c.

8 Vgl. Milman Parry: *L'épithète traditionnelle dans Homère. Essai sur un problème de style homérique*, Paris 1928.

9 Vgl. Albert B. Lord (1965): *Der Sänger erzählt. Wie ein Epos entsteht*, München 1965.

ste an der Mimesis ist für Platon, daß sich sogar „die besten von uns beim Hören Homers oder eines anderen Tragödiendichters“ von der Mimesis mitreißen lassen und unreflektiert an den Leiden und Nöten der Heroen mitleiden (*Politeia* 605d). Notwendig wäre es, statt sich vom dargestellten Leid erschüttern zu lassen und in Trübsal zu versinken, einen kühlen Kopf zu bewahren und sich unberührt daran zu machen, Krankheit und Elend zu beseitigen und so „durch die Heilkunst die Klagelieder zum Schweigen zu bringen“<sup>10</sup>.

Havelock geht davon aus, daß diese Kritik Platons an der Mimesis als mündlicher Überlieferungsform nur vor dem Hintergrund einer sich entwickelnden Schriftkultur möglich war. Platon kritisiert an der Mimesis alles, was den mündlichen Vortrag ausmacht: seine Rhythmik, seine unmittelbare körperliche Wirkung, die Identifikation mit dem Erzählten usw., und setzt dagegen eine Vorstellung von Sprache, in der einzelne Wörter isoliert und als sprachliche Repräsentanten abstrakter Wesenheiten aufgefaßt werden. Havelock sieht darin eine literale Einstellung, auch wenn Platon sie mit der mündlichen Technik des dialektischen Dialogs verbindet.<sup>11</sup> Aber die objektivierende Distanz zur Sprache, die die platonische Dialektik voraussetzt, wird erst durch die Vergegenständlichung der Kommunikation in der Schrift möglich.

### *Die Verschriftlichung der Mimesis bei Aristoteles*

Havelocks Interpretation der platonischen Mimesiskritik läßt es interessant erscheinen, auch die Rehabilitierung der Mimesis in der aristotelischen Poetik aus der Perspektive des Verhältnisses von mündlicher und Schriftkultur neu zu lesen. Schon die Tatsache, daß Aristoteles mit Inszenierung (*δραμα*) und Melodik (*μελοποιία*) genau die Aspekte der Mimesis außer acht läßt (vgl. *Poetik* 1450b), die ihren mündlichen Charakter ausmachen, deutet an, daß Aristoteles die Mimesis bereits als Teil einer entwickelten Schriftkultur versteht. Noch deutlicher wird dies an der Begründung, die Aristoteles für die Vernachlässigung der Inszenierung am Ende des uns erhaltenen Teils der Poetik gibt: „Denn schon die bloße Lektüre kann ja zeigen, von welcher

10 Ἰατρικῇ θρηνησδίων ἀφανίζοντα, *Politeia* 604d.

11 In der Tat zeigen die Ausführungen im *Phaidros* und im *Siebten Brief*, daß Platon der Schrift eher kritisch gegenüberstand. Vgl. Dorothea Frede: *Mündlichkeit und Schriftlichkeit: Von Platon zu Plotin*, in: Sellin / Vouga (Hg.), *Logos* 33–54, bes. 35–48.

Beschaffenheit sie [= die Tragödie] ist.<sup>12</sup> Aristoteles setzt also bereits die private Lektüre der Tragödien und Epen voraus. Seine Analyse der tragischen Mimesis ist von der distanzierten Haltung des Lesers geprägt, der die unmittelbare Wirkung auf die Zuschauer bzw. Zuhörer nur als zusätzliches Element in seine Analyse einfließen läßt.

Schon die Themenangabe der *Poetik* (1447a) zeigt, daß es Aristoteles nicht um die Auseinandersetzung mit der „musischen Erziehung“<sup>13</sup> als Form der Bewahrung kulturellen Wissens geht, sondern um eine Art Literaturkritik, die zwischen guter und schlechter Dichtung unterscheidet. Im Laufe der Analyse revidiert er nach und nach die zentralen Punkte, an denen Platons Mimesiskritik ansetzte. So bezieht die Mimesis sich nach Aristoteles nicht auf Menschen, sondern auf „Praxis“<sup>14</sup>. Sie läßt sich deshalb nicht mehr als unreflektierte Identifikation begreifen, sondern stellt das intuitive und dennoch regelgeleitete Hervorbringen einer „Handlungsstruktur“<sup>15</sup> dar, die am schriftlichen Text im Einzelnen analysiert werden kann. In der Katharsislehre deutet Aristoteles schließlich auch die emotionale Wirkung der Mimesis um: Das Hervorrufen von Mitleid und Furcht durch die Mimesis bewirkt keine Vertiefung dieser Gemütszustände, sondern eine Reinigung (κάθαρσις, 1449b). Auch hier scheint das fiktive Durchspielen der Probleme des praktischen Lebens mit einer spielerischen Distanzierung verbunden zu sein. In diesem Sinn gehen in der Katharsis die beiden bei Platon entgegengesetzten Prinzipien der Identifikation und der distanzierten Reflexion eine eigentümliche Verbindung ein.

