



Dr. Martin Pöttner – www.martinpoettner.de

Liebe Leserinnen und Leser,

das vorliegende Buch wurde mit *Adobe Acrobat 4.0.5* aus *Word 97*-Dateien in Adobe Acrobat-Dateien konvertiert (*.pdf [*Portable Document File*]). Zum Zweck der Anzeige am Bildschirm und des Ausdrucks am Drucker sind die fremdsprachigen nichtlateinischen *Bible Works*-Zeichensätze bzw. die verwendeten Zeichen in die *.pdf-Dateien eingebettet worden. Sollten dennoch Kompatibilitätsprobleme auftreten, wenden Sie sich zunächst an Ihnen bekannte Benutzer/innen des heute weit verbreiteten Programms *Bible Works*. Zur Beratung stehe ich Ihnen selbstverständlich auch selbst gerne zur Verfügung: martinpoettner@onlinehome.de.

Falls Sie den Acrobat Reader 3.0 bis 5.0 noch nicht auf Ihrem System installiert haben sollten, laden Sie ihn sich kostenfrei umgehend von www.adobe.com. Niedrigere Versionen des Acrobat Readers erbringen für den vorliegenden Text schlechtere Ergebnisse.

Ich wünsche Ihnen mit diesem eBook viel Freude. Sie können es abspeichern, (komfortabel) durchsuchen, versenden, natürlich drucken. Der Text ist durch detailliertes Inhaltsverzeichnis, Querverweise und 10 Skizzen erschlossen. Ihrer Fantasie sind allein rechtlich bewehrte technische Grenzen gesetzt: Verändern des Textes ist verboten!

Auf Ihre Reaktion bin ich gespannt! Senden Sie mir gelegentlich Kommentare zu Form und Inhalt der Arbeit!

Mit freundlichen Grüßen

A handwritten signature in black ink that reads "Martin Pöttner". The signature is written in a cursive, slightly slanted style.

(Martin Pöttner)

Heidelberg, im Juli 2002

Martin Pöttner

**Die Zeit der zerbrechlichen
Evangeliumskommunikation**

Semiotische Studien zur markinischen Erzählung

Leicht überarbeitete Habilitationsschrift zur Erlangung der *Venia Legendi*
im Fachgebiet „Neutestamentliche Theologie“
an der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg

„Und was ist Religion? Sie ist eine Art Gefühlsregung in jedem einzelnen Menschen, oder auch: eine verborgene Wahrnehmung – eine tiefe Erkenntnis von etwas im uns umgebenden All; und wenn wir versuchen, diesem Gefühl Ausdruck zu geben, so wird es sich in mehr oder weniger extravagante Formen kleiden und als mehr oder wenig zufällig erscheinen, immer aber wird es sich zu einem Ersten und Letzten, dem A und Ω , bekennen und in derselben Weise auf jenes Absolute bezogen sein, dem das individuelle Selbst eines Menschen als relatives Sein gegenübersteht. Doch Religion ist in ihrer Totalität nicht auf das einzelne Individuum beschränkt. Wie jede Gestalt von Realität ist sie wesentlich eine soziale und öffentliche Angelegenheit. Sie besteht in der Idee einer umfassenden Kirche, in der sich alle ihre Glieder zu einer organischen, systematischen Wahrnehmung der Ehre des Höchsten verbinden – einer Idee, die von Generation zu Generation wächst und einen Vorrang in den Entscheidungen über unser Verhalten, das private wie das öffentliche, beansprucht“.

Charles Sanders Peirce (1995, 208f)

„Der Widerspruch, welchen die menschliche Geschichte darstellt, bildet die Energie des Erlösungsprozesses selbst“.

Aharon R. E. Agus (1998, 144)

Martin Pöttner	2
Die Zeit der zerbrechlichen Evangeliumskommunikation	2
Semiotische Studien zur markinischen Erzählung	2
1 Grundlegung	2
1.1 Ein „fremder Gast“?	3
1.2 Selbstverständnisse als Grammatiken von Texten sowie menschlichem Erleben und Handeln	8
1.2.1 „Selbstverständnis“ als Relativ	8
<i>Skizze 1: Ikonische Repräsentation der Struktur von Propositionen durch das Prädikat</i>	9
<i>Skizze 2: Die Selbstverständnisrelation</i>	10
1.2.1.1 „Situation“	12
1.2.1.1.1 Relational konstituierte Situationszusammenhänge	12
1.2.1.1.2 Reale Möglichkeit, Tatsächlichkeit (Aktualität) und Regelmäßigkeit: Situation und Erfahrungsbezug	14
1.2.2 <i>Geschichte als Zeichenprozess</i>	16
<i>Skizze 3: Die genuin triadische Bezeichnungsrelation</i>	17
<i>Skizze 4: Geschichte als Zeichenprozess</i>	18
1.2.3 „Selbstverständnis“ als textgrammatischer Leitbegriff	22
1.3 Glaubenskommunikation und Theologie als Grammatik	27
1.3.1 <i>Glaubenskommunikation</i>	27
<i>Skizze 5: Kommunikation als mindestens dekadische Relation</i>	29
1.3.2 „Theologie als Grammatik“	36
2 Die Markinische Erzählung	41
2.1 Textuell imaginierte Lesesituation und Zeitauffassung: Mk 13	41
2.1.1 <i>Gliederung, Anredestruktur, rhetorische Stilisierung und semantische Gestalt von Mk 13</i>	43
2.1.1.1 Die Gliederung von Mk 13	44
2.1.1.2 „These“ und „Epilog“ in Mk 13,5b-37	48
2.1.1.2.1 Segmentierter Text und Übersetzung von Mk 13,5b und 33-37	48

2.1.1.2.2	Die kommunikative Struktur von „These“ und „Epilog“	49
	<i>Skizze 6: Elementare Semantische Transformation für Mk 13,5b.33-37</i>	54
2.1.1.3	Der erste Teil der Argumentation: „Täuschung“, „Furcht“, „Sorge“ und „verkürzte Tage“ (Mk 13,6-23)	56
2.1.1.3.1	Segmentierter Text und Übersetzung von Mk 13,6-23	56
2.1.1.3.2	Die kommunikative Struktur von Mk 13,6-23	57
2.1.1.3.2.1	Μὴ θροεῖσθε (Mk 13,6-8)	58
2.1.1.3.2.2	Selbstwahrnehmung (Mk 13,9-13)	60
2.1.1.3.2.3	Der Weg in den Text (Mk 13,14-17)	68
2.1.1.3.2.4	Die Sprache des Gebets (Mk 13,18-20)	72
2.1.1.3.2.5	Raumzeitliche Anwesenheit und Entzogenheit – die Möglichkeit der Täuschung (Mk 13,21f)	75
2.1.1.3.2.6	„Aufmerksamkeit“ und die Worte Jesu (Mk 13,23)	77
2.1.1.4	Der zweite Teil der Argumentation: das wahre „Zeichen“ des „Endes“ (Mk 13,24-32)	79
2.1.1.4.1	Segmentierter Text und Übersetzung von Mk 13,24-32	79
2.1.1.4.2	Die kommunikative Struktur von Mk 13,24-32	80
2.1.1.4.2.1	Τὸ τέλος (Mk 13,24-27)	81
2.1.1.4.2.2	Eine παραβολή vom Feigenbaum (Mk 13,28f)	84
2.1.1.4.2.3	Der Weg in den markinischen Text und seine Grenze (Mk 13,30-32)	86
2.1.1.5	Kohärenzprobleme?	88
2.1.2	<i>Die Zeit der Evangeliumskommunikation</i>	90
2.1.2.1	Drei Zeitkonzepte	91
2.1.2.2	Narratives Zeitkontinuum und fünf Zeitstufen	91
2.1.2.3	Kommunikationszentrierte Zeitauffassung und Grenzvorstellungen	93
	<i>Skizze 7: Evangeliumskommunikation im Markusevangelium</i>	96
2.1.2.4	Die Ausbildung von Glaubenskommunikation in der „Nacht“	98
2.2	Die Zerbrechlichkeit der Evangeliumskommunikation: Mk 4 im Kontext des Markusevangeliums	102
2.2.1	<i>Segmentierter Text und Übersetzung von Mk 4,1-41</i>	103
2.2.2	<i>Gliederung von Mk 4,1-41</i>	106
2.2.3	<i>Was bisher „geschah“ ...</i>	110
2.2.3.1	Gliederung von Mk 1,1-3,35	110
2.2.3.1.1	Der „Weg“ Jesu als Lehrer der διδαχή καινή aus der Öffentlichkeit in die Einsamkeit (Mk 1,16-45)	112
2.2.3.1.2	Rückkehr in die Öffentlichkeit: die διδαχή καινή im tödlichen Konflikt mit den „alt“ gewordenen jüdischen Autoritäten und die Solidarität des markinischen Protagonisten mit	

	den Schülern (Mk 2,1-3,6)	119
2.2.3.1.3	Ein narratives Programm: Wie alles hätte gut werden können, aber doch nicht geworden ist (Mk 3,7-35)	128
2.2.3.2	Narrative Topoi bzw. Relative in Mk 1,14-3,35	132
2.2.4	<i>Die kommunikative Struktur von Mk 4,1-41</i>	135
2.2.4.1	Eine „Außen“-Szene (Mk 4,1-9)	135
2.2.4.1.1	Der Erzählerkommentar in Mk 4,1f	135
2.2.4.1.2	Die metakommunikativen Wendungen in Mk 4,3a.bα.9b: Amplifikation der Verkoppelung von Wahrnehmungsebene und Resonanzebene in der Evangeliumskommunikation	136
2.2.4.1.3	Die παραβολή vom „Samen“ (Mk 4,3bβ-8), dessen Ergehen von der Qualität des Bodens abhängt (Mk 4,3bβ-8)	137
2.2.4.2	Eine „Innen“-Szene (Mk 4,10-20)	141
2.2.4.2.1	Wahrnehmung, Verstehen und Resonanz (Mk 4,10-13)	141
2.2.4.2.2	Die Deutung von Mk 4,3bβ-8 (Mk 4,14-20)	145
2.2.4.3	Narrative Imagination von „Innen“- und „Außen“-Szenen (Mk 4,21-32)	148
2.2.4.3.1	Gnomisch-enthymematische παραβολαί (Mk 4,21-25): Wer hat Ohren zu hören?	149
	2.2.4.3.1.1 Ein aporetischer Beitrag (Mk 4,21-23)	149
	2.2.4.3.1.2 Ein „Lösungsvorschlag“ (Mk 4,24f)	150
2.2.4.3.2	Das Problem des „dynamischen Objekts“ (Mk 4,26-32)	152
	2.2.4.3.2.1 Wie ist die βασιλεία τοῦ θεοῦ? (Mk 4,26-29)	152
	2.2.4.3.2.2 Wie lässt sich „parabolisch“ von der βασιλεία τοῦ θεοῦ reden? (Mk 4,30-32)	156
2.2.4.4	Der Erzählerkommentar (Mk 4,33f)	158
2.2.4.5	Die „Fahrt“ nach „Innen“ und ihr antiklimaktisches Scheitern (Mk 4,35-41)	159
2.2.4.5.1	Rhetorische Stilisierung und Anredestruktur von Mk 4,35-41	159
2.2.4.5.2	Der extravagant zerbrochene Kode	161
	<i>Skizze 8: Elementare semantische Transformation für Mk 4,35-41 unter Berücksichtigung des Kontextes</i>	<i>168</i>
	22453 Πίστις und φόβος als Leitdifferenzen der Resonanzebene im Rahmen von Evangeliumskommunikation	169
2.2.5	<i>Probleme der Intertextualität: Die Jonaerzählung im markinischen Text</i>	<i>170</i>
2.2.6	<i>Was danach „geschieht“ ...</i>	<i>174</i>
2.2.6.1	Der Weg in die Einsamkeit (Mk 5,1-6,6a)	175
2.2.6.2	Wiederholung des zentralen Topos der Erzählung (Mk 6,6b)	179
2.2.6.3	Ein zweiter Anlauf, der die Erzählung zu ihrem Ziel führt (Mk 6,7-10,52)	179
2.2.6.3.1	Wird doch noch alles gut? (Mk 6,7-8,26)	180
2.2.6.3.2	Die Schärfung des Blicks für das tatsächliche Ende der Erzählung (Mk 8,27-9,29)	188
2.2.6.3.3	Blicke in die textuell imaginierte „nächtliche“ Zeit und die Zeit des Endes (Mk 9,30-10,45)	200
	2.2.6.3.3.1 Rückkehr zum Anfang des öffentlichen Auftretens Jesu (Mk 9,30-50)	200

2.2.6.3.3.2	„Der Weg“ nach Jerusalem (Mk 10,1-45)	205
2.2.6.3.4	Transitorischer Epilog (Mk 10,46-52)	218
2.2.6.4	Das Jerusalemer Setting und sein textuell imaginiertes Ende – Selbstreferenz und Selbstbegrenzung der schriftlichen markinischen Erzählung (Mk 11,1-13,37)	219
2.2.6.4.1	Provokationen (Mk 11,1-12,44)	220
2.2.6.4.2	Selbstreferenz und Selbstbegrenzung der schriftlichen markinischen Erzählung (Mk 13,1-37)	234
2.2.6.5	Macht und Ohnmacht, φόβος und die narrative Leerstelle der πίστις (Mk 14,1-16,8)	234
2.2.6.5.1	Der scheinbare Sieg der Jerusalemer Stadtherrschaft: Mk 14	236
2.2.6.5.1.1	Vorbereitungen und Klärungen (Mk 14,1-25)	236
2.2.6.5.1.1.1	<i>Die Ausgangslage</i>	236
2.2.6.5.1.1.2	<i>Das letzte Mahl Jesu mit seinen Schülern (Mk 14,12-25)</i>	238
2.2.6.5.1.2	Jesu Verhaftung, „Prozess“ und das Scheitern seiner Schüler (Mk 14,26-72)	248
2.2.6.5.2	Der rettende gewaltsame Tod des markinischen Protagonisten (Mk 15,1-41)	257
2.2.6.5.3	Das antiklimaktische Finale der Erzählung (Mk 15,42-16,8)	261
2.2.6.5.3.1	Eine unzeitgemäße Absicht (Mk 16,1)	262
2.2.6.5.3.2	Die Rede vom „Aufstehen des Menschensohns“: eine narrative Leerstelle als Raum für die Fragilität des existenzbestimmenden Vertrauens auf das Evangelium	264
3	Die markinische Erzählweise und ihr Normativitätskonzept	269
3.1	Gebrochenes und extravagantes Erzählen im Mkev	269
	<i>Skizze 9: Grundregel des markinischen Textprozesses – eine Problemgeschichte</i>	274
3.2	Permanente Übergangserfahrung und die Emergenz genuiner Schriftlichkeit im Mkev	278
	<i>Skizze 10: Eine Problemgeschichte und ihre Einschreibung in das Ritual</i>	280
3.3	„Das Aufstehen des Menschensohns“ – wahrnehmungs- und erfahrungsbezogene Normativität	284
4	Literaturverzeichnis	i

Ein „fremder Gast“?

1 Grundlegung

Die vorliegende Arbeit befasst sich aus semiotischer Perspektive mit der markinischen Erzählung. Sie knüpft zu diesem Zweck an die reichen semiotischen Reflexionen im 19. und 20. Jh. an. Das Markusevangelium (Mkev) soll als *Erzählung* gewürdigt werden. Dazu sind teils überwiegend oberflächengrammatische (2), teils vornehmlich tiefengrammatische Untersuchungen (3) des gesamten Textes erforderlich. Die Analyse konzentriert sich dabei auf die Textkomplexe Mk 13 und Mk 4 (2.1 und 2.2), die jeweils Licht auf das ganze Mkev werfen. Vermieden werden sollen schnelle Rückschlüsse auf die dem Text zugrunde liegende Situation. Aufmerksamkeit genießt demgegenüber stärker die textuelle *Imagination* von Situationen. Der Text beschreibt nicht bloß eine vergangene, tatsächliche Geschichte. Er überschreitet dagegen sogar offensiv die erlebte Geschichte seiner imaginierten Lesenden, wie sich insbesondere in der Rede vom „kommenden Menschensohn“ zeigt. So kommuniziert der Text eher ein *Sein-Können*, eine *reale Möglichkeit* von Erleben und Handeln. Entsprechend konzentriert sich die Arbeit auf die intensive Wahrnehmung der rhetorischen und narrativ-poetischen Entwürfe des Textes. Allerdings imaginiert der Text auch *Tatsächlichkeit*. Man kann kaum zufällig „galiläisches“ oder „Jerusalem“ „Lokalkolorit“¹ feststellen. Doch geht es hierbei schwerlich um die bloße Darstellung eines vergangenen Geschehens, ohnehin – wie fast ausnahmslos zugestanden – äußerst stilisiert, rhetorisch und narrativ zugespitzt, gegenwarts- und zukunftsbezogen aktualisiert. Gemeint ist mit der Darstellung von Vergangenem, dass diejenige *reale Möglichkeit*, um die es dem Mkev vorwiegend zu tun ist, die *πίστις*, in tatsächliche Ereignisse eingehen kann. Sie ist – wenn auch im Mkev eher en passant – im Vergangenen als reale Möglichkeit präsent. Und daraus ergibt sich die Hoffnung, dass auch für gegenwärtiges Erleben und Handeln diese reale Möglichkeit, ein *Selbstverständnis*, relevant werde. Im eigenen individuellen und sozialen Leben soll sie in tatsächliche Ereignisse eingehen und – freilich stets durch den *φόβος* gefährdete – *Regelmäßigkeiten* ausbilden. Ein solches narratives Programm braucht rhetorische und narrative Fiktionalität, es will und muss mehr sagen, als sehr häufig im Alltag der Fall ist. Schon das aristotelische Konzept des *μιμῆσθαι* beschreibt poetische Tätigkeit nicht als Bezeichnung von tatsächlich Geschehenem, sondern als kathartische „Nachahmung“ realer Möglichkeiten². Das Mkev setzt eine Serie von enzyklopädischen Kenntnissen voraus³, darunter auch ein Wissen darum, dass es „Galiläa“ und „Jerusalem“ gibt, dass Jesus von Nazaret gelebt hat, dass dieser eine Mutter hatte usf.⁴ Das Erzählte ist also nicht bloß „fiktiv“, weil die erzählten Ereignisse durchweg poetischer Fantasie entstammten. Wohl aber werden alle Ereignisse ausschließlich aus dem Grund erzählt, insofern sie bestimmte reale Möglichkeiten, nämlich Selbstverständnisse, anregend zur Darstellung bringen, die zur Tatsächlichkeit und Regelmäßigkeit tendieren.

¹ Cf. Theißen 1989. – Die Arbeit verwendet die neue deutsche Rechtschreibung.

² Cf. z. B. Aristoteles 1960b, 1448a 1-7; dazu Lücking 1993, 38ff; P. Müller 1995, 172f.

³ Zum Enzyklopädiekonzept cf. Eco 1990, 94-106; Danove 1993, 56ff.178ff; Pöttner 1995, 187f.205ff.

⁴ Cf. Lührmann 1987, 6.9-11 u. ö.

Seine spezifische *religiöse* Pointe entfaltet das Mkev erzählerisch. Wie diese Pointe aussieht, lässt sich am ehesten tiefengrammatisch beschreiben (3). Dabei ergeben sich zugleich Einsichten in die selbstbewusste und selbstreflexive *Schriftlichkeit* sowie in das vom Text privilegierte implizite *Normativitätskonzept*. Kapitel 2 und 3 werden dabei immer wieder auf ein Thema zurückkommen: Es wird grundlegend von Kommunikation, genauer von *Evangeliumskommunikation* in ihrer zeitlichen Struktur und in ihrer Zerbrechlichkeit die Rede sein.

In der Folge werden *semiotische Studien* präsentiert. Die Darstellung verwendet unterschiedliche Stilformen und Argumentationsweisen. Sie wechselt von philosophischen und soziologischen Erwägungen zu mikrologischen Untersuchungen einzelner Textpassagen und narrativ-exegetischen Paraphrasen des gesamten Mkev. Als einigendes Band in dieser Vielfalt fungieren bestimmte semiotische und kommunikationstheoretische Grundüberzeugungen. Das erste Kapitel dieser Arbeit führt in die angedeutete hermeneutische Konzeption ein. Auf eine kurze Problemanzeige zur Rezeption des Mkev (1.1) folgen eine etwas ausführlichere Beschreibung des entworfenen Zugangs zum Text (1.2) und eine Skizze der privilegierten Auffassung von „Glaubenskommunikation“, die im Kontext der mit ihr verbundenen Theologiekonzeption von „Theologie als Grammatik“ entfaltet wird (1.3). Der Argumentationsstil ist innerhalb der Disziplin „Neues Testament“ von den Beiträgen Friedrich D. E. Schleiermachers, Ferdinand Ch. Baur und Rudolf Bultmanns beeindruckt, die es für erforderlich hielten, dass sich neutestamentliche Exegese interdisziplinär ausweist und nicht zuletzt ihre geschichtliche Arbeit *philosophisch* reflektiert⁵. Dabei greife ich auf eine Reihe von Vorarbeiten zurück⁶ und pointiere sie exegetisch-hermeneutisch im Blick auf das Mkev.

1.1 Ein „fremder Gast“?

Das Mkev umfasste in der ursprünglichen Textextension von 1,1-16,8 ungefähr 11000 Wörter. Die wissenschaftliche Erforschung des Textes scheint für jedes dieser Lexeme einen Aufsatz, eine Monografie oder einen Kommentar hervorbringen zu wollen. Diese Literaturfülle kann nur noch selektiv rezipiert und verarbeitet werden. Auch diese Untersuchung vermehrt die Spezialliteratur zum Mkev. Hätte Kohelet recht, wenn er sagt: כָּל־חֵדָּשׁ תַּחַת הַשֶּׁמֶשׁ („Es gibt nichts Neues unter der Sonne“ [Koh 1,9]), dann müsste sich diese Arbeit der selbstironischen Pointe des „Herausgebers“ von Kohelet stellen: עֲשׂוֹת סִפְרִים הַרְבֵּה אֵין קֵץ („Ein Ende der expandierenden Bücherproduktion ist nicht abzusehen“ [Koh 12,12]⁷). Freilich dürfte die quantitative Explosion von wissenschaftlichen

⁵ Cf. auch Schlatter 1987, ein beachtlicher Versuch, im Sinne des klassischen Pietismus Jesusfrömmigkeit mit gedanklich kontrollierter Arbeit zu verbinden. Neuerdings plädiert Lampe 1997 aus konstruktivistischer Sicht für eine Neuaufnahme der Frage nach dem „Wirklichkeitsverständnis“. Insgesamt scheint sich eine breitere Öffnung der neutestamentlichen Wissenschaft in Bezug auf derartige Fragen anzudeuten. Man möchte offenbar nicht länger im „Dornröschenturm“ (Lampe 1997, 348) wohnen. Cf. z. B. auch Scriba 1997, 604f; Landmesser 1999; Schröter 1999; Reinmuth 1999.

⁶ Cf. zusammenfassend Pöttner 1998; 1999d.

⁷ Ohne Selbstironie findet sich eine ähnliche Pointe bei Eugen Drewermann anlässlich seiner Auslegung von Mk 2,15-17: „Man kann den Kontrast im Reden über Jesus nicht grotesker machen, als wenn wir heute für Tausende von Mark Institute und Bibliotheken einrichten, in denen hochbezahlte Dozenten erforschen können, was wohl damit gemeint sei, daß Jesus – *die Armen* ‘berufen’ hat. Und wer von den Dozenten der Exegese und Moraltheologie wagte es in seinen Traktaten und Kommentaren, die

Äußerungen zum Mkev eher der Irritation zu verdanken sein, die von diesem Text ausgeht. Seit meiner Zeit als Wissenschaftlicher Mitarbeiter im Fachgebiet Neues Testament der Philipps-Universität Marburg hat mich das Mkev fasziniert, weil es anscheinend oder scheinbar aus dem erwartbaren „Rahmen“ fällt. Meine eigene Beschäftigung mit diesem Text setzt bei einer *vagen Wahrnehmung* ein: Mit diesem Text stimmt irgend etwas nicht! Der Zweck der vorliegenden Untersuchung besteht darin, diese vage Wahrnehmung hermeneutisch zu kontrollieren und der wissenschaftlichen Kommunikation zugänglich zu machen. Anregend war für mich, dass die Teilnehmerinnen und Teilnehmer meiner Proseminare zu „Markinischen Wundergeschichten“ ähnliche Wahrnehmungen und Erfahrungen mit dem Mkev gemacht haben. Auch in ökumenischen Bibelarbeiten in Alzey wurde die Befremdlichkeit des Mkev gerade von „theologisch“ unverbildeten Menschen zur Sprache gebracht. Schließlich haben mich die bibliodramatischen Erfahrungen mit dem Mkev, die mir Pastor Matthias Mißfeldt, Dortmund, eindrücklich vor Augen gestellt hat⁸, ermutigt, eine nicht ganz gewöhnliche Interpretation dieses Textes zu präsentieren. Meine hermeneutische Position unterstellt, dass derartige Textwahrnehmungen und Erfahrungen auch für eine kunstmäßige Analyse relevant sind, weil sich keine scharfe Unterscheidung der Hermeneutik als Kunstlehre und alltäglichem Verstehen durchhalten lässt. Die Hermeneutik als Kunstlehre entwickelt diejenigen Regeln möglichst zur Klarheit, die in jedem Verstehen immer schon enthalten sind⁹.

Neutestamentliche Texte erscheinen gegenwärtigen Leserinnen und Lesern innerhalb und außerhalb der christlichen Kirchen zuweilen als eher abständig. In dieser Situation könnte es hermeneutisch aussichtsreich sein, diese Texte als „fremde Gäste“ zu betrachten¹⁰. Die Chance einer solchen Betrachtungsweise liegt m. E. darin, dass neutestamentliche Texte ihr lebensorientierendes Potenzial in einer offenen Kommunikationssituation erschließen können. Ihre Fremdheit kann respektiert werden. Möglicherweise unreflektierte – durch die kirchliche und theologische Auslegungsgeschichte vermittelte – Vertrautheiten lassen sich in Frage stellen. Offen bleibt in der Metaphorik des „fremden

‘Zöllner’ heute in die Mahlgemeinschaft mit Jesus zu rufen und von der Kirche zu fordern, daß sie all diese zuließe: die Homosexuellen, die unglücklich Geschiedenen und Wiederverheirateten, die in ‘wilder’ Ehe Lebenden, die ehemaligen Priester, die an der Kirche Zerbrochenen?’ (1987, 243 Anm. 13). Nun polemisiert hier ein Katholik gegen seine Kirche, die keineswegs schlicht die Kirche ist, zumal in anderen Fällen durchaus solche „Zöllner“ an der „Mahlgemeinschaft“ teilhaben dürfen. Aufs Ganze gesehen steht es darüber hinaus um die kirchenkritischen Leistungen der „Dozenten“ nicht gar so schrecklich. Schließlich hat nicht zuletzt Drewermann schon einige Tausende Seiten darauf verwandt, rhetorisch durchaus brilliant variiert dem geeigneten Publikum zu erklären, warum „Jesus ... die Armen ‘berufen‘“ hatte. Cf. zu Mk auch Drewermann 1988.

⁸ Einen Einblick bietet Mißfeldt 1999.

⁹ Cf. Schleiermacher 1977. Zur Hermeneutik als *Kunstlehre* cf. Pöttner 1990 und neuerdings die einsichtsreiche Studie von Dittmer 2001, 469ff.

¹⁰ Cf. Weder 1986, 428ff; dazu die anregenden Erwägungen bei Schneider-Flume 1998, 509f. Siehe auch die Unterstellung bei Malina 1993, 15ff u. ö., bei neutestamentlicher Exegese handele es sich um so etwas wie das Belauschen einer fremden Gruppe von Menschen (allgemein orientiert W. Stegemann 1999). Weders neutestamentliche Hermeneutik macht demgegenüber mit Recht darauf aufmerksam, dass es sich bei einer derartigen Fremdheit um eine relativ harmlose – „kulturwissenschaftlich“ mehr oder weniger gut bearbeitbare – Schwierigkeit handele. In der Tat geht es eher um das Problem, ob diese Texte oder einige dieser Texte unsere Selbstverständlichkeiten in Frage stellen oder neue Perspektiven eröffnen können. Ähnliche Interessen bewegen auch das systematische Programm der „neuen“ „biblischen Theologie“. Cf. Welker 1993; 1998; 1999; dazu Oberdorfer 1997; allgemein orientiert cf. Eine Bibel 1995. Eine aufschlussreiche grammatikorientierte Variante systematischer Reflexion der mutmaßlichen Jesustradition bietet Härle 1999.

Gastes“ auch, ob sich das lebensorientierende Potenzial neutestamentlicher Texte so erschließt, dass Einverständnis mit den von ihnen kommunizierten Lebensentwürfen entsteht. Die in dieser Arbeit vertretene Konzeption von neutestamentlicher Hermeneutik versteht sich freilich als Anwältin einer solchen *Möglichkeit*¹¹.

Das Mkev ist nicht erst modernen Lektüren als befremdlicher, rätselhafter Text erschienen. Nach dem Bericht des Eusebius hatte der Bischof Papias von Hierapolis schon in der ersten Hälfte des 2. Jhdts. u. Z. in angeblicher Aufnahme der Angaben eines πρεσβύτερος geäußert, bei dem fraglichen Text handele es sich nicht um eine Darstellung, die eine angemessene τάξις bzw. σύνταξις der Reden und Taten des Herrn biete¹². Auch in Lk 1,1-4 dürfte – rhetorisch untertrieben – ein ähnliches Urteil versteckt sein. *Lk und Mt sind die frühesten Leser des Mkev, die wir sicher kennen* – ein Sachverhalt, der es erlaubt, exegetische Hypothesen über das Mkev einer kritischen Überprüfung zu unterziehen¹³. Beide behandeln erzählerisch, wie z. B. an den markinischen Wundererzählungen gezeigt werden kann, die Erzählweise des Mk *kritisch*.

Für Fremdheitserfahrungen mit dem markinischen Text sprechen auch textkritische Evidenzen, vor allem natürlich die sekundären Schlüsse, die sich in \mathcal{A} und B, beides Handschriften der Kategorie I, nicht finden¹⁴. Aber auch die scheinbar unmerkliche sekundäre Ergänzung καὶ νηστεία („und durch Fasten“) zu προσευχῆ („durch Gebet“) in 9,29 belegt beachtliche Irritationen. Noch einem zeitgenössischen Interpreten erscheint es aufgrund gründlicher Textlektüre „immer verständlicher“, „(d)aß Mt und Lk so schnell Mk umgeschrieben haben“¹⁵.

¹¹ Cf. zur einverständnishermeneutischen Position aus protestantischer Sicht Schunack 1997 und aus rabbinischer Perspektive Agus 1998.

¹² Cf. Eusebius 1955, III.39,14f (= Papiasfragmente 1998, 58). Zur wahrscheinlich schon innerkanonischen Konstruktion aufgrund von Act, 2Tim, 1Petr und 2Petr, dass die anonyme Erzählerinstanz des Mkev mit (Johannes) Markus indexikalisch verbunden werden soll, cf. Trobisch 1996, 135ff u. 75ff.

¹³ Gerade wenn dies eingesehen ist, wird man Henderson 1996, 50, schwerlich folgen können, der im Blick auf die Untersuchung von Harris 1989 behauptet: „In view of recent assessments of Greco-Roman literacy rates and the use and circulation of rhetorically complex texts, there is a presumption worth testing that gospel writers, like other Greco-Roman authors, wrote in the first place for each other, for emerging cadres of abnormally educated Christians, rather than for ordinary believers and their actual communities as such. Through collection, canonization and liturgical reading the gospels did reach a mass audience, perhaps the second in literary history, after the Septuagint. Initially, however, Mark and Q reached Matthew and Luke. Perhaps their authors intended little more, though they do presuppose the existence of larger groups. Perhaps gospels are more nearly manuals for Christian rhetoric than representation samples of its achievements“. Die rhetorisch-stilistischen Erkenntnisse, die Henderson vorträgt, hätten ihn vor dieser m. E. überzogenen These warnen sollen. Denn sie lassen sich viel besser verstehen, wenn z. B. Klangfiguren als Hinweis auf eine *intendierte Vorlesesituation* gedeutet werden. Darüber hinaus bieten neben einem reichen Schrifttum einige archäologische Befunde in Qumran Anhaltspunkte für die These, dass auch im frühen palästinischen Judentum eine „semiliterale Kultur“ (Nethöfel 1992, 92ff; ähnlich Lücking 1998, 121ff) ausgebildet war (zur Sache cf. H. Stegemann 1993, 53ff). Selbst im Zentrum der stratifizierten römischen Gesellschaft konnten höchsten 15% der Bevölkerung lesen (Harris 1989, 267; allgemeiner cf. Liebschütz 1991, 864f).

¹⁴ Zu den Einzelheiten cf. Aland 1979; Danove 1993, 117ff.

¹⁵ Lührmann 1987, 24. Er begründet dies mit der Erfahrung, „sich in den Einzelversen zu verlieren“. „(S)perrig war der Text allemal“ (ebd.). M. E. hält er diese Erfahrung nicht lange genug aus, weil er sie schließlich recht konventionell interpretiert: Mt und Lk „(verfügten) offenbar über mehr Informationen ... als Mk“. Nicht zuletzt schrieben sie Mk um, „weil sie das, was Mk geschrieben hatte, auf neue Zusammenhänge beziehen mußten in einer sich nach dem Jüdischen Krieg rasch verändernden Welt“ (ebd.). Diese These würde in ihrem ersten Aspekt („Informationen“) unwahrscheinlicher, wenn die auch von Lührmann geteilte Annahme fiele, das Mk „Q“ nicht kannte (cf. z. B. Lührmann 1987, 12; Kristen 1995), sondern nur Kontakte zu ähnlichen münd-

In diesen hier nur summarisch zusammengestellten „Stimmen“ zum Mkev zeigt sich, dass der Text aus unterschiedlichen Perspektiven als unbefriedigend, jedenfalls aber als befremdlich oder gar rätselhaft empfunden wird¹⁶. Den Menschen, die 16,1-8 mit Blick auf 14,28 und 16,7 dringend der Ergänzung bedürftig fanden, erschien der Text vielleicht einfach als „unfertig“ – so konnte doch kein Text enden: ἐφοβοῦν γάρ („Denn sie fürchteten sich“)! Das Ende der markinischen Erzählung in der rhetorischen Amplifikation der Furcht und des Schweigens provoziert. Die vorliegende Untersuchung versucht diese Provokation in methodisch kontrollierter Weise aufzunehmen.

Der „fremde Gast“ Mkev zeigt sich näherer Betrachtung als ein *Erzähltext im pluralen Kontext frühchristlicher Kommunikation*¹⁷. In der Folge erläutere ich einige grundlegende Begriffe meines Interpretationskonzepts, die diesem Sachverhalt gerecht zu

werden versuchen. Dabei beschreibe ich zunächst im kritischen Anschluss an Bultmanns Selbstverständniskonzeption den in dieser Arbeit verwendeten hermeneutischen Fokus (1.2) und entwickle anschließend im Kontext einer „grammatischen“ Theologiekonzeption mit Bezug auf die religionsphilosophischen Positionen von Charles S. Peirce und Ludwig Wittgenstein einen heuristischen

lichen Traditionen vorlagen (dagegen jetzt Fleddermann 1995; entschieden zustimmend Schenk 1997b. Schenks eigene Argumentationen stimmen trotz ihrer Subtilität aber eher skeptisch [1997a, 84ff]; cf. auch den um Differenzierung bemühten Ansatz von Schröter 1997, 225f u. ö.). Diese Frage bedarf weiterer Diskussion, die in dieser Arbeit nicht geleistet werden kann. Ob „neue Zusammenhänge“ die recht kritische Rezeption etwa der markinischen Wundererzählungen durch Mt und Lk hinreichend erklären können, erscheint mir sehr fraglich. Im Blick auf Mt ist es freilich richtig, die gewandelte Situation nach dem ersten „Jüdischen Krieg“ in den Blick zu nehmen: „Zu dieser Zeit [sc. während des „Jüdischen Kriegs“] ist ... noch nicht klar, daß die Pharisäer (ohne Herodianer) diejenigen sein werden, die Israel reorganisieren, und das u. a. wird Mt veranlassen, das Markusevangelium umzuschreiben“ (Lührmann 1987, 202, mit Bezug auf Mk 12,13-17). Für Mt mag tatsächlich die Wahrnehmung des in Jabne situationsbestimmend zu sein. – Zum exegetischen Topos der erstaunlichen Unvollkommenheit des Mkev cf. noch Robbins 1984, 209ff; Räisänen 1990, 22f.

¹⁶ Einen kurzen, aber instruktiven Überblick über die wesentlichen Linien der Auslegung des Mkev bietet Lührmann 1987, 15-20; cf. auch Guelich 1989, xixff; dazu Pesch 1979b. Ausführlich Dschulnigg 1984, 411ff; Pokorný 1985; Söding 1985, 58ff; Neiryneck 1992; cf. auch Lindemann 1984, 311-330; 1994, 113-147; Schnelle 1996, 252ff.

¹⁷ Der schriftliche Text Mkev kommuniziert offensiv, ist also keineswegs bloß „als Endprodukt... von Versprachlichung“ (W. Stegemann 1999, 33 u. ö.) zu begreifen, das „durch ein soziokulturelles Bedeutungssystem geprägt“ sei. So richtig Letzteres ist, so wenig überzeugt Ersteres.

Ein „fremder Gast“?

Begriff von „Glaubenskommunikation“, der freilich nur beansprucht, zumindest einige Phänomene innerhalb des Christentums erfassen zu können (1.3).

1.2 Selbstverständnisse als Grammatiken von Texten sowie menschlichem Erleben und Handeln

In der exegetischen Theologie des 20. Jahrhunderts hat insbesondere Bultmann mit Nachdruck die These vertreten, dass von „Realität“, „Wirklichkeit“ usf. nur dann angemessen geredet werden kann, wenn die derart *Sprechenden als kontinuierlicher Teil der thematisierten „Realität“ aufgefasst werden*¹⁸. Bultmann schlägt vor, die Kontinuität der von ihm insbesondere betrachteten Realität, der *Geschichte*, über den Begriff des „Selbstverständnisses“ zu erfassen. Die behauptete Kontinuität der Realität der Texte zur Realität der Leserinnen und Leser besteht darin, dass sowohl Texte (in ihrer gesamten Zeichenstruktur einschließlich ihres Kommunikationsstils) als auch Individuen wie Gruppen durch (möglicherweise unbewusste) Selbstverständnisse in ihrem Erleben (als Inbegriff emotionaler und kognitiver Aspekte) und Handeln regelmäßig bestimmt sind¹⁹. In einer kritischen semiotischen Rekonstruktion dieses Ansatzes können Selbstverständnisse als „Grammatiken“ (im Sinne eines Inbegriffs von Regeln) sowohl des Erlebens und Handelns von Individuen und Gruppen als auch von Texten bezeichnet werden²⁰. Dabei soll hier ausdrücklich hervorgehoben werden, dass als lebensbestimmende Regeln keineswegs nur Zeichengestalten des Wissens oder Handlungsmaximen in Betracht kommen. Vielmehr ist zu erwarten, dass gerade *Gefühlen* eine wichtige regelgebende Rolle vor allem im Leben von Individuen zukommt²¹.

1.2.1 „Selbstverständnis“ als Relativ

Zunächst ist darauf zu bestehen, dass Ausdrücke wie „Selbstverständnis“ konsequent als Bezeichnung von *Relationen* zu begreifen sind, *die Aspekte ihrer Relata und/oder diese als sie selbst konstituieren*. Relationen werden in vielen natürlichen Sprachen durch prädikativ verwendete n-adige („ein“- bzw. „mehrstellige“) Substantive und Verben im syntaktischen Zusammenspiel mit Präpositionen

¹⁸ Ob Bultmanns bleibende Orientierung am Subjektivitätsproblem seiner Aufgabenstellung gewachsen war, kann hier unerörtert bleiben. Da der in dieser Arbeit gewählte Ansatz prinzipiell semiotisch ist, also sowohl (biotische wie psychische) individuelle als auch soziale Phänomene als Zeichenprozesse auffasst, vermag er Bultmanns Kontinuitätspostulat einzulösen. Eine Stärke von Bultmanns Ansatz war es jedenfalls, in Bezug auf Glaubenskommunikation einseitige Festlegungen (z. B. auf *Selbsterfahrung* oder *Gotteserfahrung* [cf. Schneider-Flume 1998, 499-503]) zu vermeiden. Zur Sache cf. u. S. 10-17.

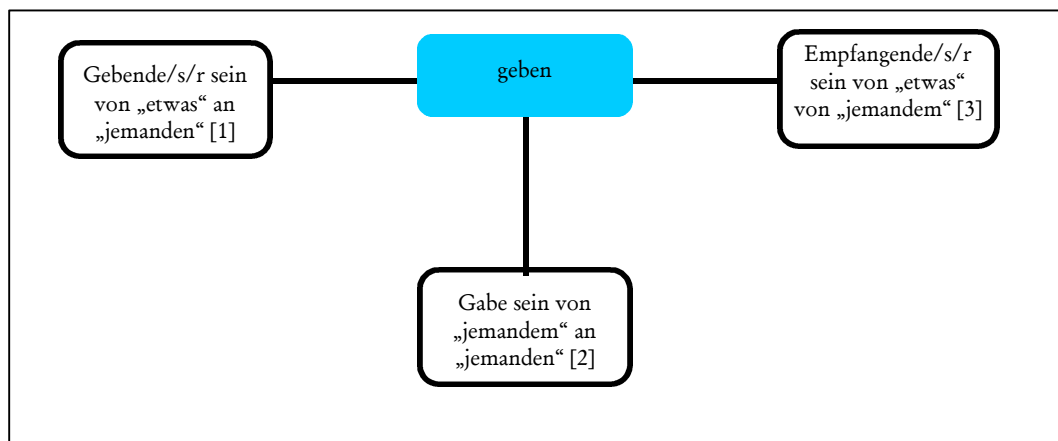
¹⁹ Wir widersprechen mithin einer modernen Tendenz gegen die insbesondere Tolbert 1989 antikes Sprechen absetzt: „Our contemporary obsession is with the *meaning* of a text, whether we choose to locate that meaning in the text itself or in the reader or somewhere in between. What it *means*, rather than what it *does*, is the concern of modern critics and exegetes, requiring them always to be involved in the task of interpretation“ (289). Doch beides gehört zusammen und dies lässt sich auch im 21. Jh. mit guten Gründen vertreten.