Entscheidend aber ist an der aristotelischen Rehabilitierung, daß Aristoteles die Mimesis als Erkenntnisform mit eigenem Gegenstandsbereich beschreibt. Widersprüchlichkeit und Mehrdeutigkeit – zwei Aspekte mündlicher Rede, die gegenüber der Klarheit und Konsistenz literarischer Begriffe besonders suspekt erscheinen<sup>16</sup> – haben darin ihren Grund, daß sie dem Gegen-

12 Διὰ γὰρ τοῦ ἀναγινῶσκειν φανερά ὅποια τίς ἐστίν, *Poetik* 1462a (Dt. Übers. nach Manfred Fuhrmann: Aristoteles (1982): *Poetik*. Griechisch/Deutsch, Stuttgart 1982).

13 Ἡ μουσική scil. παιδεία, vgl. Platon, *Politeia* 376e.

14 Πράξεως ἐστὶ μίμησις, 1450a. Im weiteren Verlauf der Argumentation grenzt sich Aristoteles explizit von der Vorstellung ab, die Mimesis beziehe sich auf die Charaktere.

15 Σύστασις πραγμάτων, *Poetik* 1450a.

16 Vgl. Havelock, *Muse* 32, zur Verwendung mehrdeutiger Symbole für ‚Gerechtigkeit‘ in den Tragödien des Aischylos.



stand der Dichtkunst entsprechen. Denn die erzählende Dichtung hat als *μίμησις πράξεως* menschliche Praxis zum Gegenstand – einen Bereich, der sich nach Aristoteles eben dadurch auszeichnet, daß er immer mehrdeutig ist, weil sich in der Situation des Handelnden alles „auch anders verhalten kann“<sup>17</sup>. Wegen dieser Eigenschaft sind in bezug auf die Praxis keine logisch einwandfreien, „notwendigen“ Schlüsse möglich, sondern nur wahrscheinliche. Die Kategorie des „Wahrscheinlichen“ (*τὸ εἰκός*) ist jedoch genauso widersprüchlich wie die Praxis selbst, denn „wahrscheinlich geschieht vieles auch gegen die Wahrscheinlichkeit“ (*Poetik* 1456a). Indem die Erzählkunst die Handlung nach den Regeln der Wahrscheinlichkeit aufbaut, löst sie die Widersprüche des praktischen Lebens zwar nicht auf, aber sie bringt sie auf den Punkt. Die tragische Handlung z.B. bearbeitet den Widerspruch, daß ein im Grunde gerechter Mensch trotz seiner Gerechtigkeit ins Unglück stürzt. Die Tragödie erzielt ihre Wirkung daraus, daß sie diesen Widerspruch auf die Spitze treibt und zugleich durch den einen entscheidenden Fehler des Helden (*δι’ ἀμαρτίαν*, *Poetik* 1453a) plausibel macht. Eine Handlung dagegen, bei der ein Gerechter ohne einen Fehler Unglück erleidet, bräche ein Tabu, weil sie den „Glauben an eine sinnvolle Weltordnung“<sup>18</sup> zerstörte.

### *Frühjüdische Schriftkultur und die Notwendigkeit der Interpretation*

In neutestamentlicher Zeit hat sich das Verhältnis von oraler und literaler Kultur grundlegend geändert. Die neutestamentlichen Autoren blicken auf eine Jahrhunderte alte Schriftkultur zurück, die auch die (nach wie vor bedeutende) Kultur mündlicher Überlieferung nicht unberührt gelassen hat. Abschreckend oder faszinierend ist an der Schrift nun weniger die neue Möglichkeit der Objektivierung sprachlicher Kommunikation und kulturellen Wissens, sondern eine andere Eigenschaft der Schrift, die man als *Dekontextualisierung* bezeichnen kann. Als Form der Objektivierung löst die Schrift sprachliche Äußerungen schon von ihrem Wesen her aus dem Kontext heraus, in dem sie in der Situation unmittelbarer Kommunikation gestanden hätten. Durch die kulturell vorgegebenen Verwendungsweisen der verschiedenen Schriftgattungen wird aber dennoch ein pragmatischer Kontext geschaffen, durch den sich der Sinn eines schriftlichen Textes erschließen läßt.

17 Πρακτὸν δὲ ἐστὶ τὸ ἐνδεχόμενον καὶ ἄλλως ἔχειν, *De anima* 433a.

18 Manfred Fuhrmann in: Aristoteles, *Poetik* 117.

Die Loslösung vom Kontext unmittelbarer Kommunikation wird daher erst dann zum Problem, wenn auch dieser gemeinsame kulturelle Horizont verloren geht.

Im Frühjudentum wird der Prozeß der Dekontextualisierung nun schon allein deshalb zum Problem, weil die Entstehung der Schriften, auf die es sich bezieht, in eine Zeit zurückreicht, die sich von der eigenen Zeit grundlegend unterscheidet (z.B. in bezug auf die politische Eigenständigkeit des jüdischen Volkes zur Königszeit). Bis ins 3. Jh. v. Chr. hat man sich im Wesentlichen damit beholfen, daß man die heiligen Schriften um- und fortgeschrieben hat. Erst in der kulturellen Konfrontation mit dem Hellenismus erweist sich diese Form der Aktualisierung als unzureichend. Denn einerseits wird es durch die kulturelle Herausforderung attraktiv, die eigene Tradition möglichst unverfälscht zu bewahren. Andererseits wird die kulturelle Distanz, die sich schon aus dem Alter der Schriften ergibt, in der Konfrontation mit einer anderen, scheinbar überlegenen Kultur umso spürbarer.

Seit dem 2. Jh. v.Chr. entstehen im Judentum daher Interpretationsverfahren, die sich darum bemühen, den Sinn der Schriften für die eigene Zeit zu aktualisieren, d.h. die Texte zu *rekontextualisieren*.<sup>19</sup> Gemeinsam ist diesen Interpretationsverfahren, daß sie jeweils über ein hermeneutisches Prinzip verfügen, daß die Übertragung der Texte in einen Kontext, der mit ihnen niemals intendiert war, rechtfertigen. Gerhard Sellin spricht deshalb von einer „dreistelligen Hermeneutik“, bei der „neben den Buchstaben der Schrift (1) und den Rezipienten (2) eine dritte Größe“<sup>20</sup> tritt, die den Sinn der Schrift für die Gegenwart aktualisiert und über die Richtigkeit der Interpretation entscheidet.<sup>21</sup>

Am stärksten durch die Konfrontation mit dem Hellenismus geprägt ist das *griechisch-sprechende Judentum* in der Diaspora. Hier steht vor allem das Bedürfnis im Vordergrund, die biblischen Texte einem philosophisch ,aufge-

---

19 Vgl. Günter Stemberger: *Hermeneutik der Jüdischen Bibel*, in: Christoph Dohmen / Günter Stemberger: *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments*, Stuttgart – Berlin – Köln 1996, 23–132, hier 24–74.

20 Zitate bei Gerhard Sellin: *Das lebendige Wort und der tote Buchstabe. Aspekte von Mündlichkeit und Schriftlichkeit in christlicher und jüdischer Theologie*, in: Sellin / Vouga, Logos 11–31, hier 12.

21 Die „dritte Größe“ entspricht dem „Interpretamen“ in der Zeichendefinition von Charles Sanders Peirce (vgl. Umberto Eco: *Trattato di semiotica generale*, Milano 1984, 101–107).

klärten<sup>22</sup> Bewußtsein verständlich zu machen. Dabei kommt der jüdischen Bibelexegese entgegen, daß die griechische Welt mit Homer als dem eigenen klassischen Text ähnliche Probleme hatte. Philo von Alexandrien und andere jüdische Gelehrte können daher die an der Homer-Exegese entwickelte *allegorische Auslegung* übernehmen und für die biblischen Texte weiterentwickeln.<sup>23</sup> Dabei handelt es sich um ein systematisches Verfahren, bei dem die konkreten, zeitbezogenen Darstellungen der biblischen Texte mit Hilfe der „Weisheit“, des „Geistes“ oder des „Logos“ als Zeichen für eine allgemeine, zeitlose Wahrheit gelesen werden.<sup>24</sup> So systematisch dieses Verfahren auch ist, geht Philo jedoch davon aus, daß die Fähigkeit zur richtigen Auslegung letztlich göttlicher Eingebung zu verdanken ist.<sup>24</sup>