²⁰ Cf. Pöttner 1994a; zur Durchführung Pöttner 1995; 1997; 1999a; 1999c; zu einer nicht gänzlich unvergleichbaren Idee für rabbinische Texte cf. Agus 1996; 1998. Meine Position orientiert sich vor allem an Bultmann 1967a. Hier zeigt Bultmann, dass es „*keine neutrale Exegese*“ (1967a, 55) geben kann. Bultmann hat später diese Ansicht insoweit revidiert, als die „*existenziale Interpretation*“ auf der formalen Ebene von Interpretation ein Neutralitätspostulat erhebt. Dies zeigt sich leicht als Irrtum. Denn Bultmann rechnet nicht hinreichend deutlich mit der irreduziblen Perspektivität der von Martin Heidegger und ihm unterstellten „*Existenzialien*“. Konsequenter als Bultmann scheint Paul Tillich zu verfahren, wenn er die Unhintergebarkeit eines „*theologischen Zirkels*“ vor dem Hintergrund der Zirkularität des Verstehens „*geistiger*“ Prozesse unterstellt (cf. Tillich 1979, 15-18). Zum Sachproblem cf. u. S. 16. Cf. zum Grammatikbegriff auch u. Abschnitt 1.3.2.

²¹ Auch von Gruppen, wenn deren individuelle Mitglieder ungefähr gleiche Gefühle teilen, wie man sich am Ausländerhass verdeutlichen kann. Cf. zur πίστις als Gruppenphänom Mk 2,5a; zur individuellen Zuschreibung Mk 5,34c; 10,52c.

und Kasus dargestellt²². Solche prädikativen Darstellungen von Relationen können als *Relative* bezeichnet werden. So ist der Ausdruck „Tochter“ *syntaktisch* in der deutschen Sprache als *dyadisches* Substantiv bzw. Relativ zu betrachten: „Jemand“ ist Tochter von „jemandem“. Das deutsche Verb „geben“ hat die syntaktische Struktur: „Jemand“ gibt „etwas“ an „jemanden“. „Geben“ ist syntaktisch folglich ein *triadisch* strukturiertes Verb oder Relativ. Dieses Verb erzeugt syntaktisch „offene Stellen“, die hier durch die Platzhalter „jemand“, „etwas“ und „jemanden“ bezeichnet wurden. Diese Platzhalter lassen sich weiter sprachlich präzisieren. So impliziert „geben“ immer die Bezeichnung einer *Instan*z, die gibt: „Gebende/s/r“ [1]. Diese Instanz gibt etwas: „Gabe“ [2]. Von „geben“ ist schließlich nur dann vollständig die Rede, wenn die *Adresse* dieses Geschehens genannt ist: „Empfangende/s/r“ [3]. Eine semiotisch gehaltvolle, an der *Syntax* von Propositionen orientierte lexikalische Eintragung des Verbs „geben“ müsste dies berücksichtigen (cf. *Skizze 1*).

Skizze 1: Ikonische Repräsentation der Struktur von Propositionen durch das Prädikat



Das Relativ „geben“ ist betont durch Färbung dargestellt, um seine Priorität vor den durch es erzeugten Relativen zu bezeichnen.

Dann zeigt sich, dass das *Prädikat* in der deutschen Sprache durch Erzeugung von „offenen“ Stellen bzw. „Platzhaltern“ *ikonisch*, d. h. in diesem Fall durch gemeinsame strukturelle Eigenschaften, die *Struktur von Propositionen repräsentiert*. Gleiches gilt auch für die altgriechische Sprache. In Peirce' relationenlogischer Terminologie lassen sich auch die „Platzhalter“ oder „offenen Stellen“ wieder als *Relative* begreifen²³. So kann die offene Stelle „Gebende/s/r“ beschrieben werden: „Gebende/s/r sein von 'etwas' an 'jemanden'“. „Gabe“ bezeichnet: „Gabe sein von 'jemandem' an 'jemanden'“, während „Empfangende/s/r“ eine Kurzformel ist für: „Empfangende/s/r sein von 'etwas' durch 'jemanden'“.

Auf dieser Basis ist auch Peirce' Behauptung zu verstehen, das Prädikat eines Satzes sei sein Interpretant²⁴. Die ikonische Darstellung der Struktur von Propositionen durch die Struktur des Prädika-

²² Ich schließe mich der relationenlogischen Position von Peirce 1986, 269ff, an. Diesen Ansatz habe ich ausführlicher dargestellt und verteidigt in Pöttner 1999d. Cf. auch Miege 1999b, 42ff.

²³ Darin liegt ein erheblicher Unterschied von Peirce' Relationenlogik zu den vorherrschenden „extensionalen“ Auffassungen, in denen die „Bedeutung“ von relationalen Ausdrücken als die Menge der *indexikalisch* bezeichneten Objekte in einer spezifischen Ordnung verstanden wird (cf. Patzig 1973). Zu Peirce cf. Burch 1994; Pape 1994b.

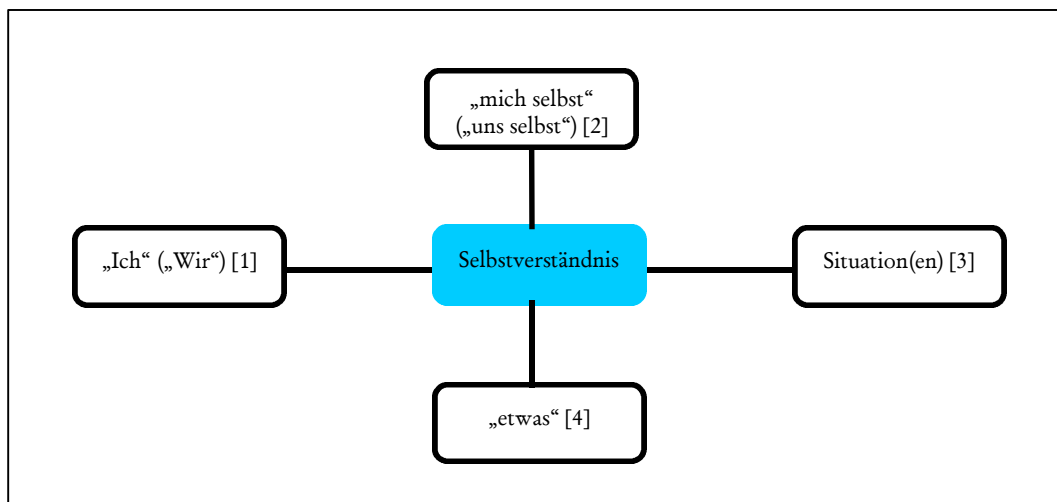
²⁴ Cf. Peirce 1991, 511. Zum Zeichenbegriff cf. Pöttner 1995, 179ff, und u. 1.2.2; dazu *Skizze 3*, S. 17. Der Interpretant fungiert innerhalb der genuin triadischen Bezeichnungsrelation als elementare Selbstreferenz der Relation.

tes ist als Selbstreferenz von Propositionen zu begreifen. Peirce' These trifft z. B. für die altgriechische und deutsche Sprache zu²⁵.

Die durch *Indices* wie Artikel, Namen, Verbalmorpheme und Pronomen sowie mittels Konjunktion durch *weitere Prädikate*²⁶ bezeichneten *Relata* sind aus semiotischer Perspektive also sekundär, weil die grammatische Struktur der durch n-adige Substantive und Verben repräsentierten *Prädikate* „offene Stellen“ erzeugt, in die *Indices* (Subjekte, Objekte) und Prädikate (als Bezeichnungen von Relationen, die als *Relata* fungieren) eingesetzt werden können²⁷.

Das für unsere Betrachtung entscheidende *Relativ* „Selbstverständnis“ ermöglicht syntaktisch vier konkrete Einsetzungen: „Ich“ [1] *verstehe* „mich selbst“ [2] in „Situation(en) [3]“ als „etwas“ [4] bzw. „Wir“ [1] *verstehen* „uns selbst“ [2] in „Situation(en)“ [3] als „etwas“ [4] (cf. *Skizze 2*).

Skizze 2: Die Selbstverständnisrelation



²⁵ Die ikonische Repräsentanz propositionaler Strukturen durch Prädikate findet sich z. B. nicht in der chinesischen Sprache, wie mir Joachim Gentz freundlicherweise erläutert hat. Entscheidend für ein relationales Konzept ist allerdings die *Syntaxorientierung*: Alle Elemente erhalten ihre Bestimmtheit durch die syntaktische Struktur. Wie immer die oberflächengrammatische Varianz in den Sprachen aussehen mag: Eine kritische Auseinandersetzung mit der von mir geteilten Position Peirce' müsste seine relationenlogischen Argumente entkräften können. Dies dürfte sehr schwer fallen.

²⁶ Cf. dazu die Analyse der Selbstverständnisrelation u. S. 11 und das Beispiel aus Mk 1,22bα u. Anm. 72.

²⁷ Eine an der *Syntax* von Propositionen orientierte Analyse erkennt als deren relativ primäres Zentrum also die Prädikate, nicht die „Subjekte“ oder „Objekte“. M. E. legt es sich sehr nahe, diese grammatische Struktur von Propositionen mit Peirce' Relationenlogik realistisch zu deuten (cf. Pöttner 1994b, 257-260; 1997, 115-118; 1999d). – Diese These bricht mit dem aristotelischen Konzept der Satzlogik, das Aristoteles zudem metaphysisch interpretierte. Noch entscheidender dürfte freilich sein, dass damit auch die These widerlegt ist, die Substanzmetaphysik beruhe auf der „Subjekt-Prädikat-Struktur“ abendländischer Sprachen (cf. dazu Lotter 1996, 108ff). Stattdessen hat sie sich aufgrund einer *falschen Auffassung dieser Sprachen ausgebildet*. Die nicht zuletzt in der Theologie verbreitete Abwertung des „griechischen Denkens“ gegenüber dem so genannten „biblischen Denken“ (cf. z. B. Schlatter 1987, 18 u. ö.) muss also semiotisch korrigiert werden. Das gilt zumal dann, wenn – wie bei Schlatter – die vorgebrachte Kritik schon deshalb wenig überzeugt, weil sie selbst eher ein Fall des Kritisierten ist. Schlatters Kategorienlehre erkennt nämlich nicht das Problem der *Relation* als fundamental an. Cf. exemplarisch: „Das Eins ist deshalb eine metaphysische Kategorie, weil die Einheit sowohl unser Ich als unser Naturbild mit nie unterbrochener Geltung durchdringt. In nie verhüllter Deutlichkeit erscheint in jedem Menschen das Einheitsbewußtsein, das ihn von sich nie anders reden läßt als von einem Ich, und ebenso allgewaltig offenbart sich das Eins in der Natur dadurch, daß sie die Zählbarkeit an sich hat, die beseitigt wäre, wenn wir den Gedanken Einheit strichen, da die Zählung Einheiten aneinanderreicht“ (1987, 25f). Schon die Verwechslung von „Einheit“ mit dem Problem der Zahl „1“ und die Rede von *dem* „Ich“ zeigen die fundamentale Orientierung an *Indices*. So aufschlussreich es daher ist, dass Schlatter die Frage nach der „Metaphysik“ auch exegetisch nicht aufgegeben hat, so wenig dürfte es ihm gelungen sein, zum – m. E. durchaus ernst zu nehmenden – „metaphysischen“ Kern beispielsweise breiterer Traditionen im Neuen Testament vorzustoßen. Denn diese propagieren eine *kommunikationszentrierte Realitätssicht*, die nur dann rekonstruiert werden kann, wenn die Reflexion von Relationen als fundamental begriffen wird.

Die Indices „ich“ und „wir“ bezeichnen die *Sprecherperspektive* [1], aus der ein Selbstverständnis geäußert werden kann. Diese Sprecherperspektive ist *reflexiv* strukturiert („mich selbst“ bzw. „uns selbst“ [2])²⁸.

Das Element „*Situation*“ [3] in der Selbstverständnisrelation ist weiter analysierbar. Selbstverständnisse sind notwendig *raumzeitlich* bestimmt („hier“; „jetzt“) und insofern durch *Sozialität* und *Naturbezug* gekennzeichnet („andere“; „anderes“). Für eine christlich-religiöse oder eine entsprechende theologische Perspektive sind Selbstverständnisse zugleich auch auf einen *Gottesbezug* hin angelegt.

Selbstverständnisse formulieren nicht ein Verständnis „meiner selbst“ im Sinne eines zu erkennenden Objekts, sind mithin nicht als epistemische Selbstverhältnisse aufzufassen, sondern weisen eine *propositionale Struktur* auf: „mich selbst“ („uns selbst“) *als* „etwas“ [4]. Für „etwas“ müssen weitere *Prädikate* eingesetzt werden, sodass die konkrete Selbstverständnisrelation durchaus höhere Wertigkeiten als „vier“ aufweisen kann. Wenn monadische Prädikate eingesetzt werden (z. B. „Religionswissenschaftler“), handelt es sich um ein tetradisch strukturiertes Selbstverständnis. Wird πιστεύειν („in existenzbestimmender Weise vertrauen“) eingesetzt, ist je nach Grammatik von πίστις mit einer mindestens *pentadischen* Relation zu rechnen (z. B. πίστις θεοῦ [„existenzbestimmendes Vertrauen auf Gott“ (Mk 11,22b)]; wird dieses Syntagma als *Ellipse* verstanden und durch πιστεύειν ἐν τῷ εὐαγγέλιῳ [„in existenzbestimmender Weise auf das Evangelium vertrauen“ (Mk 1,15b)] interpretiert, dann handelt es sich aufgrund der propositionalen Struktur („etwas *als* „etwas“) des εὐαγγέλιον um eine mindestens *hexadische* Relation). M. E. ist es entscheidend, derartige prädikative Einsetzungen für „etwas“ als *situationsbestimmend* zu begreifen. Die jeweils konkrete Selbstverständnisrelation definiert das Erleben und Handeln von Individuen („ich“) und Gruppen („wir“) in Situationen²⁹. Selbstverständnisse als Relationen sind insofern situationsbestimmend, weil sie die *Struktur möglichen Erlebens und Handelns in Situationen regelhaft definieren*³⁰. Daher lassen sich Selbstverständnisse semiotisch als Grammatik des Erlebens und Handelns von Individuen und Gruppen auffassen. *Im Sinne von Bultmann ist demzufolge „Geschichte“ kontinuierlich, weil alle geschichtlichen Ereignisse durch Selbstverständnisse als ihren situationsbestimmenden Regeln konstituiert sind.* Bevor das Geschichtsproblem weiter verfolgt wird, kläre ich zunächst den für meine Untersuchung wesentlichen Situationsbegriff als drittes Element im Selbstverständnisbegriff weiter auf. Dabei erfolgt eine Näherbestimmung und Lozierung des Selbstverständnisbegriffs. Dieser könnte – wie auch die theologische und philosophische Position Bultmanns nahelegt – als Affirmation subjektivitätstheoretischer Präntentionen missverstanden werden. Demgegenüber findet hier eine kommunikationszentrierte Betrachtungsweise Anwendung, die es dann freilich nicht nötig hat, die traditionellen

²⁸ Wie jede Grammatik können auch „Selbstverständnisse“ reflexiv werden. Dies ist im Rahmen einer semiotischen Theorie unproblematisch, weil die genuin triadische Bezeichnungsrelation im Interpretanten eine elementare Selbstreferenz aufweist, die entsprechend entwicklungsfähig ist. Dass auch Selbstbewusstseinstheorien nicht notwendig durch die bekannte Selbstreferenzfalle, die bloß eine Falle von numerischer Identität und indexikalischen Zeichen darstellt, paralytisiert werden müssten, zeigt Castañada 1991. Zur Diskussion cf. auch Fricke 1991.

²⁹ „Selbstverständnis“ bezeichnet in der Folge also ein *fundamentales* hermeneutisches Konzept, das einerseits die Grammatik des Erlebens und Handelns von Individuen bzw. Gruppen beschreibt, andererseits aber auch die Grammatik von kommunikativen Äußerungen wie Texten bezeichnet. Anders Vogt 1993, 10, die „Selbstverständnis“ als eines von mehreren psychischen „Phänomenen (Konflikte, Angst, Trauer, Trennung, Hoffnung, Selbstverständnis)“ verstehen will (cf. auch 8).

³⁰ Cf. zur situationslogischen Pointe von Peirce' Relationenlogik Pape 1993, 33-40.

Theoriebestände der Subjektivitätstheorien kämpferisch auszugrenzen, sondern ihr *Wahrheitsmoment* produktiv aufzunehmen versucht³¹.

1.2.1.1 „Situation“

Um die folgende Zuwendung zu Situationen zu verstehen, ist es günstig, sich an unsere Analyse des Relativs „geben“ zu erinnern³² (cf. auch *Skizze 1*, S. 9). In Abschnitt 1.2.1 wurde dargestellt, dass das Relativ „geben“ in seiner syntaktischen Struktur die weiteren Relative „Gebende/s/r“, „Gabe“ und „Empfangende/s/r“ konstituiert. Das Relativ „geben“ bezeichnet folglich ein Verhältnis von Relationen. Diese Relationen sind jeweils dynamisch, es handelt sich um Aspekte eines Geschehens, wie „Gabe sein von ‘jemandem’ an ‘jemanden’“. Beobachtungen dieser Art haben Peirce offensichtlich dazu geführt, seine Relationenlogik immer stärker als Situationslogik auszubilden. „Relative“ wie „geben“ erscheinen dann als *ikonische Darstellungen der Struktur von Situationen*.

Diese Analyse charakterisiert die syntaktische Perspektive auf solche strukturellen ikonischen Situationsdarstellungen. Geht man einen Schritt weiter als Peirce es selbst theoretisch getan hat, dann lassen sich auch semantisch aufschlussreiche Perspektiven entwickeln. Hermeneutisch kann gefragt werden, welche situationsbestimmenden Relative in einer spezifischen Weltsicht kommuniziert werden. Orientiert man sich konsequent an der situationsbestimmenden Struktur von Relativen, dann werden zum einen komplexe Situationszusammenhänge beschreibbar, die relational konstituiert sind (1.2.1.1.1). Zum anderen können durch diesen semiotischen Zugang zu Situationen drei Realitätsmodi unterschieden werden, die menschliches Erleben und Handeln in Situationen bestimmen (1.2.1.1.2). Ich skizziere beide Aspekte jeweils sehr knapp.

1.2.1.1.1 Relational konstituierte Situationszusammenhänge

Die bisher vorgetragene Argumentation lässt sich mit dem innovativsten Theoriestück der Gesellschaftstheorie Niklas Luhmanns verbinden. Luhmann hat m. E. zu Recht behauptet, *dass Gesellschaften basal aus Kommunikationen bestehen*. Gesellschaftliche Kommunikationsbereiche können mittels der in ihnen verwendeten Leitdifferenzen und Programmierungen unterschieden werden, die sich

³¹ Cf. etwa den immerhin anregenden Versuch von Korsch 1997; auch Matthiae 1999; die Probleme diskutiert ausführlich und instruktiv Dalferth 1994b. „Das Subjekt“ hatte im 20. Jh. eine wechselvolle theoretische und wissenschaftlich-empirische Geschichte. So wird es von einer Minderheit immer noch als Glücksversprechen affirmiert und sein Verschwinden beklagt. Der Mainstream aber versteht es als Mitgenerator der sich als „Technik“ entfaltenden „Seinsvergessenheit“, „dekonstruiert“ es, enttarnt es als „Mann“, erklärt es als „psychisches System“ zur „Umwelt“ „der Gesellschaft“ oder outet es im analytischen Materialismus (cf. Bieri 1993; Goller 1995, 159ff; Putnam 1997, 11ff.33ff) und im (radikalen) Konstruktivismus (cf. z. B. Lampe 1997) als „Gehirn“. Auch wer in solchen Debatten erprobt ist und ihre Reduktionismen sachkundig erkennt (cf. Putnam 1997), wird nicht umhin kommen, von den *Letztbegründungsintentionen* der Subjektivitätstheorien Abstand zu nehmen. Doch damit ist noch nicht das letzte Wort gesprochen. Einer *semiotischen* Konzeption von „Subjektivität“, wie sie Charles S. Peirce und Friedrich D. E. Schleiermacher vorgetragen haben, dürfte hierbei allergrößte Bedeutung zukommen. Zu Letzterem cf. grundlegend Dittmer 2001, 449ff, insbesondere 524ff u. ö. Entscheidend ist aber hier nicht die theoretische Eleganz von Subjektivitätspositionen. Insbesondere in der Gelassenheit bedeutender Literatur bleibt bis in die Gegenwart präsent, um welche *Sachprobleme* es geht: „Ich bin zutiefst davon überzeugt, dass Literatur mit Worten das menschliche Schicksal beschreibt. Das ist ihr höherer Sinn und ihre einzige Mission – das menschliche Los in Gestalt von Lyrik oder Prosa zu erzählen. Das Schicksal der Menschheit sind die Suche nach Wahrheit, die Sehnsucht nach Liebe, die Angst vor dem Tod. Dies ist, auf einen einfachen Nenner gebracht, das Wesen der Literatur. Nur davon handelt sie. Es ist dabei unerheblich, ob sie sich – im technischen Sinne – gebrannter Tonplättchen bedient oder des allgegenwärtigen Internets. So lange das Wort besteht, durch das die Menschen sich verständigen, so lange der Tod am Ende des Lebens kommt, so lange die Liebe und die Hoffnung auf Rettung bleiben – so lange wird es Literatur geben und somit auch das Buch. Nur kleingeistige Menschen können etwas anderes denken“ (Szczygiorski 1999).

³² Zum Folgenden cf. detailliert Pape 1993 und Peirce 1993b, 75ff.

kontingent in einem geschichtlichen Prozess entwickeln und stabilisieren³³. Jenseits des funktionalistischen und konstruktivistischen Programms sind hier ernst zu nehmende Anschlussmöglichkeiten an eine semiotische Theorie gegeben³⁴. Im Kern ist das skizzierte Theoriestück Luhmanns als Typisierung dynamisch und prozessual strukturierter Situationen zu verstehen. Luhmanns Leitdifferenzen sind, bei Licht betrachtet, Prädikate und in der Sprache von Peirce: Relative. Gesellschaftsentwicklung ist dann als Ausbildung von Situationstypen zu begreifen, die nicht aufeinander reduzierbar sind. Wir haben es mit einer irreduziblen und möglicherweise wachsenden Vielfalt von nicht auf einander reduzierbaren Relativen zu tun³⁵. Diese Relative bestimmen in eher vager Weise die einzelnen Kommunikationsereignisse, die sich ihnen angleichen. Dieser Angleichungsprozess kann auf unterschiedliche Arten durch „Programmierungen“ befördert werden.