Aber auch bei solchen jüdischen Gruppen, die sich bewußt von der hellenistischen Umwelt abgrenzen, wird die Notwendigkeit der Interpretation wahrgenommen. In der *pharisäischen Bewegung* entspringt sie dem Erfordernis, die Lebensweisungen der Tora auf die veränderten Verhältnisse in einer durch den Einfluß fremder Kulturen geprägten Umwelt anzuwenden. Als hermeneutisches Prinzip entwickeln die Pharisäer die Vorstellung einer *mündlichen Tradition*, die gleich ursprünglich ist zur schriftlichen Tora. Die Möglichkeit die Gesetze der Tora um neue Bestimmungen zu ergänzen, um sie an immer neue Situationen anzupassen, wird dadurch gerechtfertigt, daß der mündlichen Praxis der Auslegung und Rekontextualisierung eine ähnliche Kontinuität zugeschrieben wird wie dem schriftlichen Text. Auch die im persönlichen Umgang mit dem Lehrer weitergegebene Kunst der Interpretation geht deshalb direkt auf Mose zurück. In diesem Sinne ist auch hier die Fähigkeit zur Interpretation eine Gabe göttlicher Inspiration; nur ist sie über die konkrete Abfolge von Lehrer-Schüler-Verhältnissen zugleich gesellschaftlich vermittelt und abgesichert.

Eine ganz andere Form der Schriftauslegung findet sich in den Handschriftenfunden aus *Qumran*. Neben einer Vielzahl von Texten, die bewußt die Tradition der hebräischen Bibel fortschreiben und sich auch sprachlich eng am Vorbild von Tora, Propheten und Psalmen orientieren (ähnlich dem Klassizismus in der griechischen Welt), findet sich auch ein Schrifttyp, der formal dem späteren Kommentare sehr nahe kommt. In den Pescharim

---

22 Vgl. Stemberger, *Hermeneutik* 63–74.

23 Vgl. Sellin, *Wort* 12.

24 Vgl. Stemberger, *Hermeneutik* 68.

werden einzelne Abschnitte eines fortlaufenden Schrifttextes (bzw. unter thematischen Gesichtspunkten ausgewählte Verse aus verschiedenen Texten) durch einen Kommentar ausgelegt, der mit der Floskel פִּשְׁרוֹ – *pischo* („seine Auslegung“) beginnt.<sup>25</sup> Das hermeneutische Prinzip dieser Auslegungen besteht darin, daß die biblischen Texte als Hinweise auf die Endzeit verstanden werden und die eigene Zeit mit eben dieser Endzeit identifiziert wird. Der zeitliche Abstand der Interpreten ist deshalb kein Manko, sondern sogar ein Vorteil: Jetzt erst läßt sich der wahre Sinn der Texte verstehen. Auch dieses *apokalyptische* Auslegungsprinzip, das seinen Ursprung im Danielbuch hat, geht davon aus, daß die für eine solche Auslegung notwendige Weisheit eine Gabe Gottes ist, die nur wenigen Auserwählten zugute kommt.

Bei allen Unterschieden verbindet diese verschiedenen Formen der Auslegung neben der logischen Notwendigkeit eines hermeneutischen Prinzips also auch die Überzeugung, daß die richtige Auslegung das Ergebnis göttlicher Inspiration ist. Aus diesem Grund erhält die Interpretation – ähnlich wie in der Paulusrede von Apg 26 – die gleiche Würde wie die göttlich inspirierte Schrift selbst. Ob sie nun auf eine ununterbrochene Traditionskette zurückgeführt wird oder auf ein offenbartes Geheimwissen, in beiden Fällen sprechen in der Auslegung Mose und die Propheten selbst.

### *Apokalyptische Schriften und der Mythos vom verloren gegangenen Wissen*

Neben dem Bemühen um die Interpretation der heiligen Schriften gibt es jedoch auch einen quasi entgegengesetzten Prozeß, der die Dekontextualisierung zum Kompositionsprinzip neuer Texte macht. Schon die Gründungslegende des biblischen Kanons arbeitet mit diesem Motiv.<sup>26</sup> Dem Bericht in 2 Kön 22,3–20 zufolge wurde in der Regierungszeit Josias bei Renovierungsarbeiten am Tempel ein anscheinend völlig in Vergessenheit geratenes „Buch der Tora“ gefunden. Als dem König dieses wiedergefundene Buch vorgelesen wird, zerreißt er aus Trauer und Entsetzen seine Kleider. Denn die in diesem Buch aufgezeichneten Vorschriften und Weisungen stehen in krassem Gegensatz zur tatsächlichen religiösen und politischen Praxis des Landes. Josia beschließt daraufhin, dieses Buch, das von der späteren Tradition mit

25 Vgl. Stemberger, *Hermeneutik* 47–50.

26 Vgl. Assmann, *Gedächtnis* 215–222.

dem Deuteronomium identifiziert worden ist, zur Grundlage einer umfassenden Kulturreform zu machen.

Offensichtlich handelt es sich um einen exemplarischen Fall von Dekontextualisierung: Ein Buch, das seinen ursprünglichen Kontext überlebt hat, taucht plötzlich in einem anderen Kontext wieder auf. Nur wird nicht der wiedergefundene Text als veraltet und unverständlich empfunden; vielmehr erscheint die aktuelle Wirklichkeit in einem neuen Licht und läßt sich einer radikalen, vorher kaum möglich gewesenen Kritik unterziehen. Nun geht die Forschung jedoch heute davon aus, daß das unter Josia ‚wiedergefundene‘ Gesetzesbuch in Wirklichkeit keine alte, in Vergessenheit geratene Schrift war, sondern erst in Josias Zeit verfaßt wurde. Die Geschichte vom zufälligen Wiederauffinden des Buches ist also eine gezielt erfundene Promotion-Story, die dem Buch durch sein angeblich hohes Alter eine höhere Würde verleihen soll. Diese Legende macht sich jedoch einen Effekt der schriftlichen Dekontextualisierung zunutze, der ein Spiegelbild zur Notwendigkeit der Interpretation darstellt: Durch diesen veränderten Kontext wirkt nicht nur der Text fremd; umgekehrt kann in der Lektüre des Textes auch die aktuelle Wirklichkeit verfremdet werden. Dekontextualisierte Texte können so dazu dienen, den scheinbar stabilen Common Sense einer Gesellschaft aufzubrechen, Selbstverständlichkeiten in Frage zu stellen und Möglichkeiten des Anders-Seins, Anders-Denkens, Anders-Lebens aufzuzeigen.

Und selbst, wenn die Infragestellung des Common Sense faktisch nicht aus der Konfrontation mit einer vergessenen Wahrheit hervorgeht, ist die Verschriftlichung ein wichtiges Hilfsmittel, um den Dissens mit verbreiteten Selbstverständlichkeiten durchzuhalten. François Vouga begründet das damit, daß mündliche Kommunikation immer auf einen Konsens angewiesen ist. Mündliche Tradition unterliegt daher der sozialen Kontrolle.<sup>27</sup> Das schließt natürlich nicht aus, daß es neben der ‚offiziellen‘ mündlichen Überlieferung nicht immer auch eine mündliche Subkultur, eine Tradition der Unterdrückten gegeben hat. Aber auch eine solche oppositionelle Subkultur bleibt eine kollektive Erscheinung, in der ein Dissens von Einzelpersonen nicht vorgesehen ist und die zudem in Krisenzeiten, in denen sich soziale und kulturelle Differenzen verschieben, in Gefahr gerät sich aufzulösen. Unter diesen Bedingungen wird die schriftliche Fixierung zur Möglichkeit das oppositionelle Wissen in der Konfrontation der Kulturen zu bewahren.

---

27 Vgl. Vouga, *Tradition* 198–200.

In der apokalyptischen Literatur wird dieser Aspekt schriftlicher Dekontextualisierung in unzähligen Varianten vorangetrieben. Schon die pseudepigraphische Zuschreibung der meisten apokalyptischen Schriften an mythische Figuren (wie Adam oder Henoch) bzw. an große Persönlichkeiten der jüdischen Geschichte (wie Esra oder die 12 Patriarchen) setzt die Fiktion eines verloren gegangenen, verborgenen Wissens voraus, das nur über die schriftliche Fixierung in die aktuelle Krisenzeit hinübergerettet werden konnte. Darüber hinaus spielen in den apokalyptischen Visionen himmlische Bücher eine erstaunlich große Rolle. Schon der Prophet Ezechiel empfängt seine Sendung nicht mehr allein in Form einer hörbaren Gottesrede, sondern auch als Schriftrolle, die er essen soll: „Ich aß sie, und sie wurde in meinem Mund süß wie Honig.“ (Ez 3,3; vgl. Jer 15,16; Offb 10,9) Am Beispiel des „Buches mit sieben Siegeln“ aus der Offenbarung des Johannes (Offb 5,1–14) wird zudem deutlich, wie sehr auch diese extreme Form der Dekontextualisierung auf Interpretation angewiesen bleibt. Allerdings kommt es nicht darauf an, die fremde Welt des Textes mit der eigenen Wirklichkeit in Einklang zu bringen, sondern auf der Basis eines höheren Wissens die Wirklichkeit als verkehrte Welt aufzuweisen.