Diese Theorieentwicklung ist aus einer semiotischen Perspektive nicht zuletzt deshalb außerordentlich aufschlussreich, weil sie eine Orientierung am „Selbstverständnis“ davon entlastet, Individuen oder Gruppen (via „Intersubjektivität“) in transzendentalontologischer Weise als Bedingung der Möglichkeit von gesellschaftlichen Situationen zu begreifen³⁶. Ist die Struktur von Situationen ikonisch durch Relative darstellbar, dann lassen sich jeweils konkrete Anschlusspunkte angeben, an denen Individuen bzw. Gruppen in einer semiotischen Perspektive auftauchen können. In unserem Beispiel „geben“ sind dies vor allem die „offenen Stellen“ „Gebende/s/r“ und „Empfangende/s/r“, die mit entsprechenden Indices (z. B. Personalpronomina) besetzt werden.

Da in Abschnitt 1.2.1 der Selbstverständnisbegriff auf eine reflexive Sprecherperspektive bezogen wurde, kommen nur Individuen und Gruppen als Instanzen in Betracht, die ein Selbstverständnis äußern *können*. Zu betonen ist dabei, dass jedenfalls für meinen Entwurf die „Ich“- bzw. „Wir“-Perspektive gleichursprünglich und gleichgewichtig sind. Durch den Situationsbegriff ist die Selbstverständniskonzeption mit einer Theorie sozialer Evolution vereinbar (cf. dazu auch 1.2.1.1.2). Entscheidend sind im Selbstverständnisbegriff die Prädikate, die wir als vierte Stelle des Relativs „Selbstverständnis“ verstanden (in „Situation[en] [3] als „etwas“ [4]). Diese Prädikate binden die Selbstverständniskonzeption eng an das Situationskonzept. Sie müssen als situationsbestimmende Relative begriffen werden. Nicht jedes verwendete Prädikat in geäußerten Selbstverständnissen braucht dabei ei-

³³ Cf. Luhmann 1987 als Programm und die ausgearbeitete Gestalt in Luhmann 1997a; 1997b. Zum hiervon angeregten und abweichenden Kommunikationsbegriff cf. Pöttner 1995, 179ff, und u. Abschnitt 1.3.1; dazu *Skizze 5*, S. 29. Nicht zuletzt in der theologischen Rezeption der gesellschaftstheoretischen Erwägungen Luhmanns bleibt bislang – soweit ich sehe – sein zentraler und m. E. wirklich weiterführender Gedanke ohne hinreichende Beachtung. Man schenkt den nicht gerade unproblematischen systemtheoretischen Reflexionen ungleich größere Aufmerksamkeit. Cf. zur Sache etwa einerseits Roosen 1997, 184ff.234ff u. ö.; Karle 1999 und andererseits Korsch 1997, 157ff.

³⁴ Cf. Pöttner 1994b.

³⁵ Dass dies auch schon in Gesellschaften der Fall sein kann, die von einem stratifiziert ausgelegten Differenzierungstyp geprägt sind, betont Stolz 1988, 70ff. Der Grund liegt darin, dass Gesellschaften *basal* aus Kommunikationen bestehen (und nicht aus „Häusern“, „Schichten“ oder „Menschen“). Kommunikation ist aber kein vollständig kontrollierbares Phänomen, auch wenn dies versucht wird. Sie tendiert eher zu zufälliger Abweichung, auch zu Widerspruch, nicht zu Konsens. So mit Recht Luhmann 1997a, 190ff u. ö. Insbesondere in der antiken Rhetorik ist dies selbstreflexiv erfasst worden. Man kann kommunikativen Erfolg haben, ihn aber nicht *erzwingen* (cf. Aristoteles 1959). In der modernen Gesellschaft bestätigt sich diese Einsicht. Die totalitären Versuche, Kommunikation vollständig zu kontrollieren, sind zumindest in Europa gescheitert. Auch für China darf prognostiziert werden, dass es so kommen wird.

³⁶ Dieser Position droht gegenwärtig ein wenig die Rolle des Ritters von der traurigen Gestalt (cf. U. Barth 1996, der das *Problem* noch nicht einmal diskutiert; differenzierter freilich Korsch 1997). In verwandelter Form scheint diese Frage auch im mentalistischen Setting konstruktivistischer Theoriebildung auf; cf. Lampe 1997. Ein Grund für die Hartnäckigkeit des Modells könnte in dem Postulat eines basal epistemisch-theoretischen Realitätszugangs liegen. Dass dieses Postulat aber alles andere als selbstverständlich ist, hatten in unterschiedlicher Weise z. B. Schleiermacher, Peirce, Ludwig Wittgenstein und Martin Heidegger betont.

nen eigenen Situationstyp auszubilden. Wie in Kapitel 2 und 3 dieser Arbeit gezeigt werden wird, kommt es aus der markinischen Perspektive in Situationen eher zu Überlagerungen verschiedener prädikativer Strukturierungen, die die Dynamik, Ambivalenz, Gefährdung und Selbstgefährdung von Glaubenskommunikation ausmachen. Schon die Analyse von Mk 13 in Abschnitt 2.1 wird dabei die Verbindung des Situationskonzepts mit entsprechenden Zeitkonzeptionen erforderlich machen.

1.2.1.1.2 Reale Möglichkeit, Tatsächlichkeit (Aktualität) und Regelmäßigkeit: Situation und Erfahrungsbezug

Die skizzierte situationsbezogene Theorieform ist in der Lage, sich dem Problem der Dynamik und Prozessualität von Situationen und damit der Realität als solcher zu widmen³⁷. Einer der vielen Äste im Baum der variierenden späten Manuskripte von Peirce' Philosophieren versucht *Realität mittels einer Modaltheorie zu begreifen*. Dieser Ast einer modalisierten Kategorienlehre ist mir besonders sympathisch³⁸. Auch hier steht die semiotische Analyse der Syntax von Propositionen Pate:

Betrachtet man „die Teile und die logischen Arten der notwendigen Syntax von Propositionen ...“, dann lässt sich sagen, „daß es drei Arten der Modalität, **S** ist **P**, **S** könnte **P** sein, **S** muß **P** sein, gibt. Dies unterscheidet sich nur wenig davon zu sagen, daß 1. **P** von **S** *jetzt* wahr ist, 2. **P** von **S** unter *manchen* denkbaren Umständen wahr ist, die ich nicht kenne oder nicht beschreibe, die nicht zu denen der gegenwärtigen Situation gehören[,] und 3. **P** von **S** unter solchen denkbaren Umständen wahr ist, wie *Sie sich entscheiden, sie zu spezifizieren*“³⁹.

Den unterschiedlichen Modi der Syntax von Propositionen sind die Realitätsmodi zugeordnet. Dem „kann sein“ entspricht „reale Möglichkeit“, dem „ist“ entspricht der Modus „Tatsächlichkeit“ oder „Aktualität“, während dem „muss sein“ der Modus der „Regelmäßigkeit“ zugeordnet ist. Dieser dritte Modus kann von Peirce häufig mit „Notwendigkeit“ bezeichnet werden, was von dem syntaktischen Modus „muss sein“ her auch naheliegt. Dies darf nicht missverstanden werden. „Muss sein“ lässt sich als „würde sein“ paraphrasieren. Peirce vertritt die These, dass sich Regelmäßigkeiten in „Natur“ und „Geschichte“ ändern können. Darauf verweist die Formulierung, dass „**P** von **S** unter solchen denkbaren Umständen wahr ist, wie *Sie sich entscheiden, sie zu spezifizieren*“. Mit der Anrede „Sie“ ist auf die Wahrnehmungs- und Erfahrungssituationen idealer Leserinnen und Leser von Peirce' Text Bezug genommen. Komme „ich“ bzw. kommen „wir“ in einer Wahrnehmungs- und Erfahrungssituation durch Wahrnehmung und Schlussfolgerung zur Unterstellung einer Regelmäßigkeit, dann kann es sein, dass sich die unterstellte Regelmäßigkeit nicht bestätigt, wenn veränderte Umstände eintreten, die in der gegenwärtigen Wahrnehmungs- und Erfahrungssituation nicht wahrnehmbar und erfahrbar präsent sind oder nicht wahrgenommen bzw. erfahren werden⁴⁰. Das ist das Grundprinzip von Peirce' wahrnehmungs- und erfahrungsbezogenem Fallibilismus. Zugleich lässt sich Realität damit konsequent dynamisch und prozessual begreifen. Regelmäßigkeiten bringen Ereignisse dazu, sich ih-

³⁷ Cf. zur Sache auch Mieke 1999b, 55f.

³⁸ Cf. auch Holz 1997, 209ff, der dies freilich wieder subjektivitätstheoretisch überbieten will. Traditionell argumentiert demgegenüber U. Barth 1996, 545ff. Zur Kritik an dem in beiden Entwürfen vorausgesetzten Gewissheits„argument“ cf. Peirce 1986, 160ff u. ö. Schlussfolgerungsprozesse führen, wenn sie z. B. auf die Erweiterung von Wissen ausgerichtet sind, nicht zu exakten, gewissen oder universalen Resultaten: „Wir haben niemals ein Recht, absolut sicher zu sein oder einen Satz für vollkommen richtig zu halten“ (Peirce 1995, 170-173, hier 173). Zu den wahrheitstheoretischen Konsequenzen cf. Mieke 1999b, 58f. Der Wahrheitsbegriff muss wie schon in der antiken Rhetorik *wahrscheinlichkeitstheoretisch* aufgefasst werden.

³⁹ Peirce 1993b, 417f.

⁴⁰ Für den Realitätsmodus „Regelmäßigkeit“ lässt sich mithin zwar der Satz vom Widerspruch, nicht aber das Prinzip „tertium non datur“ anwenden.

nen näherungsweise anzugleichen, sodass sich z. B. ein bestimmter Situationstyp „geben“ ausbildet. Dieser ist nicht immer aktuell präsent, wohl aber real möglich. Für diese reale Möglichkeit steht im Beispiel des Relativs „geben“ die *ikonisch dargestellte Struktur* von „geben“⁴¹. Wird diese Struktur mit konkreten *Indices* verbunden, wie in „Paul gibt Maria ein Eis“ entsteht eine Tatsache, die in individueller, aktueller bzw. tatsächlicher Weise den Situationstyp „geben“ darstellt⁴². Die *Syntax einer mit Indices gesättigten Proposition* steht für den Situationstyp, insofern sich dieser regelmäßig wiederholen kann. Ein Situationstyp als Regelmäßigkeit mag geschichtlich verschwinden und es können neue Situationstypen entstehen. Regelmäßigkeiten bestimmen Ereignisse auch in der „Natur“ nur *näherungsweise*, sodass es kontinuierlich zufällige Abweichungen von diesen Regelmäßigkeiten geben kann und auch tatsächlich gibt. Der Modus „reale Möglichkeit“ steht folglich für den *kreativen Aspekt in der Realität*, die selbst als Prozess aufgefasst werden muss, in dem *Neues* entsteht, das nicht als Fall schon bestehender Regeln in „Natur“ und „Geschichte“ verstanden werden kann. Solche realen Möglichkeiten werden in vielen Sprachen ikonisch durch *Prädikate* bezeichnet, die „offene Stellen“ aufweisen. Werden solche strukturell offenen realen Möglichkeiten raumzeitlich loziert, also mit Ereignissen oder stabilen Ereignissequenzen verbunden, dann entstehen Tatsachen. Erweisen sich diese Tatsachen als beständig, entstehen Regelmäßigkeiten. Der Realitätsprozess führt also von der spontanen Emergenz realer Möglichkeiten über die Ausbildung von Tatsachen zum möglichen Entstehen von Regelmäßigkeiten⁴³. Wie der zitierte Text von Peirce zeigt, haben wir es dann in Wahrnehmungs- und Erfahrungssituationen mit einer *kopräsenten Überlagerung der Zeitmodi Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft* zu tun. Dabei kommt dem Zeitmodus (gegenwärtige) *Zukunft* eine wesentliche Funktion zu, weil sich erst in der Zukunft zeigen wird, ob eine wahrgenommene und erfahrene Regelmäßigkeit neuen, anderen und fremden Umständen Stich hält, sich also bewährt⁴⁴.

Dies hat für die Selbstverständniskonzeption Konsequenzen. Selbstverständnisse als Grammatiken menschlichen Erlebens und Handelns haben den Charakter von Regelmäßigkeiten, die fortwährend zur Bewährung in Wahrnehmungs- und Erfahrungssituationen anstehen. Mit diesem Erfahrungsbegriff von Selbstverständnissen sind folglich nur solche Auffassungen von „Normen“ und „Normativität“ vereinbar, die jede Norm auf ihre Vereinbarkeit mit anderen, neuen und fremden Wahrnehmungen und Erfahrungen hin befragt. Selbstverständnisse sind nicht in einem naturwüchsigen Sinne

⁴¹ Für den Realitätsmodus „reale Möglichkeit“ findet der Satz vom Widerspruch keine Anwendung, wohl aber das Prinzip „tertium non datur“.

⁴² Im Realitätsmodus „Tatsächlichkeit“ gelten sowohl der Satz vom Widerspruch als auch das Prinzip „tertium non datur“. Dies scheint trotz der Komplementarität von Welle und Teilchen in der klassischen Physik und den von der Quantenphysik beschriebenen Phänomenen der Fall zu sein. Beide Phänomenbereiche dürften nur eine zu einfache Realitätssicht irritieren, die Mischungszustände o. ä. nicht zulässt und ausschließlich in kontradiktorischen Extremen denkt. Dies kann hier nur angedeutet werden, denn es handelt sich dabei um ein sehr weites Feld ...

⁴³ Diese Auffassung unterscheidet sich markant von Luhmann 1997a, 44ff.92ff u. ö., insofern Luhmann den von ihm betrachteten Realitätsausschnitt „Gesellschaft“ faktisch auf die ersten beiden Aspekte reduziert, genauer den dritten Aspekt in der Regel als Phänomen des Zwangs, der Notwendigkeit im Sinne der *ἀνάγκη* interpretiert (cf. exemplarisch 1997a, 96-98). Dabei fungiert mehr und mehr das von Luhmann privilegierte Konzept der Autopoiesis und Differenzzentrierung als Modell, dem sich Andere anpassen *müssen*. Dass er diesen hohen Anspruch theoretisch überzeugend eingelöst hätte, kann m. E. mit guten Gründen nicht behauptet werden. – Ein ebenfalls am zweiten Aspekt ausgerichteter, freilich theoretisch eher traditionell argumentierender Ansatz, der das Phänomen der „Kausalität“ in den Vordergrund der Aufmerksamkeit setzt, findet sich bei Schlatter 1987, 47ff.

⁴⁴ Dieses dimensionale Zeitkonzept bedarf exegetisch der Erweiterung durch ein qualitativ orientiertes Zeitverständnis, wie in Abschnitt 2.1 gezeigt werden wird.

selbstverständlich, sondern durch Wahrnehmung und Erfahrung irritierbare Grammatiken. Gerade so können sie für sozialen Wandel offen sein⁴⁵.

1.2.2 Geschichte als Zeichenprozess

Bultmann zufolge ist Geschichte kontinuierlich, da alle geschichtlichen Ereignisse durch Selbstverständnisse als ihren situationsbestimmenden Regeln konstituiert sind. Da diese These mit einem Allquantor versehen ist, ist sie nicht verifizierbar. Sie lässt sich freilich als Ausgangspunkt einer hermeneutischen Analyse wählen und kann in ihr bestätigt, falsifiziert oder eingeschränkt werden.

Diese Zuspitzung der Selbstverständnisproblematik wirft weitere Fragen auf. Zum einen dürfte klar sein, dass es keine wissenschaftliche Neutralität gibt, wenn alles menschliche Handeln und Erleben in Situationen durch Selbstverständnisse bestimmt ist. Im Sinne Bultmanns kann gesagt werden, dass Selbstverständnisse dasjenige sind, mit dem wir gerade – bewusst oder unbewusst – in lebensbestimmender Weise *einverstanden* sind, also dasjenige, das lebensgeschichtlich und in der Interaktionsgeschichte von Gruppen auf eine *relativ verstetigte positive Resonanz* stößt⁴⁶. Daher erscheint etwa ein „positivistisches“ Wissenschaftsverständnis, das vorgibt „Religionen“ bloß zu „beschreiben“, aber nicht zu „bewerten“, aus einer derartigen Perspektive als hermeneutisch nicht hinreichend gedanklich kontrolliert⁴⁷. Ein Wahrheitsmoment dieser Position besteht darin, dass sie möglicherweise dazu beiträgt, „religiöse“ Phänomene als sie selbst genauer wahrzunehmen. Aber solche genaue Wahrnehmung stellt zweifellos vor die Frage nach eher negativer, indifferenter oder positiver Resonanz. Geht mich das Beschriebene in irgendeiner Weise an? Diese oder eine ähnliche Frage ist wohl nur schwer vermeidbar.

Zum anderen aber lässt sich in der vorgeschlagenen Position die „Wahrheitsfrage“⁴⁸ und damit die Frage nach dem Realitätsgehalt bzw. der Normativität eines kommunizierten Selbstverständnisses

⁴⁵ Zu einer ähnlich argumentierenden Betrachtung der Religionsgeschichte Israels, Judas und des frühen Judentums cf. Stolz 1996, mit einer freilich stärker „konstruktivistischen“ Perspektive.

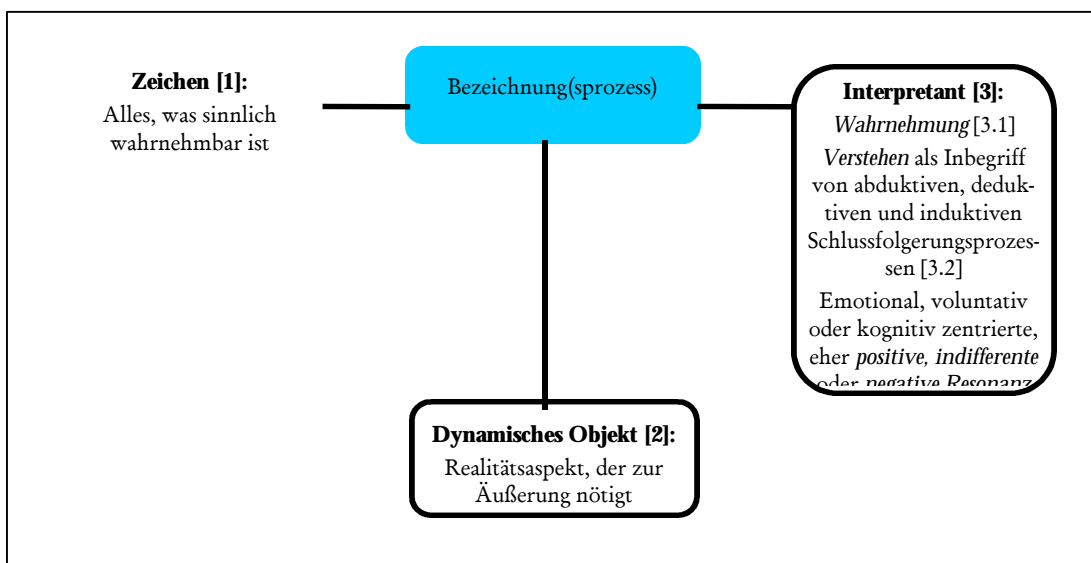
⁴⁶ Diese Formulierung geht auf überzeugende kritische Einwände von Prof. Dr. Dr. Michael Welker zurück, die er gegenüber meiner ursprünglichen Orientierung am hermeneutischen Einverständniskonzept geäußert hat. – Philosophisch ist zu beachten, dass der vorgetragene Entwurf keine Variante einer Selbstbewusstseinstheorie darstellt (cf. z. B. U. Barth 1996), sondern mit den Kritikern dieser Position der Ansicht ist, dass den unbewussten Elementen der Erfahrung zumindest das gleiche Gewicht zukommt wie den bewussten, Letztere – bzw. das in ihnen angeblich immer schon Vorausgesetzte – also auch nicht ohne weiteres als Grund für Erstere in Frage kommen (cf. z. B. Lotter 1996, 1ff u. ö.). Wir haben epistemisch Zugang zu unbewussten Elementen der Erfahrung, insoweit wir Grammatiken semiotisch näherungsweise aufklären können. Jeder Umgang mit Zeichen setzt immer unbewusste Elemente voraus, weil wir uns niemals aller Regeln von Zeichenverwendungen bewusst sind.