### *Buchstabe und Geist bei Paulus*

Paulus vertritt eine apokalyptische Position, bei der das Element der Schriftlichkeit entfällt. Das apokalyptische Gegenwissen ist für ihn nur unmittelbar durch die Einwirkung des Heiligen Geistes zugänglich. Das führt dazu, daß er der mündlichen Überlieferung wie dem schriftlichem Buchstaben gleich skeptisch gegenübersteht. Da er jedoch als Verkünder eines Evangeliums selbst auf Kommunikation und Mitteilung von Wissen angewiesen bleibt, ist die Ablehnung von Überlieferung und Buchstaben nicht so absolut zu verstehen, wie sie an manchen Stellen erscheint. Vielmehr entwickelt Paulus eine eigene Vorstellung mündlicher Verkündigung und eine eigene Konzeption des schriftlichen Mediums des Briefes.

Im ersten Kapitel des Galaterbriefes eröffnet Paulus eine radikale Kritik am Konzept der mündlichen Überlieferung, wie es in der pharisäischen Tradition – der Paulus selbst entstammt – entwickelt worden ist. In mehreren Wendungen wertet er die mündliche Tradition (παράδοσις) als Menschenwerk gegenüber dem göttlich offenbarten apokalyptischen Wissen ab. Paulus spricht der

mündlichen Überlieferung damit den Anspruch ab, auf göttliche Inspiration zurückzugehen. Im Gegensatz zu Markus, der in Mk 7,5–13 die mündliche Überlieferung gegen die schriftliche Tora ausspielt, stellt Paulus im Galatbrief nur seine persönliche Offenbarung (ἀποκάλυψις) dagegen.

In 2 Kor 3 kritisiert er in ähnlich scharfer Weise den Buchstaben der Schrift: „Denn der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig.“ (2 Kor 3,6; vgl. Röm 2,29 und 7,6) Dieser Satz, der sich leicht als Angriff auf die schriftliche Tora mißverstehen läßt, wird jedoch selbst aus einer Reflexion über die Schrift entwickelt. Paulus greift das Motiv des „Neuen Bundes“ aus Jer 31,31–34 auf, wobei es ihm besonders auf den Aspekt der Verinnerlichung des Gesetzes ankommt: „Ich lege mein Gesetz in sie hinein und schreibe es auf ihr Herz“ (Jer 31,33). Paulus verbindet dieses Bild in 2 Kor 3,3 mit einem ähnlichen Bild aus Ez 11,19 und 36,26: „Ich nehme das Herz von Stein aus eurer Brust und gebe euch ein Herz von Fleisch.“

Paulus zeigt hier den negativen Aspekt schriftlicher Objektivierung auf: Der in der Schrift objektivierte Text bleibt eine Ansammlung toter Buchstaben, solange er nicht durch die Lektüre zu neuem Leben erweckt wird. Paulus vertritt in diesem Sinne eine radikal rezeptionsästhetische Sicht von Texten. Die auf Papier oder Stein geschriebenen Buchstaben sind an sich bedeutungslos, sie erlangen erst in der Lektüre neue Bedeutung. Entscheidend dabei ist, daß es Paulus nicht auf den propositionalen Gehalt des Textes ankommt – das, was der Text aussagt –, sondern auf den in der jeweils aktuellen Situation gemeinten Sinn. Die Verständigung ist erst dann gelungen, wenn die Lesenden die Gebote nicht nur kennen, sondern sie auch erfüllen. Aber dazu brauchen die Lesenden in der Tat den Geist Gottes. Paulus greift hier also auf seine Art das frühjüdische Problem der Rekontextualisierung auf und spitzt es in der Form zu, daß für ihn jeder Text dekontextualisiert ist, sobald der lebendige Sinn in tote Buchstaben gefaßt wird. Der in der Schrift objektivierte „tote“ Sinn muß durch die kreative „geisterfüllte“ Lektüre wieder lebendig gemacht werden.

Auf dem Hintergrund dieser Vorstellung läßt sich nun aber auch die Ablehnung der mündlichen Überlieferung besser verstehen. Denn der Jeremia-text fährt mit dem Satz fort: „Keiner wird mehr den anderen belehren...“ (Jer 31,34) Wenn das richtige Verstehen erst in der Befolgung der Gebote zu seinem Ziel kommt, dann muß das Verstehen auch in der mündlichen Kommunikation geisterfüllt sein. Aber in diesem Fall kann die mündliche Überlieferung nicht das hermeneutische Prinzip für die richtige Auslegung der

Schrift sein. Besonders trifft das aber auf die Mnemotechniken zu, derer sich die sekundäre Mündlichkeit der pharisäischen Tradition bedient: Das Auswendig-Lernen der Schriften und die Ritualisierung des Alltags, die zugleich Inhalt und Form der mündlichen Halacha ist, bleiben dem Sinn gegenüber genauso äußerlich wie die Buchstaben der Schrift.

Seine eigene Praxis als Apostel baut Paulus konsequent auf sein ‚rezeptionsästhetisches‘ Modell des Verstehens auf. Die mündliche Verkündigung des Evangeliums führt nur dann zum Erfolg, wenn nicht nur der Verkündiger vom Geist erfüllt ist, sondern auch diejenigen, denen das Evangelium verkündet wird. In seinen Briefen dagegen nutzt er bewußt den distanzierenden Charakter der Schriftlichkeit, um Probleme zu lösen und Differenzen zu beseitigen.<sup>28</sup>

### *Die Entmythologisierung der Apokalyptik im Markusevangelium*

Richten sich die Vorbehalte des Paulus gegen jede Form menschlicher Vermittlung apokalyptischen Wissens, so wendet sich Markus gegen die scheinbare Unmittelbarkeit religiöser Erfahrung. Um diese Kritik nicht nur inhaltlich deutlich zu machen, sondern auch pragmatisch wirksam werden zu lassen, setzt er in seiner Erzählung den distanzierenden Charakter der Schrift konsequent ein.

Obgleich das Markusevangelium auf den ersten Blick wenig von seiner Schriftlichkeit verrät, stellt die Abfassung des Evangeliums für Werner H. Kelber einen radikalen Bruch mit der mündlichen Überlieferung dar, bei dem „sämtliche Grundformen und grundsätzliche Aussagen [...] einer Metamorphose unterzogen“<sup>29</sup> werden. Eine Schlüsselrolle im Prozeß der Verschriftlichung des Evangeliums kommt dem Markusevangelium nicht nur deshalb zu, weil es wahrscheinlich das erste schriftlich abgefaßte Evangelium ist, sondern auch deshalb, weil es sich inhaltlich wie formal deutlich von der mündlichen Jesusüberlieferung abgrenzt. Inhaltlich erfolgt diese Abgrenzung durch eine scharfe Kritik an den Trägern der mündlichen Überlieferung, die

28 Diesen bewußten Umgang mit der Schriftlichkeit des Briefes hat Bärbel Bosenius anhand der Reisenotizen und Selbstdarstellungen im 2. Korintherbrief aufgezeigt. Vgl. B. Bosenius: *Die Abwesenheit des Apostels als theologisches Programm. Der zweite Korintherbrief als Beispiel für die Brieflichkeit der paulinischen Theologie* (TANZ 11), Tübingen – Basel 1994, bes. 22–43.

29 Kelber, *Markus* 40.



im Markusevangelium durch das Thema des Jüngerunverständnisses gestaltet ist.<sup>30</sup> Formal äußert sie sich in der konsequent „parabolischen“ Struktur der Erzählung,<sup>31</sup> die dem unmittelbaren (Ein-)Verständnis Grenzen setzt und so den distanzierenden Charakter der Schrift nutzt, um eine kritische Auseinandersetzung mit der eigenen Wirklichkeit und dem eigenen Vorverständnis zu provozieren.