⁴⁷ Auch eine bestimmte neukantianische Schwester von „positivistischen“ Anschauungen ist nicht völlig frei von dieser Problematik. Cf. exemplarisch M. Weber 1904, 146 Anm. 1: Eine „Uebereinstimmung [sc. der Herausgeber des ‘Archivs für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik’] besteht ... bezüglich der Schätzung des Wertes *theoretischer* Erkenntnis unter ‘einseitigen’ Gesichtspunkten, sowie bezüglich der Forderung der *Bildung scharfer Begriffe* und der strengen *Scheidung von Erfahrungswissen und Werturteil*, wie sie hier ... vertreten wird“. Dass es sich hierbei um eine außerordentlich paradoxe Formulierung handelt, ist Max Weber kaum verborgen geblieben, wie der beachtliche rhetorische Aufwand zur Abdunkelung dieser Paradoxie im Textverlauf zeigt. Demgegenüber hat Peirce mit Recht in seiner Wissenschaftssystematik von 1903 Ästhetik und Ethik der Logik vorgeordnet und *alle drei Disziplinen* als „normativ“ gekennzeichnet (cf. Peirce 1993a, 41f). Zu ähnlichen Ergebnissen kommt von etwas anderen Voraussetzungen her auch die Position von Alfred N. Whitehead (cf. dazu Lotter 1996, 20ff u. ö.). Cf. zur Sache auch J. Assmann 1997, 128f. Entscheidend ist, dass schon die Selbstunterscheidung von „wissenschaftlicher“ „Rationalität“ gegenüber „Religion“ als einer anderen Kommunikationsweise eine *spezifische Wertsetzung* bzw. *Ausdruck eines als normativ betrachteten Selbstverständnisses* ist. Diese aufschlussreiche Paradoxie angeblich wertfreier Wissenschaftlichkeit lässt sich eindrucksvoll an Webers Text nachvollziehen.

⁴⁸ Bultmann 1967a, 51. Cf. auch Weder 1997, 306-309; Landmesser 1999, 169ff. Diese Frage scheint noch nicht hinreichend thematisiert zu sein, wenn sie als „Loyalitäts“problem aufgefasst wird (cf. Berger 1995a; 1999, 94ff; zur Kritik cf. auch Landmesser

nicht ausklammern⁴⁹. Ist das Selbstverständnis eines „fremden Gastes“ auch für mich realitätstüchtig? Sagt es mir etwas? Oder nicht? An der Beantwortung dieser Fragen führt kaum ein Weg vorüber. Es gilt mithin, diese Fragen offen, „mit Leidenschaft und Mut zum Wagnis“⁵⁰ zu stellen. Dies wird in dieser Arbeit im Blick auf das Mkev geschehen⁵¹. Für jetzt soll genügen, die formale Struktur dieser Fragen darzustellen. Im Anschluss an Peirce ist jeder Zeichenprozess als dynamische, genuin triadische Bezeichnungsrelation der durch die Bezeichnungsrelation konstituierten Relata „Zeichen“ („alles, was sinnlich wahrnehmbar ist“ [1]), „dynamisches Objekt“ („Realitätsaspekt, der zur Äußerung nötig“ [2]) und „Interpretant“ („Wahrnehmung“, „Verstehen“, „emotional, voluntativ oder kognitiv zentrierte, eher negative, indifferente oder positive Resonanz“ [3]) als Selbstreferenz der Bezeichnungsrelation zu beschreiben (cf. Skizze 3)⁵²:

Skizze 3: Die genuin triadische Bezeichnungsrelation



Überträgt man diese Struktur auf Geschichte, versteht also Geschichte als Zeichenprozess, der durch Selbstverständnisse als seinen Grammatiken bestimmt ist, dann ergibt sich folgende Konstellation (cf. Skizze 4):

1999, 361ff). Die Arbeit Landmessers zeigt, wie Normativitätsprobleme der neutestamentlichen Hermeneutik bearbeitet werden könnten, wenn sie aus der Perspektive eines „semantisch-ontologischen Wahrheitsbegriffs“ (28ff u. ö.; cf. insbesondere 427ff) in den Blick kommen. Dieser wird von mir freilich – trotz der berechtigten *holistischen* Perspektive Landmessers – für zu eng gehalten. Er stimmt *cum grano salis* auch nicht mit den neutestamentlichen Verwendungen von *ἀλήθεια* überein. Daher bleibt bei Landmessers Versuch aus meiner Sicht ein „objektivistischer“, hier christologisch zentrierter Eindruck zurück. Ein gründlicher Einbezug des *Relationenproblems* sollte hier Abhilfe schaffen.

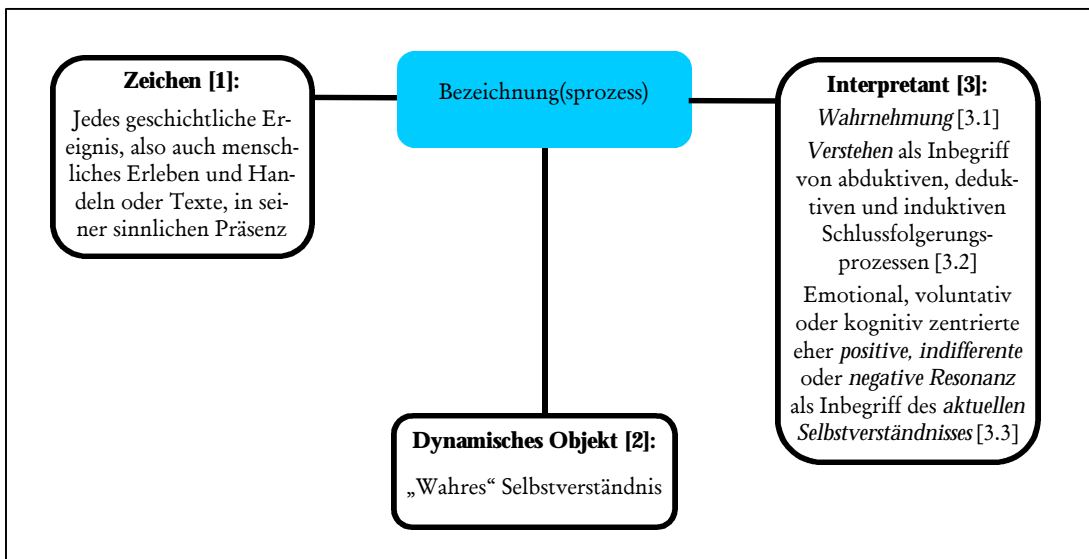
⁴⁹ Cf. dazu auch Neville 1996, 13-18.

⁵⁰ Tillich 1979, 15.

⁵¹ Cf. auch Abschnitt 1.3.2.

⁵² Cf. Peirce 1993a, 64ff; 1993b, 239-261. Insbesondere der zweite Text eignet sich gut zur Einführung, weil er für Peirce' Verhältnisse recht „einfach“ geraten ist. Zu den Einzelheiten cf. Oehler 1995b; 1995c; Colapietro 1989, 1ff; Pöttner 1995, 179ff; Miege 1999b, 45-49. Entscheidend ist, dass Peirce mit Recht die genuin triadische Bezeichnungsrelation als *Inbegriff von Realität* verstand, wir also nicht die Realität bezeichnen, sondern Realität als Zeichenprozess begreifen müssen, dessen kontinuierlicher Teil wir selbst sind. „Genuin triadisch“ besagt, dass die Bezeichnungsrelation nicht in monadische oder dyadische Komponenten zerlegt werden kann. Dann ist auch Selbsterkenntnis o. ä. jeweils ein Fall der genuin triadischen Bezeichnungsrelation, mithin kontinuierlicher Teil aller Zeichenprozesse.

Skizze 4: Geschichte als Zeichenprozess



Als *Zeichen* fungiert *jedes geschichtliche Ereignis*, also auch menschliches Erleben und Handeln oder Texte, *in seiner sinnlichen Präsenz* [1]. Zumindest schwach orientiert ist der Zeichenprozess vom „wahren“ *Selbstverständnis* („*dynamisches Objekt*“ [2])⁵³. Die Bezeichnungsrelation findet ihren selbstreferenziellen Aspekt in „*Wahrnehmung*“, „*Verstehen*“ und „*emotional, voluntativ oder kognitiv zentrierter, eher negativer, indifferenter oder positiver Resonanz als Inbegriff des aktuellen Selbstverständnisses*“ („*Interpretant*“) [3].

Der Ausdruck „Geschichte“ umfasst hier alle individuellen und sozialen Ereignisse. Durch seine Bindung an den Ereignisbegriff soll eine einseitige Zentrierung auf „Handlung“ vermieden werden⁵⁴. „Geschichte“ ist zudem als ein Fall der genuin triadischen Bezeichnungsrelation begriffen⁵⁵. Damit wird *abduktiv* der starken These Bultmanns Folge geleistet, dass es in jedem geschichtlichen Ereignis („Zeichen“ [1]) um die Frage nach dem „wahren“ *Selbstverständnis* („*dynamisches Objekt*“ [2]) gehe⁵⁶.

Die Interpretantenposition [3] in der genuin triadischen Bezeichnungsrelation ist stark ausdifferenziert. Sie schließt zuerst die *sinnliche Wahrnehmung des Zeichens* [3.1] ein. Diese ist hier nicht nur als

⁵³ In historistischen und positivistischen Auffassungen wird demgegenüber tendenziell unterstellt, die *geschichtlichen Ereignisse* seien das „dynamische Objekt“. Bultmanns Verdienst besteht darin, diese Idee gründlich kritisiert zu haben. Daran könnten auch konstruktivistische Versuche bei Lampe 1997 und Reinmuth 1999 anknüpfen.

⁵⁴ Das ist z. B. gegen Breytenbach 1984 einzuwenden.

⁵⁵ Cf. dazu Pöttner 1992. Dieser Geschichtsbegriff schließt mindestens über das Element „Zeichen“ immer auch „Natur“ ein. „Natur“ und „Geschichte“ sind m. E. relativ unterschieden, insofern die Grammatik von geschichtlichen Ereignissen über „Selbstverständnis“ aufzuklären ist, während die stabilen Regeln von „natürlichen“ Ereignissen, die „Naturgesetze“, zwar auch als „Grammatik“ aufgefasst, aber wohl nur unter extremen idealistischen Voraussetzungen als „Selbstverständnis“ bezeichnet werden können.

⁵⁶ Es geht jedenfalls in meiner Rezeption nicht um eine spekulativ-deduktive These, die z. B. über „unmittelbares Selbstbewusstsein“ o. ä. präreflexiv oder gar präsemiotisch „erschlossen“ wäre (cf. zur *Unmöglichkeit* einer derartigen Argumentation o. Anm. 38). Stattdessen handelt es sich um eine Abduktion, also die hypothetische Unterstellung einer Regel für alle geschichtliche Ereignisse. Diese Abduktion kann deduktiv auf bestimmte geschichtliche Ereignisse bezogen werden, z. B. exegetisch auf das Mkev. Bestätigt sie sich dort, dann wird sie in der Folge induktiv für weitere geschichtliche Ereignisse überprüft usf. So könnte sich in einem kritischen kulturwissenschaftlichen Dialog herausstellen, wo die Grenzen dieses Konzepts liegen.

irreduzibel⁵⁷, sondern auch als in vielen Fällen instruktiv verstanden, wie die Analyse des Mkev zeigen wird.

Bin ich mit einem Selbstverständnis konfrontiert, das von einem geschichtlichen Ereignis präsentiert wird, ist zweitens der *Verstehensaspekt* [3.2] des Interpretanten zu beachten. Verstehe ich ein Ereignis als Fall einer (scheinbar oder anscheinend) unbezweifelbaren Regel, aus der ich zwingend das Ereignis ableiten kann, dann liegt ein *deduktiver Verstehensprozess* vor⁵⁸. Wird ein Ereignis als Fall einer Regel verstanden, die kontinuierlich selbst zur Bewährung ansteht, handelt es sich um *induktives Schlussfolgern*. Erscheint ein Ereignis im Rahmen meines individuellen und sozialen Horizonts als „fremd“, genügt auch die induktive Schlussfolgerung nicht mehr. So bin ich gezwungen, *hypothetisch-abduktiv* eine Regel aufzustellen, die das fremde geschichtliche Ereignis als Fall dieser Regel auffasst⁵⁹. Gerade eine hermeneutische Konzeption, die neutestamentliche Texte als „fremde Gäste“ bei sich wohnen lassen will, hat ein intimes Verhältnis zur Abduktion. Die Abduktion ist ein zerbrechlicher Schlussfolgerungsprozess, der fortwährend der strengen induktiven Überprüfung bedarf.

Schließlich ist nicht zuletzt im Blick auf die Frage nach dem Selbstverständnis der Interpretantenaspekt *„emotional, voluntativ oder kognitiv zentrierte, eher negative, indifferente oder positive Resonanz“* [3.3] von Belang. Selbstverständnisse lassen sich als das verstehen, womit wir gerade einverstanden sind (*„aktuelles Selbstverständnis“*), mithin als dasjenige, was lebensgeschichtlich oder in den Interaktionen einer Gruppe eine relativ verstetigte lebensbestimmende positive Resonanz gefunden hat. Eine nicht dogmatische Position wird das jeweils aktuelle Selbstverständnis angesichts anderer, fremder und neuer Selbstverständnisse in den Konflikten der geschichtlichen Erfahrung als zur Bewährung anstehend begreifen. Aus theologischer Perspektive ist ohnehin klar, dass selbst „die Schrift“ nicht ohne die Einrede der „Sünde“ verfasst wurde. Schon dieser Gedanke führt dazu, „wahres“ und „aktuelles“ Selbstverständnis streng zu unterscheiden. Gerade unter „eschatologischen“ Bedingungen ist zu betonen, dass mit einer vollständigen Darstellung des „wahren“ Selbstverständnisses in einem „aktuellen“ Selbstverständnis kaum zu rechnen ist.

Bevor diese philosophischen Erwägungen in eine semiotisch reflektierte kulturwissenschaftliche Arbeitshypothese umgesetzt werden, möchte ich mich abschließend mit einem möglicherweise nahe liegenden Einwand gegen eine derartige Konzeption auseinandersetzen. Sie betrifft die Frage nach der

⁵⁷ Zu dem versuchten und weithin gelungenen Nachweis, dass auch komplexe logische und mathematische Operationen sinnlich wahrnehmbar sind, cf. Peirce' grafische Logik (1993b, 75-210); dazu Pape 1993. Konsequenz ist dann zu unterstellen, dass auch sinnliche Wahrnehmungen schon (z. T. unbewusst) Schlussfolgerungen sind und auch Allgemeines wahrgenommen werden kann (cf. Peirce 1988, 328ff). Peirce hat damit nachhaltig versucht, den abendländischen Dual von „Sinnlichkeit“ vs. „Verstand“ (o. ä.) zu entdualisieren. Wie weit dieser Ansatz – leider – immer noch vom intellektuellen Mainstream entfernt ist, zeigt U. Barth 1996, 545: „Tatsächlich lebt alle konkrete Religion von der Versinnlichung des Gottesgedankens“.

⁵⁸ Ob in der Geschichte solche Regeln überhaupt real sind, muss zumindest in Frage gestellt werden. Dies gilt selbst für den klassischen Syllogismus: 1. Alle Menschen sind sterblich. 2. Sokrates ist ein Mensch. \Rightarrow Sokrates ist sterblich. Zwar erscheint wohl allen die erste Prämisse als unbezweifelbar, tatsächlich dürfte sie aber nur sehr gut bestätigt sein.

⁵⁹ Auch diese These ist nicht selbstverständlich. Sie unterstellt vor allem, *dass nur Regelmäßiges verstanden werden kann*. Diese These steht an der Stelle, an der transzendentaltheoretische Konstruktionen von „Religion“ (cf. z. B. Korsch 1997, 26ff) die vorgeblich einheitsstiftende Funktion des „Gefühls“ und hierüber „Religion“ platzieren möchten. Doch nicht einmal Schleiermacher hat dies getan, weil er über eine ausgebildete Theorie des Verstehens verfügte und mit seinen Unterscheidungen von komparativen und divinatorischen Verfahren induktive bzw. deduktive („komparative“) von abduktiven („divinatorischen“) Schlussfolgerungsprozessen unterschied. Da Korsch 1997, 32ff, dies verkennt und zudem der schwerlich haltbaren Abduktion von Herms 1991 folgen will, beim späten Schleiermacher sei die „Psychologie“ in eine Zentralstellung im „System der Wissenschaften“ gerückt, bleibt seine Berufung auf Schleiermacher eher problematisch. Zu einem anderen Ansatz cf. Pöttner 1992 und neuerdings Dittmer 2001, 1ff u. ö.

Unterscheidung von „wahrem“ und „aktuellem“ Selbstverständnis. Einmal zugestanden, es gebe überhaupt Selbstverständnisse als Grammatik des Erlebens und Handelns von Individuen oder Gruppen – ist diese Unterscheidung nicht eine bloße Verdoppelung der „aktuellen“ Selbstverständnisse? Was soll die Frage nach dem „wahren“ Selbstverständnis? Ich bin durchaus kein abgesagter Feind von *Occams razor*. Aber mit Peirce ist auf der *genuinen Triadizität* von Zeichenprozessen zu bestehen, mithin auch auf dem „dynamischen Objekt“. Sind „aktuelle“ Selbstverständnisse dem „Interpretanten“ zuzurechnen, dann ist eine bleibende, nicht aufhebbare Differenz zwischen dem Interpretantenaspekt und dem Aspekt des dynamischen Objekts zwingend. Gerade aus einer antidogmatischen Position⁶⁰ ist an der orientierenden Funktion des dynamischen Objekts im Zeichenprozess festzuhalten. Aber muss dieser Aspekt „wahres“ Selbstverständnis heißen? Das legt sich m. E. zumindest nahe. Es dürfte den paradoxen Reiz des „radikal konstruktivistischen Diskurses“⁶¹ ausmachen, dass es *innerhalb seiner Grenzen* keine Irritation dieses Diskurses geben kann. Alles ist inszeniert, konstruiert, also auch die Frage nach dem Recht dieses Diskurses selbst. So sehr dieser Diskurs als nachvollziehbare theoretische Reaktion auf die Entwicklung der massenmedialen gesellschaftlichen Realität in den letzten 30 Jahren begreiflich ist, so wenig einleuchtend wirkt es, dass eine metakommunikative Irritation dieses Diskurses nicht mehr möglich erscheint. Tatsächlich tendiert der „radikale Konstruktivismus“ zu einer subtilen dogmatischen Position. Insofern zeigt sich, dass – in meiner Sprache – das „aktuelle“, „radikal konstruktivistische“ Selbstverständnis das „wahre“ Selbstverständnis in sich aufgesogen hat. Das „aktuelle“ Selbstverständnis ist das „wahre“ Selbstverständnis und umgekehrt. Die Tarnung dieses Sachverhalts erfolgt nur über die Elimination des Terminus „Wahrheit“. Es kann daher nicht verwundern, dass diese Position, soweit sie sich überhaupt „ethisch“ auszudrücken vermag, zu einem (Regel-)Utilitarismus ohne „invisible hand“ tendiert – auch dies liegt im Trend⁶².

⁶⁰ Cf. Lorenzen 1991.

⁶¹ Cf. den Überblick bei de Berg/Prangel 1995; cf. insbesondere Nassehi 1995. Instrukтив ist hermeneutisch vor allem Nethöfel 1992. Wissenschaftstheoretisch und –geschichtlich zum Milieu cf. einerseits Putnam 1997 und andererseits Hacking 1999. Dass in den differenzorientierten Diskursen, zu denen auch der radikale Konstruktivismus gehört, manches im Fluss und entwicklungsfähig ist, zeigt exemplarisch Reinmuth 1999. Zum einen soll gelten: „Wirklichkeit ist uns nur im Medium der Sprache gegeben, also etwa als symbolische Ordnung, als Sinnmuster, als Text – und insofern veränderlich, geschichtlich, also im Zustand der Diskursivität“ (89). Zum anderen will Reinmuth aber keine radikalen Konsequenzen daraus ziehen: „Damit sind Kriterien wie wahr oder falsch, Illusion oder Wirklichkeit, subjektiv oder objektiv nicht sinnlos oder hinfällig geworden. Sie erhalten jedoch eine andere, zugleich intersubjektive und geschichtliche Basis“ (91). Daran wäre zu arbeiten. Das Rad ist im Übrigen schon erfunden (cf. Schleiermacher 1977). Abstand sollte von der einengenden Ansicht genommen werden, dass uns Wirklichkeit nur im Medium der Sprache gegeben sei. Wirklichkeit ist uns nur zeichenvermittelt erschlossen und zwar so, dass wir mit unseren Bezeichnungsprozessen selbst kontinuierlicher Teil dieser Wirklichkeit sind, es also keine scharfen Grenzen von Systemen usw. gibt, sondern mit *Übergängen* zu rechnen ist. Fragen z. B. des genetischen Kodes und dann der Gentechnologie sowie der Ethik können viel eher auf diese Weise thematisiert werden (cf. etwa Graff 1999). Anders vor allem Lampe 1997, 351 u. ö., der Wirklichkeitserkenntnis auf dasjenige einschränken möchte, was das Gehirn konstruiert, also selbst *herstellt*. Davon müsse die „ontische Realität“ unterschieden werden, die zwar „erfahrbar“, aber nicht „erkennbar“ sei. Beides laufe „parallel“ (cf. u. Abschnitt 3.3). Eine semiotische Philosophie versucht genau diesen modernen Varianten einer Zwei-Welten-Lehre zu entkommen, ohne sich den bekannten Schwierigkeiten zu entziehen.

⁶² Zur Kritik cf. schon Peirce 1988, 235ff. Eine ähnliche utilitaristische Position wie in der durch Maturana 1985 u. a. ausgelösten Bewegung wird auch von Auffassungen vertreten, die sich der evolutionären Erkenntnistheorie verpflichtet fühlen. Cf. exemplarisch H.-P. Müller 1999. Diese naturalistischen Theorien ersetzen die Wahrheitsproblematik durch eine Nützlichkeitssemantik, weil sie irgendwie erklären müssen, wie es zu validen wissenschaftlichen „Erkenntnissen“ kommt. So passt man sich eben in eine Nische ein oder ist strukturell an Umwelten gekoppelt, weil sich das in der Evolution als günstig für das *Überleben* herausgestellt hat. Dass derartige Auffassungen schwerlich zur Vorstellung eines *guten Lebens* gelangen, hatte im Anschluss an das Problemniveau von Platon und Aristoteles Peirce zeitgenössischen Vorläufern der heutigen Debatte vorgehalten.

Eine aufschlussreiche Frage dürfte freilich sein, ob das Festhalten am „wahren“ Selbstverständnis im Sinne des „dynamischen Objekts“ besagt, dass es nur *ein* „wahres“ Selbstverständnis geben könne oder gar nur gibt. Diese Frage rührt an metaphysische Grundfragen, die hier nicht angemessen diskutiert werden können⁶³. M. E. reduziert sich die Frage freilich auf eine Alternative: Ist die Vielfalt von Selbstverständnissen und Kulturen⁶⁴ ein Interpretant der irreduziblen Pluralität der Realität oder nicht? Wenn die Antwort „Ja!“ lautet – so würde auch ich antworten – besagt das nicht, dass die Frage nach dem „wahren“ Selbstverständnis aufgegeben werden muss. Sie muss nur vereinbar mit der irreduziblen Pluralität der Realität gestellt werden. Denn dann ist kontinuierlich mit Fremdem, Anderem und Neuen zu rechnen, das das jeweilige individuelle, gruppenbezogene und kulturspezifische Selbstverständnis irritieren kann. Dies führt zurück auf die prozessbezogene Realitätskonzeption, die in 1.2.1.1.2 vorgestellt wurde. Realität als irreduzibel pluraler Prozess verweist auf Wahrnehmungs- und Erfahrungssituationen, in denen überprüft werden kann, ob ein spezifisches Selbstverständnis realitätstüchtig ist und also den Konflikten der geschichtlichen Erfahrung Stich hält. „(I)n der Endphase eines kulturgestützten Christentums“⁶⁵ jedenfalls in Westeuropa könnte dies auch stärker der evangelischen Theologie einleuchten. Gerade die hier skizzierte semiotische Position vermag aufzuzeigen, dass es nicht möglich ist, Zeichenprozesse in der Zeit abzuschließen. Sie rechnet auch, das wird sich in der Analyse des Mkev zeigen, mit einer Veränderlichkeit des „dynamischen Objekts“, das vage und bestimmungsfähig ist. Eine solche Position ist in der Lage, sowohl die Frage nach Normen und Normativität zu stellen, sie aber zugleich im Lichte der Erfahrung immer als Frage nach der Bewährung, Veränderung, Anpassung, Relativität und Dynamik von Normen zu formulieren. Insofern schließen sich die Einsicht in die irreduzible Pluralität einer prozessual verfassten Realität und die Frage nach dem „wahren“ Selbstverständnis nicht aus, sondern sind aufeinander angewiesen⁶⁶. Wie die vorliegende Untersuchung zeigen soll, ist dies nicht erst eine Position, die unter dem Eindruck der „Moderne“ im liberalen Protestantismus Anklang findet. Sie dürfte auch im Hintergrund der markinischen Erzählweise stehen.

⁶³ Cf. auch die Ansätze bei Landmesser 1999, 100ff u. ö.

⁶⁴ Im kritischen Anschluss an Schwöbel 1996, 139 u. ö., dessen Entwurf an einem dyadischen Zeichenbegriff orientiert ist, kann unter „Kultur“ die „Grammatik“ einer Gesellschaft verstanden werden. Diese Definition wirft auch von Schwöbel diskutierte Fragen auf, weil schon in der Spätantike mit mehreren „Grammatiken“ in einer Gesellschaft gerechnet werden muss (und wohl nicht mit mehreren Gesellschaften). Der Vorzug dieser Definition ist aber auf jeden Fall, dass sie sich semiotisch erfassen und folglich auch kulturwissenschaftlich anwenden lässt. Wir formulieren Schwöbels Vorschlag so um, dass der Ausdruck „Kultur“ die „Grammatik“ oder die „Grammatiken“ von Gesellschaft bezeichnet. Aus dieser Perspektive können dann auch die speziellen Erwägungen von J. Assmann 1997, 16 u. ö., aufgenommen werden, der im Kulturbegriff drei Themen verbinden will: Es lässt sich ein „Zusammenhang“ von „Erinnerung“ (oder: Vergangenheitsbezug), ‚Identität‘ (oder: politische Imagination) und ‚kulturelle Kontinuierung‘ (oder: Traditionsbildung)“ feststellen. „Jede Kultur bildet etwas aus, das man ihre *konnektive Struktur* nennen könnte. Sie wirkt verknüpfend und verbindend, und zwar in zwei Dimensionen: der Sozialdimension und der Zeitdimension“ (1997, 16). Zu einem etwas weniger anspruchsvollen Kulturbegriff cf. noch Malina 1993, 25: „Kultur (stellt) ein System von Symbolen dar..., das sich auf Menschen, Dinge und Ereignisse bezieht, die gesellschaftlich symbolisiert sind“.

⁶⁵ Dalferth 1996, 415. Cf. auch Pollack 1996. Diese Veränderung ist Teil eines breiteren gesellschaftlichen Umbruchs. Mancher Beobachter sieht den Weltgeist nicht ganz ohne Grund in dem kleinen Mann aus Hannover symbolisiert: „Der auffallend destruktive Zug im Bild des Kanzlers trifft ... mit einer historischen Grundströmung zusammen. Denn was immer die Berliner Republik sein mag – die Bonner Republik ist jedenfalls dabei, sich aufzulösen. Die staatstragenden Säulen, Parteien, Gewerkschaften und Kirchen, bröckeln ab. Die Bindewirkung auf ihre Anhängerschaft schwindet ebenso wie ihre Definitionsmacht für die politische Agenda. Die ‚gesellschaftlich relevanten Gruppen‘, wie es so schön hieß, wenn es um die Besetzung öffentlich-rechtlicher Rundfunkräte ging – sie sind nicht mehr so relevant“ (Roß 1999). Roß betont mit Recht, dass dies u. a. mit den Massenmedien zusammenhängt, also mit einer beachtlichen *Umorientierung gesellschaftlicher Kommunikation*.

⁶⁶ Cf. auch die aufschlussreichen Erwägungen von Neville 1996.

1.2.3 „Selbstverständnis“ als textgrammatischer Leitbegriff

Derartige Erwägungen lassen sich für den *Aufbau einer Erzählgrammatik* fruchtbar machen⁶⁷. *Prädikate sind als nuclei der semantischen Textdimension* zu begreifen, wie schon in der strukturalen Textsemantik etwa anhand des „semiotischen Vierecks“ bzw. der elementaren semantischen Transformation mindestens implizit entdeckt worden ist⁶⁸. Die in *Skizze 1*, S. 9, dargestellte relationale Struktur von „geben“ bezeichnet die Möglichkeit eines dynamischen Geschehens und den *Ausgangspunkt einer elementaren Erzählung*. Für Erzählungen als *Darstellungen von Situationen und Sequenzen von Situationen* sind folglich die situationsbestimmenden Prädikate zu erheben. Die hermeneutische Frage nach dem „Selbstverständnis“ lässt sich aus dieser Perspektive textgrammatisch präzisieren. Bultmann unterschied „direkte“ und „indirekte“ Hermeneutik, weil eine vom Text präsentierte „Sache ... im Text – direkt oder indirekt – zu Worte kommt“⁶⁹. Es ist nicht in jedem Fall zu unterstellen, dass ein Text direkt das ihn bestimmende Selbstverständnis darstellt. Sicher ist dies bei „religiösen“ Texten wahrscheinlicher als bei den Tagesnachrichten in Zeitungen. Aber auch für „religiöse“ Texte ist dies nicht einfach vorauszusetzen. Methodisch kontrollieren lässt sich die Frage nach dem Selbstverständnis in einem Text, wenn sie als textgrammatische Leitfrage ausgewiesen wird. Sie gilt dann jenem situationsbestimmenden Prädikat oder dem Zusammenhang von Prädikaten, das oder der in einem Erzähltext als regelgebend verstanden werden kann oder muss. Ein Erzähltext wie das Mkev lässt sich in einzelne Erzählschritte *segmentieren*, die nicht zuletzt aufgrund der dominanten Prädikate entstehen. Als Beispiel mag die kleine Szene in Mk 1,21f dienen⁷⁰:

21a	Καὶ εἰσπορεύονται εἰς Καφαρναούμ·	Und sie gehen nach Kafarnaum.
βα	καὶ εὐθὺς τοῖς σάββασιν εἰσελθὼν εἰς τὴν συναγωγὴν	Und er ging alsbald am Sabbat in die Synagoge
β	ἐδίδασκεν.	und lehrte.
22a	καὶ ἐξεπλήρουντο ἐπὶ τῇ διδασκίᾳ αὐτοῦ·	Und sie gerieten außer sich über seine Lehre.
βα	ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων	Denn er lehrte sie wie jemand, der Vollmacht hat,
β	καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς.	und nicht wie die Schriftgelehrten.

1,21a und 1,22a belegen deutlich die ikonische Repräsentation der propositionalen Struktur in der griechischen Sprache durch die jeweiligen Prädikate. Εἰσπορεύεσθαι und ἐκπλήρσεσθαι bestimmen als Relative im Zusammenspiel mit Verbalmorphemen (-νται; -νται) sowie Präpositionen und Kasus (εἰς + Akk.; ἐπὶ + Dat.) die jeweiligen propositionalen Einheiten. Durch ein Verbalmorphem werden die grammatischen „Subjekte“ indiziert, in 1,21a zugleich ein anaphorischer Verweis auf den *Vortext*, in dem die Indizierten namentlich und durch Kennzeichnun-

⁶⁷ Cf. den anregenden Versuch von Eco 1990, 44ff, der mit Recht Peirce' Relationenlogik erzählgrammatisch zu nutzen sucht.

⁶⁸ Cf. z. B. Egger 1990, 99f; dazu auch Davidsen 1993, 64f.80 u. ö.; speziell zu Mk cf. die kasusgrammatischen Erwägungen bei Danove 1993, 30ff; dazu die *Skizzen 6* und *8*, S. 54.168.

⁶⁹ Bultmann 1968b, 217.

⁷⁰ Die Segmentierung im Text der Arbeit dargestellter griechischer Texte erfolgt nach sechs Regeln: 1. Die Segmentierung in Erzählschritte bzw. Redesegmente ist an den *Prädikaten* orientiert. Fälle wie 1,22bβ werden als *Ellipse* des Prädikats betrachtet, hier ἦν ... διδάσκων. 2. Die Bezeichnung von Textsegmenten mit lateinischen Buchstaben folgt der Zeichensetzung in Nestle-Aland 26./27. Aufl. Verszählung und Verseinteilung werden fett gedruckt. 3. Regel 1 erfordert kleinere Segmentierungen, als dies die Verseinteilung zulässt. Diese kleineren Segmentierungen werden durch griechische Buchstaben bezeichnet. 4. Erzählschritte beginnen in der Darstellung im Text der Arbeit am linken Rand der griechischen Textpassage, Redesegmente sind demgegenüber eingerückt. 5. Falls ein Textsegment aus Platzgründen nicht in einer Zeile gedruckt werden kann, wird der überschüssige Teil in der folgenden Zeile eingerückt. 6. Segmentierte Texte werden jeweils mit einer deutschen Übersetzung versehen, um die Benutzerfreundlichkeit der Arbeit etwas zu erhöhen. – Anders etwa Davidsen 1993, der cum grano salis die Perikopeneinteilung als „basic-sequences“ verwendet.

gen eingeführt werden (cf. 1,1.9.14.16f.19). Das Verbalmorphem $\nu\tau\omicron$ in 1,22a ist ein Verweis auf die *relative Zentralstellung des Relativs* $\delta\iota\delta\acute{\alpha}\sigma\kappa\epsilon\iota\nu$ (1,21b β) im Text⁷¹. Denn die in 1,22a mittels $\nu\tau\omicron$ vollzogene Indizierung vermögen die Lesenden selbst nur dann zu verstehen, wenn die Situation in der Synagoge als *Lehrsituation* aufgefasst wird, zu der neben dem *Lehrenden* auch *Belehrte* bzw. *Lernende* gehören. Auch $\tau\eta\ \delta\iota\delta\alpha\chi\eta\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ in 1,22a nimmt ein strukturelles Moment des Relativs $\delta\iota\delta\acute{\alpha}\sigma\kappa\epsilon\iota\nu$ auf: die *Lehre* des *Lehrenden*. Schließlich reagiert der *metakommunikative Erzählerkommentar* in 1,22b (cf. $\gamma\acute{\alpha}\rho$) mittels einer $\sigma\acute{\upsilon}\gamma\kappa\rho\iota\sigma\iota\varsigma$ auf das durch $\delta\iota\delta\acute{\alpha}\sigma\kappa\epsilon\iota\nu$ bestimmte narrative Setting. $\Delta\iota\delta\acute{\alpha}\sigma\kappa\epsilon\iota\nu$ lässt sich dem Erzähler zufolge durch die prädikative Differenz von $\acute{\epsilon}\xi\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\nu\ \acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu$ vs. $\mu\grave{\eta}\ \acute{\epsilon}\xi\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\nu\ \acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu$ bewerten und so den Protagonisten der markinischen Erzählung von einer Gruppe seiner Gegner unterscheiden⁷².

Die kleine Szene in 1,21f könnte die Frage aufwerfen, ob mit der Betonung von $\delta\iota\delta\acute{\alpha}\sigma\kappa\epsilon\iota\nu$ und $\acute{\epsilon}\xi\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\nu\ \acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu$ die zentralen Prädikate der markinischen Erzählung gefunden sind, die auch Figurenkonstellation und Erzählfolge bestimmen. Dann handelte es sich um einen Text, der das gesellschaftlich eher anomische Auftreten eines wandernden jüdischen Bauhandwerkers inszeniert⁷³, der – möglicherweise ungewöhnlich im Kontext des Frühjudentums – rhetorisch nicht ganz unbegabt von der nahe gekommenen $\beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\iota\alpha\ \tau\omicron\upsilon\theta\epsilon\omicron\upsilon$ („Königsherrschaft Gottes“) redet⁷⁴, damit Streit erzeugt (cf. z. B. 2,1-3,6; 6,1-6a; 7,1-23; 8,11-15; 9,11-14; 10,1-12.17-27; 11,15-18.27-33; 12,1-37) und vor allem die dominanten jüdischen Autoritäten insbesondere der Jerusalemer Stadtherrschaft provoziert, sodass sie ihn schließlich mithilfe der römischen Besatzungsmacht als aufrührerischen Verbrecher ans Kreuz bringen. Im Schicksal Johannes des Täufers ist dies (zumindest teilweise) präfiguriert (1,14 α ; 6,14-29; 9,2-13), zumal Jesus als $\nu\alpha\zeta\alpha\rho\eta\nu\acute{o}\varsigma$ (1,24; 10,47; 14,67; 16,6) bezeichnet ist, was möglicherweise nicht als Verweis auf seine Herkunft aus dem galiläischen Ort Nazaret (1,9) gedeutet werden muss⁷⁵, sondern seine ehemalige Nähe zu Johannes dem Täufer symbolisieren könnte⁷⁶. Im Text käme dann vielleicht ein regelgebendes Selbstverständnis zum Ausdruck, dass eine Orientierung an der Lehre dieses jüdischen Mannes empfiehlt und zur scharfen Unterscheidung von Anderen auffordert. Eine derartige Unterscheidung kann tödliche Konsequenzen haben (cf. 4,17; 8,34-9,1; 10,30; 13,9-13), sodass die

⁷¹ Im Verhältnis zu 1,21b α wird dies durch den Unterschied der Aktionsarten unterstrichen. Das Part. Aor. von $\epsilon\lambda\sigma\tau\epsilon\theta\alpha\iota$ bezeichnet einen punktuellen, durch $\epsilon\upsilon\theta\acute{\upsilon}\varsigma$ betonten, Modus, während die relative Zentralstellung von $\delta\iota\delta\acute{\alpha}\sigma\kappa\epsilon\iota\nu$ für 1,21f durch den durativen Aspekt des Imperfekts hervorgehoben wird. $\epsilon\iota\sigma\epsilon\lambda\theta\acute{\omega}\nu$ und $\acute{\epsilon}\delta\iota\delta\alpha\sigma\kappa\epsilon\nu$ dürften als gleichgeordnet zu verstehen sein. – Die Bestreitung des adverbialen Charakters von $\epsilon\upsilon\theta\acute{\upsilon}\varsigma$ und die Zusammenordnung des Lexems mit $\kappa\alpha\iota$ zu einem so genannten

„Satzleiter“ durch Katz 1999 muss Befremden erregen.

⁷² Die Wendung $\eta\nu\ \dots\ \delta\iota\delta\acute{\alpha}\sigma\kappa\omega\nu\ \dots\ \acute{\omega}\varsigma\ \acute{\epsilon}\xi\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\nu\ \acute{\epsilon}\chi\omega\nu$ (1,22b α) stellt ein Beispiel für die angesprochene Konjunktion von Prädikaten dar. – Mit $\acute{\epsilon}\xi\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\ \acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu$ ist nicht nur die „Partizipation an der Heils- und Herrschaftsmacht Gottes“ gemeint (Scholtissek 1992, 285f; cf. 2,6f; 14,61f), sondern auch und viel eher „die konsequente Selbstzurücknahme Jesu bis hin zum eigenen Tod, um allein Gott selbst zum Zuge kommen zu lassen“ (Dalferth 1994a, 109; cf. vor allem 14,32-42).

⁷³ Cf. zur Interpretation derartiger Erzählelemente als Darstellung gesellschaftlicher Selbststigmatisierung Mödritzer 1994.

⁷⁴ Cf. z. B. J. Weiß 1900; Merklein 1983; Lindemann 1986; Theißen/Merz 1996, 221ff; Wolter 1996; Härle 1999; allgemein orientieren Camponovo 1984; Hengel/Schwemer 1991. Theißen/Merz 1996, 226, denken m. E. zu Recht an einen Vorgang, der die „traditionelle israelitische Königsmetaphorik im Rahmen einer modifizierten apokalyptischen Erwartung (revitalisiert)“.

⁷⁵ So aber z. B. Lührmann 1987, 51 u. ö.

⁷⁶ Cf. H. Stegemann 1993, 303f, der $\nu\alpha\zeta\alpha\rho\eta\nu\acute{o}\varsigma$ in diesem Sinn auf das aramäische Lexem $\nu\alpha\zeta\alpha\rho\eta$ („Bewahrer“; cf. auch hebräisch $\nu\alpha\zeta\alpha\rho\eta$), zurückführen will. Gegen diese onomapoietische Interpretation des Lexems $\nu\alpha\zeta\alpha\rho\eta\nu\acute{o}\varsigma$ spricht allerdings m. E. zum einen, dass Mk aramäische Sprachsplitter häufig griechisch zu übersetzen pflegt. Zum anderen aber scheint es aus der Perspektive von 14,67b.70d zwingend, dass jedenfalls markinisch $\nu\alpha\zeta\alpha\rho\eta\nu\acute{o}\varsigma$ als Bezeichnung eines Ortes in $\Gamma\alpha\lambda\iota\lambda\alpha\iota\alpha$ zu verstehen ist – eine aus Jerusalemer (und römischer) Sichtweise verdächtige Gegend.

Erzählung eine Art Transformationsprozess vom Schicksal Johannes des Täufers zu Jesu Schicksal und zum Schicksal der Jesus Nachfolgenden ausdrückte. Wird dies etwa mit einem antiken biographischen Sujet verbunden, ließe sich das Mkev z. B. als „Biographie des exemplarisch leidenden Gerechten“ verstehen⁷⁷.

Diese Überlegungen sollten zeigen, dass die Orientierung an der Analyse von Prädikaten bzw. Relativen sehr schnell zu „inferenziellen Spaziergängen“ durch die markinische Erzählung anregt⁷⁸ und zur Frage nach dem regelgebenden Selbstverständnis führt. Diese Zentrierung der Analyse vermag m. E. sehr genau auch auf Textsignale zu achten, die nicht der inhaltssemantischen Textdimension angehören. Jedenfalls ist dies dann der Fall, wenn die oft beschworene Einheit von „Form“ und „Inhalt“ etwas über einen zu analysierenden Text aussagt, also Kommunikationsstil, Gestaltung des Zeichenkörpers usf. auf ihre Weise das regelgebende Selbstverständnis darstellen, wie in *Skizze 4*, S. 18, unterstellt wird.