Mit dem Begriff der „parabolic dramatization“<sup>32</sup> spielt Kelber auf die sogenannte „Parabeltheorie“ an, die Markus im 4. Kapitel entwickelt. Dort interpretiert der Evangelist die Gleichnisse Jesu nicht als didaktische Hilfsmittel, die ansonsten Unsagbares sagbar machen, sondern als Rätselbilder, an deren Verständnis oder Nicht-Verständnis die eschatologische Trennung zwischen Insidern und Outsidern vollzogen wird: „Euch ist das Geheimnis der Gottesherrschaft gegeben, denen draußen aber geschieht alles in Rätseln (ἐν παραβολαῖς), damit sie sehen und doch nicht erkennen, damit sie hören und doch nicht verstehen...“ (Mk 4,11). Mit diesen Worten werden die Jünger Jesu als apokalyptische Wissensträger installiert – um dann im weiteren Verlauf der Erzählung Schritt für Schritt demontiert zu werden.<sup>33</sup> Schon in 6,52 hat das Verstockungsgericht, das Jesus in 4,12 „denen draußen“ angedroht hatte, eben diejenigen getroffen, die davon ausgeschlossen sein mußten.

Psychologische und soziologische Erkenntniskritik hat gezeigt, daß die Unmittelbarkeit der religiösen Erfahrung kein Garant für Authentizität ist. Erwartungshaltungen, sozial vermittelte Klischees und Plausibilitätsvorstellungen wirken in der unmittelbaren Wahrnehmung noch schärfer, weil eben unvermittelter. Im Fluß der mündlichen Tradition werden sie genauso klischeehaft weitergegeben. Erst die schriftliche Objektivierung ermöglicht die Reflexion auf diese Erwartungshaltungen. Durch das Spiel mit den Erwartungen derjenigen, die sein Evangelium lesen oder hören, macht sich Markus diese Eigenschaft der Schrift zunutze. Wie im Fall des esoterischen Geheimwissens der Jünger baut Markus auch sonst Erwartungen auf, die dann wieder enttäuscht werden. Auf diese Weise provoziert er die Lesenden zur Revision

---

30 Vgl. Kelber, *Gospel* 98.

31 Vgl. Kelber: *Gospel* 117–131.

32 Kelber: *Gospel* 125.

33 Vgl. dazu den Beitrag von Anne Sand in diesem Band.

ihrer Erwartungen und setzt damit auch formal seine Kritik an der Unmittelbarkeit des Verstehens um.

Die Schlußnotiz zur Gleichnisrede in Mk 4, 33–34 läßt allerdings noch eine andere Interpretation der Sonderstellung der Jünger zu: Ihnen ist das „Geheimnis der Gottesherrschaft“ nicht einfach geschenkt, sondern es wird ihnen in Form einer Sonderbelehrung didaktisch näher gebracht. Ab 8,27 bekommen diese Jüngerunterweisungen ein zentrales Thema: die Nachfolge Jesu im Leiden. Nun wird nicht mehr in Gleichnissen geredet, sondern „in aller Offenheit“ (καὶ παρησιᾶ τὸν λόγον ἐλάλει, Mk 8,32). Besonders ausführlich erfolgt diese Belehrung über die Leidensnachfolge in der Endzeitrede in Mk 13, die (im viertletzten Kapitel des Evangeliums) das Gegengewicht zur Gleichnisrede in Mk 4 bildet. An dieser Rede wird zugleich deutlich, wie Markus die apokalyptische Dekontextualisierung zugleich aufgreift und revidiert. Wie schon in den apokalyptischen Bildern des Danielbuches, auf das Markus in 13,14 explizit anspielt, wird die Gegenwart in dieser Rede als vergangene Zukunft dargestellt. Die gegenwärtige Krise wird dadurch jedoch nicht als Zeichen der Endzeit gedeutet (vgl. Mk 13,7), denn: „Jenen Tag aber oder jene Stunde weiß keiner.“ (Mk 13,32) Markus deutet sie vielmehr dadurch, daß er sie mit der Leidensgeschichte Jesu parallelisiert.<sup>34</sup> Indem er die Erfahrungen des Jüdischen Krieges durch die aktualisierte Nacherzählung von Leiden und Tod Jesu aufarbeitet, gewinnt er zugleich einen neuen Blick auf die Passion Jesu, der durch einen unreflektierten Glauben an die Auferstehung verdeckt worden war: Jesus ist nach irdischen Maßstäben gescheitert und einen schmachvollen, keineswegs heroischen Tod gestorben. In einer Erzählung voller Doppelbödigkeiten und Widersprüche stellt er Jesus als einen Gerechten dar, der den Tod erleidet. Doch – anders als in dem von Aristoteles analysierten tragischen „Mythos“ – deckt die Logik der Handlung nicht den Fehler (die ἀμαρτία) des Helden auf, sondern die Verkehrtheit der Welt.

---

34 Vgl. Robert Henry Lightfoot: *The Gospel Message of St. Mark*, Oxford 1950, 48–59.