Die redaktionsgeschichtliche Fragestellung hat den Weg geöffnet, das Mkev neu als Text wahrzunehmen⁷⁹. Sie kann als Übergang zu literaturwissenschaftlichen und textsemiotischen Analysemethoden betrachtet werden⁸⁰. Das Mkev wird in jüngerer Zeit daher immer deutlicher als *Erzählung* begriffen. Für die narrative Analyse werden in dieser Arbeit entsprechend strukturelle und literaturwissenschaftliche Verfahren verwendet⁸¹. Dabei sind etwa prinzipielle Fragen der *Erzählerinstanzen*, der *Erzählperspektiven*, der *Instanzen der Rezipierenden*, der Unterscheidung von *erzählter Zeit* und *Erzählzeit*, der Unterscheidung von „*Fabel*“ als grundlegendem Schema der Erzählung und „*plot*“ als tatsächlich erzählter Geschichte, der Unterscheidung von „*story*“ als der Geschichte, die erzählt wird, und „*discourse*“ im Sinne der mit der „*Story*“ vollzogenen Kommunikation, aber auch konkrete Fragen wie „*Ironie*“ usf. zu berücksichtigen. Das gerade angesprochene Problem, ob die Gattung des Mkev über ein näher zu bestimmendes Konzept von antiker Biografie zu beschreiben ist⁸² oder doch

⁷⁷ Cf. Lührmann 1977; 1987, 20.37-44 u. ö., mit der textpragmatischen Pointe: „Grenzt man die Frage nach dem ‘Sitz im Leben’ ein von ‘Lebensbeschreibung’ auf ‘Biographie des Gerechten’, dann geht es hier weniger um einen Aufruf, dem Vorbild nachzueifern, sondern um die Bergung der eigenen Geschichte in die typische Geschichte hinein; aufgezeigt wird Gottes Gerechtigkeit als Sieg über die Gottlosen gerade an Beispielen, die diese seine Gerechtigkeit in Frage zu stellen scheinen, und darin findet der Leser seine eigene Erfahrung der scheinbaren Abwesenheit der Gerechtigkeit Gottes wieder. Fragt man schließlich speziell nach der Funktion des Markusevangeliums, dann ergibt sich aus ihm die Möglichkeit, eigene Identität aus der Identifikation mit Jesus als dem exemplarisch leidenden Gerechten zu gewinnen (8,35f), der Gottes Recht bringt, Gottes Recht tut und von Gott von Anfang an, aber auch am Ende ins Recht gesetzt wird“ (44; cf. 271). Lührmanns zentraler Referenztext ist Sap 2,12-20. Ähnlich Schenk 1997a, 84ff, mit stärkerer Betonung der „Menschensohn“-Grammatik.

⁷⁸ Cf. dazu Eco 1990, 148-151. Inferenzielle Spaziergänge sind Lektürehypothesen über den Fortgang des Textes, bedienen sich mithin insbesondere der Abduktion, die dann deduktiv auf den folgenden Text bezogen und so induktiv kontrolliert wird.

⁷⁹ Cf. Marxsen 1959; cf. auch Schulz 1979; Schweizer 1979.

⁸⁰ Cf. Sellin 1983; 1990; Petersen 1992.

⁸¹ Cf. Aristoteles 1960b; Chatman 1980 (dazu instruktiv Zwick 1989); Lämmert 1989; Eco 1990.

⁸² Cf. zu sehr unterschiedlichen Ansätzen z. B. Baltzer 1975, 28 u. ö.; Lührmann 1977; 1987; Berger 1984b, 1232-1245; Cancik 1984a; P. Müller 1995, 166ff; Frickenschmidt 1997, 351ff; Schröter 1997, 459f; Agus 1998, 146; eher zurückhaltend urteilt Dihle 1983. Tolbert 1989, 65ff, schlägt als Gattung eine historiografisch/biografisch orientierte Novelle vor. Aufschlussreich ist das Schwanken bei Dormeyer 1993, 199ff, der sich dann für „*Idealbiographie*“ (220ff; ausführlich neuerdings 1999) entscheidet. Dass hier etwas elementar nicht stimmen kann, zeigt sich am Fehlen einer entsprechenden metakommunikativen Äußerung in *allen* vier kanonisierten „*Evangelien*“, obgleich diese freilich gattungstypisch zu erwarten wäre (cf. nur Nepos 1952, *De excellentibus ducibus exterarum gentium*. Praefatio 1-8; Plutarch 1958, Περικλῆς, II,4; Φάβιος Μάξιμος, I,1f). Die Evangelienüberschriften respektieren diesen recht offenkundigen Sachverhalt. Er ist nicht zuletzt deshalb außerordentlich offenkundig, weil dies bei ἐπὶ στολή als der anderen „*Großgattung*“ im Neuen Testament bekanntlich gerade nicht der Fall ist. Es bleibt also schwer nachvollziehbar, dass Schenk 1993 die vier kanonisierten „*Evangelien*“ als durchnummerierte „*Vitae Jesu*“ bezeichnen will, wenn objektsprachlich z. B. das Syntagma βίος Ἰησοῦ in entsprechender Verwendung schlicht fehlt. Ein metakommunikativer Hinweis

in diese Richtung für das Lkev ist allenfalls in Act 1,1 auszumachen. Damit soll nicht in Abrede gestellt werden, dass Apophthegmen und nicht zuletzt das Lehrer-Schüler-Setting im antiken Kontext (cf. Robbins 1984, 87ff) biografische Pointen haben. Instruktiv können auch die Erwägungen von Agus 1996; 1998, 133ff, sein, der entsprechende rabbinische Texte als „hermeneutic biography“ bzw. „messianische Biographie“ verstehen will (cf. u. a. bSan 43b; bSan 98a; bKet 77b; pTaan 1,1; Mech zu Ex 12,41). Doch wenn man mit Recht den *hermeneutischen Aspekt* betont, zeigt sich narrativer Analyse jedenfalls für das Mkev, dass es sich bei diesem Text kaum um einen βίος Ἰησοῦ im strengen Sinn handelt – und auch die von Agus thematisierten Texte sind allenfalls als *biografische Fragmente* anzusprechen. Mk 1,1 lautet bekanntlich ganz anders (cf. aber den m. E. problematischen Versuch von Frickenschmidt 1997, 245ff.352ff, 1,1 als Biografieeinleitung zu verstehen). Damit ist das Problem gestellt, dass der Text sich selbst als *kontinuierlichen Teil von Evangeliumskommunikation präsentiert* (cf. 14,9; dazu 2.1.2 u. 2.2.4). Auch das Lehrer-Schüler-Setting ist dabei nur als ein Moment eines viel *komplexeren Kommunikationsgeschehens* begriffen (cf. insbesondere die Abschnitte 2.1.2 u. 2.2.4). Mithin stellt das Mkev gar nicht einen exemplarischen Charakter dar, der z. B. epideiktisch an einem Wertesystem gemessen wird (cf. als Emergenzpunkt einer solchen Betrachtungsweise Aristoteles 1959, I,9; II.12-17 [1366a-1368a; 1388b-1391b] und grundlegend Theophrast 1960), sondern durchaus eine kommunikativ vermittelte *soterische Transformation* (unterbestimmt z. B. in der Gegenüberstellung von Evangelien und Briefliteratur bei Berger 1995b, 103-106; Frickenschmidt 1997, 358 u. ö., versucht dem ansatzweise Rechnung zu tragen, weil er betont, es gehe um „eine tatsächliche und weit reichende Veränderung zum Guten, die von Gott selbst ausgeht“ [358]). Auf seine Weise hat Dihle 1983 das Problem genau erfasst. Die von allen mir bekannten Biografiethesen zum Mkev reflektierteste liegt im ausgearbeiteten Kommentarkonzept von Lührmann 1987 vor. Es muss folgerichtig Mk 10,45 und 14,24 marginalisieren. Dass dies nicht überzeugt, wird in der Auslegung gezeigt werden. Insgesamt mangelt es den verschiedenen Biografiethesen an einer präzisen Auffassung der markinischen Tiefengrammatik. Anre-

an das Entstehen einer neuen Gattung gedacht werden muss, dürfte eher im Sinne der zweiten Option zu behandeln sein.⁸³

Meine eigene Lektüreperspektive ist von der Überzeugung geleitet, dass die häufige Emphase des *Lesens* vor allem im „Literary Criticism“ keine hinreichenden Einsichten in die Grammatik des markinischen Sprechens erbracht hat⁸⁴. Die hier vorgeschlagene Kombination der hermeneutischen Frage nach dem Selbstverständnis mit textgrammatischen Ansätzen wird in *Kapitel 2* exegetisch-hermeneutisch präzisiert. Akzeptiert man die Unterscheidung von „Fabel“ und „plot“, so bietet dieses Kapitel detaillierte Vorarbeiten zu einer *tiefengrammatischen* Beschreibung der „Fabel“ des Mkev, die *Kapitel 3* darstellt.

gend ist freilich die Interpretation der Stories von Jehoschua ben Levi (1. Hälfte des 3. Jh.s u. Z.) durch Agus 1998, 133ff. Die dort dargestellte Messiasfigur, der zugleich Messias ist *und* nicht ist, weist auf ihre Weise jene tiefengrammatische Pointe auf, der das markinische Sprechen folgt (cf. u. Abschnitt 3.1 mit *Skizze 9*, S. 274).

⁸³ So in jüngerer Zeit wieder Zwick 1989, 617-629; zur älteren Debatte cf. Schneemelcher 1968; Vielhauer 1978, 252ff. In gewisser Weise hatte Bultmann 1970, 372, das Richtige getroffen: Im Mkev handele es sich um „*die Vereinigung des hellenistischen Kerygma von Christus*, dessen wesentlicher Inhalt der Christusmythos ist ... *mit der Tradition über die Geschichte Jesu*“. Dass hierbei auch „biografische“ Pointen entstehen, ist nicht verwunderlich. Eine *Biografie* wird damit aus dem Mkev noch lange nicht. Darin dürfte die ältere Forschung im Recht bleiben. Kritisch zur Biografiethese auch Dalferth 1994a, 89-93.

⁸⁴ Cf. zu unterschiedlichen Ansätzen z. B. Calloud 1979; Kelber 1979a; Malbon 1979; 1986; 1992; 1993; Belo 1980; Rhoads/Michie 1982; Best 1983; Breytenbach 1984; 1985; Petersen 1980; 1985a; 1985b; 1992; Poland 1985; Lührmann 1987; Watson 1987; Schenke 1988; Gedert 1989; Guelich 1989; Moore 1989; 1992; Tolbert 1989; 1992; Zwick 1989; Warner 1990; Fowler 1989; 1991; Danove 1993; Davidsen 1993; van Iersel 1993; 1998; Lücking 1993; 1998; Raguse 1994, 84ff u. ö.; Kristen 1995; Müller 1995; Klauck 1997; Delorme 1997; Sand 1998; Mißfeldt 1999; Überblicke bei Zwick 1989, 1-23; Vogt 1993, 57-60; Schunack 1996, 8ff. Besonders anregend erscheinen die kleinen Studien von Watson 1987 und Mißfeldt 1999. Watsons Ansatz, den Mißfeldt weiterführt, folgt auch mein Interpretationsvorschlag: „Mark’s thought is dialectical: that is, it holds together opposing elements in tension, *without attempting any easy resolution*“ (aaO 11; Herv. M. P.). Bedenkenswert ist auch Lückings Diktum: „Markus (wendet sich) gegen die scheinbare Unmittelbarkeit religiöser Erfahrung“ (1998, 128). Als Gesamtwürfe sind m. E. der gelegentlich vielleicht etwas unterschätzte Mk-Kommentar von Dieter Lührmann (1987), nicht zuletzt aber die anregende kommentarartige Studie von Mary Ann Tolbert (1989) zu nennen. – Zur sehr häufig vertretenen Ansicht, Mk operiere mit der Erzählerinstanz eines „alles wissenden“ bzw. sogar „allwissenden“ Autors, cf. die Kritik bei Zwick 1989, passim, insbesondere 588-591 (cf. nur Rhoads/Michie 1982; Petersen 1985a; Lührmann 1987; Tolbert 1989; Schenk 1997a, 84ff; zurückhaltend aber Klauck 1997, 43f).

1.3 Glaubenskommunikation und Theologie als Grammatik

In der Folge werden zwei wesentliche Aspekte der vorliegenden Untersuchung kurz besprochen. Zum einen muss für unseren Zweck die einigermaßen unübersichtliche *Religionsthematik* zumindest umrissen werden. Dabei setzen wir am Kommunikationsphänomen an (1.3.1). Hiervon soll das *Theologieproblem* deutlich unterschieden werden (1.3.2).

1.3.1 Glaubenskommunikation

Fragt man nach der frühjüdischen oder frühchristlichen *Religion*, dann ist es keineswegs selbstverständlich Probleme der Kommunikation zu behandeln. Sozialgeschichtlich wird eher die Hypothese verfolgt, dass in der antiken Gesellschaft das Religionsphänomen stark von ihrem stratifizierten Differenzierungstyp dominiert ist⁸⁵. In Betracht kommen soziologisch vor allem noch Statusfragen und die Geschlechterdifferenz⁸⁶. So wichtig diese Themen sind, hinreichend vermögen sie nicht die Dominanz von *Kommunikationsmetaphern* in biblischen Texten spätestens seit dem israelitischen und jüdischen Prophetismus zu erläutern. Besondere Bedeutung kommt hierbei der *reflexiven Thematisierung des göttlichen Sprechens* zu, die zur *Tiefengrammatik* solcher Texte gehört⁸⁷. Unter Aufnahme von soziologischen Einsichten Luhmanns hat daher Fritz Stolz das Kommunikationsproblem mit Recht in den Vordergrund einer religionswissenschaftlichen Betrachtung der israelitischen, jüdischen und frühjüdischen Religionsgeschichte gestellt⁸⁸. Dass dies ein Erfolg versprechender Ansatz ist, belegen seine Erwägungen, die gerade die Dynamik des Monotheismusproblems anhand einer Typologie des Umgangs mit dem Kommunikationsphänomen zu entfalten suchen. Dabei unterstellt Stolz zu Recht eine beachtliche gesellschaftliche Beweglichkeit und Möglichkeitsvarianz in der israelitischen, jüdischen und frühjüdischen Geschichte, die es daher auch nicht zufällig zur *Ausbildung eines gesellschaftlichen Kommunikationsbereiches gebracht hat, den wir „Religion“ zu nennen pflegen*⁸⁹. An die-

⁸⁵ Cf. aber für Ägypten in Bezug auf Ma'at J. Assmann 1990, 178 u. ö., u. für den Tun-Ergehens-Zusammenhang in Israel B. Janowski 1994, 247f u. ö., die beide eine „kommunikative Verfasstheit der Realität“ unterstellen. Dabei wird Kommunikation als prinzipiell verbindende Relation „zwischen“ Instanzen („Individuen“, „Göttern“, „Gott“ usw.) erfasst. Die *Kontingenz von Kommunikation* ist insofern durch „Trägheit“, „Taubheit“ und „Habgier“ der *Handelnden* chiffriert, also Negativbegriffen zur „konnektiven Gerechtigkeit“ (J. Assmann). Kommunikationstheoretisch ausgedrückt: Das Konzept der „konnektiven Gerechtigkeit“ behandelt in spezifischer Weise das Problem der (wahrscheinlichen) Entropie von Kommunikation. Tritt dieses Problem als solches in den Blick, leuchten z. B. Konzepte wie der „Tun-Ergehens-Zusammenhang“ kaum noch ein, wie es besonders eindrucksvoll bei Kohelet der Fall ist. Lehrreich ist auch der Ansatz von Agus 1998, dessen Interpretation der Midrashim eine phänomenologische Grundausrichtung mit einer kommunikationszentrierten Pointe verbindet. Sowohl die biblischen Texte als auch ihre rabbinische Fortschreibung lassen sich – sofern sie nicht „fetischistisch“ sistiert werden (cf. z. B. 1998, 43ff) – als Kommunikationsprozess verstehen.

⁸⁶ So besonders nachhaltig E. W. Stegemann/W. Stegemann 1997. Differenzierter aber Kippenberg 1991, der nicht zuletzt Fragen des Mediums *Schrift* thematisiert.

⁸⁷ Cf. z. B. Jes 40,26; 41,1ff; 42,14; 43,1,8; 44,7.25-28; 45,3f.19; 46,10-12; 48,3-6.12-19; 49,8f; 50,2.4f.10; 51,4.7.16; 52,7; 55 u. ö.

⁸⁸ Stolz 1996; cf. schon die aufschlussreichen Ansätze bei Stolz 1988, 70ff, die exegetisch kaum Beachtung gefunden haben. Cf. auch u. 2.1.2.4.

⁸⁹ „Die religiöse Kommunikation wird ansatzweise von anderen Kommunikationssystemen gelöst. Diese Tendenz lässt sich nicht nur an der israelitischen Religionsgeschichte beobachten, sondern auch an anderen Bereichen des vorderorientalisch-mediterranen Raumes. Im Perserreich kommt die Usanz auf, den unterworfenen Völkern eine gewisse Bewegungsfreiheit zu lassen, auch im Hinblick auf die kulturelle Gestaltung. Unter dem Mantel der persischen ‘Staatsreligion’ haben also verschiedene ‘Religionen’ Platz, wenn nur die politische Loyalität gewährleistet ist“ (Stolz 1996, 186). Dies setzt sich im Hellenismus bis in die Zeit der römischen Dominanz fort. Mit der Etablierung des Christentums als römischer Staatsreligion kehrt freilich die antike Gesellschaft erneut in einen eindeutiger stratifiziert und weniger plural ausgelegten Differenzierungstyp zurück (cf. Stolz 1988,

ses Ausdifferenzierungsphänomen „religiöser“ Kommunikation ist vor allem exilisch-nachexilisch die Verehrung des einen Gottes, der als der *einzig*e Gott ausgegeben wird, gebunden. Einher geht dies mit einem Wechsel der kommunikativen *Leitdifferenz*. Verwenden die vorexilischen Selbstverständigungsversuche cum grano salis die gemeinorientalische Differenz von „Chaos“/„Kosmos“ o. ä., die geografische wie ethnische Grenzen zu ziehen erlaubt, so setzt sich exilisch-nachexilisch allmählich die Leitdifferenz von „Gott“/„Welt“ o. ä. durch⁹⁰. Was als „Welt“ bezeichnet werden kann, wird als kontingent erfahren. Schärfere Transzendenzfiguren bilden sich aus. Religiöse Gegenwelten werden z. B. in der Apokalyptik nicht zuletzt im Medium von Texten entworfen, die mit *fiktiven Autorinstanzen* arbeiten, also kaum als „Fälschungen“ anzusehen sind⁹¹. Damit löst sich aber „religiöse“ Kommunikation tendenziell von Vorgaben der stratifizierten Gesellschaft, aber auch von Vorgaben segmentärer Art wie dem Familiensystem⁹². Stolz zeigt, dass mit den exilischen und nachexilischen Propheten, vor allem aber mit der deuteronomistischen Geschichtsreflexion beachtliche *Freiheitsgrade* in den Texten imaginiert werden⁹³. Während die polytheistische Variante der Jahweverehrung in Elephantine eher „konservativ“ die vorexilische Phase der Religionsgeschichte Israels und Judas repräsentieren dürfte, kommt es im Anschluss an den Prophetismus, den Stolz als „Subkultur“ auffasst, zu einer „exklusivistischen Umbildung“ des Selbstverständnisses in der biblischen Religion:

„Damit entsteht [sc. in der altorientalischen Geschichte] ein neuer Typ von Gemeinschaft mit eigentümlichen Zugehörigkeitsmerkmalen. Zu dieser Art von Judentum gehört, wer einerseits abstammungsmäßig Jude ist und andererseits die ‚Eintrittsbedingungen‘ zu diesem Judentum erfüllt: Wer die Ausschließlichkeit Jahwes anerkennt und die entsprechenden Konsequenzen einhält (Verzicht auf fremde Kulte, Beachtung der Gebote, der Reinheitsvorschriften usw.)“⁹⁴.

Dies geht einher mit einer deutlichen *Schriftzentrierung* und einer starken Aufmerksamkeit für die „religiöse“ Bedeutung von Kommunikation, deren *Fragilitäten, Kontingenzen und Extravaganzen*. Ich skizziere zunächst den verwendeten *Kommunikationsbegriff*, der dies zu beschreiben erlaubt, und wende mich dann den angedeuteten Fragen zu.

73). Anders E. W. Stegemann/W. Stegemann 1997, 128: „Die Religion des nachexilischen Judentums im Land Israel war, wie in der Antike üblich, gekennzeichnet durch ihr Eingebettetsein in die Gesellschaft und deren Antagonismen. Eine deutliche Grenze zwischen religiösen und nicht-religiösen Sektoren des Lebens gab es nicht“. E. W. Stegemann/W. Stegemann 1997, ebd., betonen mit Recht den *religiösen Pluralismus* im frühen Judentum, der allerdings mit ihrem eher statischen soziologischen Modell nicht sehr leicht erklärbar sein dürfte. Schon die Metapher „Sektoren“ zeigt eine zu stark trennende, statische Vorstellung von religiöser Eigenständigkeit an. Es geht ganz elementar darum, dass in einer Situation die kommunikative Leitdifferenz wechseln kann, es mithin zur Überlagerung von *Situationstypen* kommt. Trotz protestierender Stimmen aus Assyriologie, Ugarit-Forschung und Ägyptologie bleibt angesichts einer derartig beweglichen Betrachtungsweise Luhmanns Hypothese ansprechend, dass „Religion“ anhand der Leitdifferenz „vertraut“/„unvertraut“ (o. ä.) tendenziell immer schon zur Ausdifferenzierung neigte (1989, 280-283). Zu entsprechenden Kommunikationsblockaden, die Luhmann nicht ohne Grund mit Geheimnissemantiken in Verbindung bringt, cf. 1997a, 230ff.

⁹⁰ Klassisch kann dies an Jes 45,5-7 beobachtet werden. Dazu Stolz 1996, 172f.

⁹¹ Cf. die Ansätze bei Kippenberg 1991, 287ff; Lücking 1998, 126ff.

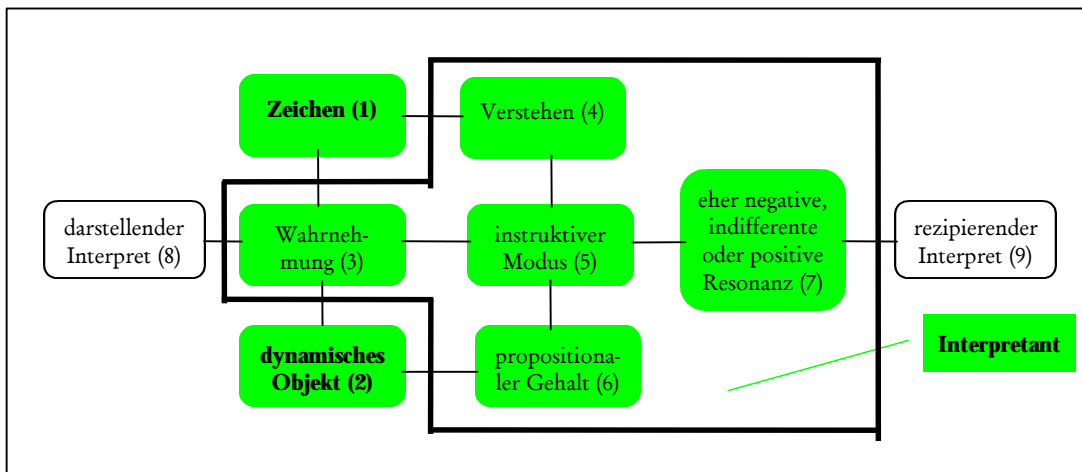
⁹² Damit ist natürlich nicht gemeint, dass „moderne“ Verhältnisse etabliert gewesen seien. Richtig ist aber, dass das Kommunikationsphänomen mit seinen *Kontingenzen* in den Vordergrund der Aufmerksamkeit tritt. Die „moderne“ Gesellschaft versucht das Kontingenzproblem von Kommunikation vorwiegend durch funktionale Differenzierung zu „lösen“, wenn auch – wie Luhmann 1997a, 190ff, deutlich macht – keineswegs ausschließlich. *Basal* ist mithin der Umgang mit Kommunikation, geschichtlich können daraus ganz verschiedene Gesellschaftstypen entstehen. So kann z. B. ein antikes Kommunikationsmedium wie die Rhetorik durch Geld abgelöst werden.

⁹³ Cf. Stolz 1996, 165ff.

⁹⁴ Stolz 1996, 185.

„Kommunikation“ bezeichnet eine mindestens *dekadische Relation*. Basal ist auch hier die in *Skizze 3*, S. 17, dargestellte genuin triadische Bezeichnungsrelation. Jede Kommunikation umfasst daher „Zeichen“ [1], „dynamisches Objekt“ [2] und den Interpretantenaspekt. Dieser ist schon oben als stark ausdifferenziert dargestellt worden. So ergibt sich in Kommunikation als drittes Relat „Wahrnehmung“ [3]. Auch der Verstehensaspekt [4] wurde ebenso wie das Problem von „emotional, voluntativ oder kognitiv zentrierte, eher negative, indifferente oder positive Resonanz“ [in der Folge: 7] schon genannt. Als weiterer Aspekt des Interpretanten entsteht jeweils eine „Sinninstruktion“, die sich in „instruktiven Modus“ („Sprechakt“ o. ä.) [5] und „propositionalen Gehalt“ [6] weiter differenzieren lässt. Von „Kommunikation“ sollte schließlich m. E. nur dann die Rede sein, wenn ein bestimmter Zeichenprozess von jemandem auf jemanden zugerechnet werden kann. Es ergeben sich folglich zwei weitere Instanzen: die *Interpreten* (*darstellender Interpret* [8] und *rezipierender Interpret* [9])⁹⁵. Propositionale Gehalte sind mindestens dyadisch strukturiert („etwas“ als „etwas“), sodass sich immer wenigstens eine zehnte Stelle der Relation „Kommunikation“ ergibt (cf. *Skizze 5*)⁹⁶:

Skizze 5: Kommunikation als mindestens dekadische Relation



Die Skizze versucht darzustellen, wie auf der Basis der im Interpretantenaspekt ausdifferenzierten genuin triadischen Bezeichnungsrelation der Kommunikationsbegriff erzeugt werden kann. Gefettete Umrandungen, Fettdruck und Graufärbung bezeichnen diesen Sachverhalt. Entscheidend ist, „Kommunikation“ als relationalen Sachverhalt zu begreifen, in dem kein Element isoliert werden darf und kann, sondern alle Elemente als durch die Relation konstituiert betrachtet werden müssen. Aus praktischen Gründen wechselt der Modus der Darstellung hier gegenüber den Skizzen 1-4, in denen das erzeugende Relativ jeweils explizit mitdargestellt wurde. In dieser Skizze bezeichnet die alle Relata verbindende *Linie* das Relativ „Kommunikation“.

⁹⁵ Peirce 1993b, 240-243, hat zwar vielleicht mit Recht betont, dass die Bezeichnungsrelation ohne Rekurs auf „Interpreten“ definiert werden kann. Für „Kommunikation“ scheint mir dies aber nicht sinnvoll zu sein. M. E. lässt diese Konzeption auch „Kommunikation mit sich selbst“ zu, ein Sachverhalt, dessen Realität von Luhmann bekanntlich geleugnet wird. Vor allem ist zu betonen, dass „Interpreten“ hier nicht als für sich schon konstituierte Entitäten verstanden sind, sondern selbst als Zeichenprozesse, die partiell Teil der Relation „Kommunikation“ sind. Luhmann 1997a, 92ff, bleibt demgegenüber bei einem reduzierten Kommunikationsbegriff („Mitteilung“, „Information“, „Verstehen“) und ist gezwungen, sehr scharfe Schnitte in die Realität zu legen, die zumindest kontraintuitiv wirken. Anders als bei Luhmann, der solche Denkweisen eher ablehnt, wird in dieser Arbeit konsequent *relational* gedacht: „Die Einheit der Form bleibt als Differenz vorausgesetzt; aber die Differenz selbst ist nicht Träger der Operationen. Sie ist weder Substanz noch Subjekt, tritt aber theoriegeschichtlich an die Stelle dieser klassischen Figuren“ (1997a, 63) – und erbt, so darf man wohl hinzufügen, deren antirelationale Perspektive (cf. z. B. 1997a, 73f mit Anm. 95).

⁹⁶ Dieser Kommunikationsbegriff ist eine erweiterte Fassung von Pöttner 1995, 179-200. Vor allem verdanke ich der Kritik von Frank Miege im Zusammenhang eines von Prof. Dr. Wilfried Härle geleiteten Forschungsprojekts zu Fragen der relationalen Ontologie und Erkenntnistheorie Einsichten, die den Wahrnehmungsaspekt betreffen, der in meiner Dissertation auf jeden Fall unterbestimmt ist. Cf. dazu die Beiträge in: *Im Kontinuum* 1999.

Typische Kontingenzen und Fragilitäten von

Kommunikation treten in ihrem Interpretantenaspekt auf. Kommunikation tendiert keineswegs zu positiver Resonanz, sondern kann entropisch in *Indifferenz* verharren oder zu *negativer Resonanz* führen, verläuft mithin eher in Richtung größerer Unordnung. Ihr Zeichenaspekt lässt sich in irre-führender Weise *wahrnehmen*. Instruktiver Modus und propositionaler Gehalt bleiben stets vom *Missverstehen* begleitet. Diese entropische Dynamik lässt sich nicht stillstellen. Es ist mit einer irreduziblen Mehrheit von kommunizierten Perspektiven zu rechnen. Tritt dieses Phänomen in den Vordergrund „religiöser Kommunikation“ – und dies ist in der israelitischen, jüdischen und frühjüdischen Religion zweifellos geschehen – dann lassen sich idealtypisch vereinfacht zwei Weisen des Umgangs mit dem Problem kontingenter und fragiler Kommunikation unterscheiden. Dabei ist der *Ernst* dieser religiösen Bemühungen zu betonen: Trotz aller irreduziblen Pluralität soll eine lebensbestimmende Orientierung an Jahwe aufrechterhalten werden. Zum einen kann es Versuche geben, die Entropie der Kommunikation so weit wie möglich zu begrenzen. Dies führt im Extrem zu stark *identitätszentrierten Formen der religiösen Gemeinschaftsbildung mit dualistischen Selbst- und Fremdinterpretationen*. Das eindrucksvollste Beispiel dürfte hierfür die essenische Union sein. In den kanonisierten Texten des frühen Christentums könnte für diesen Typ die Apokalypse des Johannes stehen. Zum anderen aber vermag man dies unter dem Eindruck der rhetorischen Kunst als letztlich illusionär zu durchschauen und – gewissermaßen wie Münchhausen – das Problem selbst zum Kern der „Religion“ erklären. So haben es die *kommunikationszentrierten* Positionen im frühen Christentum gehalten: vor allem Paulus, Johannes und wie zu zeigen sein wird: Markus. In diesen Texten wird das real mögliche und tatsächliche *Scheitern von Glaubenskommunikation* reflexiv behandelt, die Kontingenz und Fragilität von Kommunikation in spezifischer Weise also selbst zum Thema von Glaubenskommunikation⁹⁷. Einher geht dies mit der Ausbildung eher fragiler Konzeptionen von „Gemeinde“⁹⁸, die sich identitätszentrierten Konzepten tendenziell verschließen. Zwischen diesen idealtypischen Extremen gibt es selbstverständlich Zwischenstufen⁹⁹ und Normalisierungsversuche¹⁰⁰. Dies soll hier auf sich beruhen. Stellt man die Kontingenz und Fragilität von Glaubenskommunikation in den Vordergrund religiöser Aufmerksamkeit, dann liegt es im Kontext etwa der prophetischen Rede von „Verstockung“ und vor allem der Reflexion der *πάθη* („Leidenschaften“) in der antiken Rhetorik¹⁰¹ nicht ganz fern, die Probleme von Glaubenskommunikation mit menschlichen Fä-

⁹⁷ Dies war z. B. auch bei Dtjes der Fall. Cf. o. Anm. 87.

⁹⁸ Dass dies gegen den Augenschein auch für Joh gilt, habe ich in Pöttner 1999c zu zeigen versucht.

⁹⁹ Z. B. das Mtev, das eine kommunikationszentrierte Pointe mit einer durchaus dualistischen Position verbindet, was zu charakteristischen und faszinierenden kommunikativen Paradoxa wie in Mt 25,31-46 führt.

¹⁰⁰ So m. E. vor allem das lukanische Doppelwerk, wohl aber auch die deutero- und tritopaulinische Schriftengruppe.

¹⁰¹ Cf. Heidegger 1977, 138, im Kontext seiner Reflexion von „Befindlichkeit“; Goller 1995, 59f, im Blick auf das Verhältnis von emotionalen und kognitiven Elementen des Erlebens. Einschlägig ist Aristoteles 1959, II.1-11 (1377b-1388b). Heidegger war auf der richtigen Spur, als er behauptete, „die erste überlieferte, systematisch ausgeführte Interpretation der Affekte“ durch Aristoteles könne „als die erste systematische Hermeneutik der Alltäglichkeit aufgefasst werden“ (ebd.). Ähnlich wie Goller stellt er die basale Funktion dieser Phänomene heraus. In seiner Sprache formuliert: „Die Befindlichkeit erschließt nicht nur das Dasein in seiner Geworfenheit und Angewiesenheit auf die mit seinem Sein je schon erschlossene Welt, sie ist selbst die existenziale Seinsart, in der es sich ständig an die ‘Welt’ ausliefert, sich von ihr angehen lässt derart, daß es ihm selbst in gewisser Weise ausweicht“ (aaO 139). Cf. auch die aufschlussreiche Erlebensskizze bei Goller 1995, 11, u. die phänomenologisch inspirierte Mitteilung bei Peirce 1993a, 51f. Ich nehme diese Anregungen hermeneutisch auf. Nicht beabsichtigt ist eine fundamental-anthropologische Behauptung, die mit einem Allquantor versehen wäre. Für den vorliegenden Zweck genügt es, dass in einigen antiken Traditionsbeständen durchaus eine fundamentale, jedenfalls nicht schlicht durch voluntative und kognitive Elemente hinreichend kontrollierbare Funktion von *lebensbestimmenden Gefühlen* aufgefunden werden kann. In Malinas m. E. eher holz-

higkeiten und Unfähigkeiten zu verbinden. Markinisch reagiert darauf nicht zuletzt die Rede vom „heiligen Geist“¹⁰². Probleme der Glaubenskommunikation könnten damit zusammenhängen, dass der kommunikative, schriftgestützte Appell an Einsicht und Willen zu kurz greift¹⁰³. Stattdessen müssen Menschen mit *lebensbestimmenden Gefühlen* umgehen, die sich dem Willen und der Reflexion relativ entziehen. Das heißt nicht, einseitig auf Gefühle zu setzen. Wohl aber sind Wille und Reflexion asymmetrisch auf lebensbestimmende Gefühle verwiesen. Ihre Spontaneität bringt Einsicht und Wille nicht zuletzt körperlich in Bewegung¹⁰⁴. Ihre Stabilität kann Reflexion und Willenskraft aber ebenso lähmen (cf. Mk 2,1-12; 5,24b-34; 10,46-52). Dass es sich hierbei um eine fruchtbare Lektürehypothese, einen ertragreichen inferenziellen Spaziergang durch das Labyrinth des Mkev handelt, versucht die vorliegende Untersuchung vor allem in Abschnitt 2.2 plausibel zu machen.

Die im ersten Motto dieser Arbeit knapp zusammengefasste philosophische *Religionsauffassung* von Peirce¹⁰⁵ kann mit diesen Erwägungen verbunden werden. Sie umfasst mindestens *acht Aspekte*: *Erstens* insistiert Peirce im Gefolge „romantischer“ Konzeptionen von „Religion“ darauf, dass „Religion“ wesentlich einen *Gefühlsaspekt* impliziert¹⁰⁶. Dies bedeutet *zweitens*, dass sich der Ausdruck „Religion“ kaum ohne den Rekurs auf „*Individualität*“ bestimmen lässt, weil im Blick auf „Menschen“ primär Individuen im strengen Sinn „Gefühle“ zugeschrieben werden können. „Religion“ in diesem Sinne bezieht sich *drittens* auf die *gesamte Realität*. Sie bleibt daher *viertens* nicht auf die empfindenden, fühlenden und vage wahrnehmenden Individuen beschränkt, sondern bildet *gesellschaftliche Kommunikation* aus. Deren Gestalt wird *fünftens* als möglicherweise „*extravagant*“ gekennzeichnet. *Sechstens* kann derartige gesellschaftliche Kommunikation nur dann angemessen gestaltet sein, wenn sie sich nicht selbst abschließt, sondern sich an der „*Idee einer umfassenden Kirche*“ orientiert¹⁰⁷. *Siebtens* besteht eine *grundlegende Asymmetrie* im Blick auf *gesellschaftlich ausgebildete Kommunikationsbereiche*: Die „Idee einer umfassenden Kirche (beansprucht) einen Vorrang in den Entschei-

schnittartiger Interpretation der angeblich „dyadischen Persönlichkeit“ im 1. Jh. u. Z. (1993, 62ff) wird dies nicht hinreichend berücksichtigt. Es nimmt nicht wunder, dass aus einer solchen Perspektive für die Lektüre neutestamentlicher Texte erst einmal um großes Verständnis geworben muss, denn sie seien eher „langweilig“ (aaO 69). Das würde der tatsächliche Autor dieses Textes – wenn er gezwungen wäre, dies so zu sehen – ebenfalls finden. Genauso wie er die von Malina hermeneutisch selektiv angesetzte, wohlmeinende nordamerikanische Mittelstandsperspektive eher als „langweilig“ und ziemlich lebens- wie erfahrungsfern betrachtet. Auf die Konflikte in individuellen und sozialen Prozessen und deren Gründe geht Malina so gut wie gar nicht ein (cf. die übersichtliche Darstellung aaO 180ff). Unkritisch folgt Kinukawa 1995, 26-28, Malinas Ansatz und erschwert sich so m. E. einen gelassenen Zugang zu den markinischen Texten, die Frauen nicht ausgrenzen. – Im Gefolge des hier vertretenen Realitätsbegriffs ersetze ich den literaturwissenschaftlich gewöhnlichen Begriff „realer Autor“ (im Unterschied zum „expliziten“ und „impliziten“ Autor) durch „tatsächlicher Autor“. Auch „explizite“ und „implizite“ Autorinstanzen sind „real“, wie aus 1.2.1.1.2 folgt. Zur Sache und üblichen Sicht cf. z. B. Tolbert 1989, 90ff; van Iersel 1998, 30ff.

¹⁰² Cf. dazu u. Abschnitt 2.1.1.3.2.4.

¹⁰³ Anders aber der Mainstream rabbinischer Reflexion, der sich im Gefolge des deuteronomistischen Erzählentwurfs mit einer Phänomenologie des Willens und des „Gedächtnisses“ beschreiben lässt, wie Agus 1998 zeigt. Cf. zu Dtn 31f Agus 1998, 54ff; dazu 104ff. Auch in Agus' Interpretation wird im Übrigen deutlich, dass diese jüdischen Selbstverständigungsprozesse sich nicht ohne eine Konzeption von „Individualität“ und „Innerlichkeit“ (cf. 1998, 84ff.152ff u. ö.) begreifen lassen. Kommunikationszentrierung und Orientierung an Individualität können mithin als koemergente Phänomene auftreten. Für eine Hermeneutik des Willens in Bezug auf frühchristliche Texte spricht sich Scriba 1997, 604f, aus.

¹⁰⁴ Im Sinne der Philosophie Peirce' ist bei „Spontaneität“ nicht im subjektivitätstheoretischen an eine Aktivität von Personen gedacht, die z. B. über Wille und Reflexion bestimmt wird. Es geht um kreative Prozesse, die durchaus auch zufallsbestimmt sein können. Cf. o. 1.2.1.1.2.

¹⁰⁵ Peirce 1995, 208f; cf. dazu Deuser 1993; 1995; Pöttner 1996.

¹⁰⁶ Peirce' Position erinnert nicht zufällig an Schleiermachers Konzeption des überwiegend individuellen Bezeichnens bzw. Symbolisierens, wie sie in der Güterlehre seiner „Ethik“ ausgeführt ist (cf. 1981, 18ff.231ff u. ö.).

¹⁰⁷ Cf. Peirce 1995, 209ff u. ö.

dungen über unser Verhalten, das private wie das öffentliche“¹⁰⁸. Das ist *achtens* nur dann ein berechtigter Anspruch, wenn jenes religiös verehrte *A und Ω sich selbst zeichenhaft erschließt*, was nach Peirce insbesondere in Situationen meditativer „Versonnenheit“ der Fall ist¹⁰⁹.

Diese religionsphilosophische Position hat einen (christlich-)theologischen Glutkern¹¹⁰. Dieser ist möglicherweise so stark, dass Peirce' Verwendung des Zeichens „Religion“ sehr stark eingeschränkt ist. Wie immer es um die präzise Definition von „Religion“ bestellt sein mag¹¹¹, so kann doch festgehalten werden, dass Peirce eine gehaltvolle Charakterisierung wenigstens *einiger Selbstbeschreibungen des Christentums* bietet, die darüber hinaus m. E. auch zukunftsfrüchtige existenzielle Orientierungen eröffnet. „Kirche“ wird nicht einseitig *organisatorisch* festgelegt¹¹². Sie ist stattdessen als offener Raum möglicherweise „extravaganter“ Glaubenskommunikationen gekennzeichnet, die zur Universalisierung streben. Unter „extravaganter“ Kommunikation werden öffentliche Kommunikationen verstanden, die ausgebildete Regeln öffentlicher Kommunikationen in Frage stellen¹¹³. „Extravagante“ Kommunikation in diesem Sinne ist eine Form von Glaubenskommunikation, die sich dem Problem einer wahrnehmungs- und erfahrungsbezogenen Normativität stellen kann. Peirce' Rede von „Versonnenheit“ kann textspezifisch so rekonstruiert werden, dass ein rhetorisch stark stilisierter und die Rezipierenden in die Erzählung stark einbeziehender Text wie das Mkev, die Rezeption eminent auf sich konzentriert¹¹⁴.

¹⁰⁸ *Nota bene*: Peirce sagt nicht, dass die Kirche als Organisation o. ä. einen derartigen Anspruch erheben dürfe. Der Anspruch gilt nur für die „Idee einer umfassenden Kirche“. Der Ausdruck „Idee“ verweist auf einen möglicherweise vagen *Zeichenkomplex*, der lebensorientierend sein kann. Gesellschaftliche Kommunikationsbereiche lassen sich anhand der in ihnen regelmäßig verwendeten *Leitdifferenzen* unterscheiden (cf. o. 1.2.1.1.1). Damit ist noch nichts darüber ausgesagt, wie solche Kommunikationsbereiche über „Programmierungen“ gestaltet sind.

¹⁰⁹ Cf. Peirce 1995, 335-340 u. ö.

¹¹⁰ Cf. Deuser 1993, 20-52 u. ö.; 1995, XV-XLV; Pöttner 1995, 281-283.

¹¹¹ Cf. z. B. Pöttner 1994b, 234-236.242. Einen instruktiven Überblick bietet Pollack 1995. Ahn 1997 argumentiert sehr scharfsinnig und überzeugend für die These, dass der Begriff „Religion“ überhaupt als „Eurozentrismus“ aufzufassen ist. Sollte diese These zutreffen, wofür m. E. sehr viel spricht, dann wäre aus meiner Sicht für neutestamentliche Texte darauf so zu reagieren, dass von „Glaubenskommunikation“ zu sprechen wäre. Ohnehin ist klar, dass Schleiermachers mit sehr vielen Schwierigkeiten belastete antirationalistische Formulierung, dass „in allen [Religionen] zwar alles dasselbe sei, aber in jeder alles auf andere Weise“ (Schleiermacher 1960, 66 [§10.2]), nur dann weiter anregend sein dürfte, wenn sie umformuliert wird: dass „in allen [Religionen] einiges dasselbe“ ist, „aber in jeder auf andere Weise“, oder noch vorsichtiger: dass „in einigen [Religionen] einiges dasselbe“ ist, „aber in jeder [von diesen] auf andere Weise“. Schleiermacher wollte seine Formulierung auf „fromme Gemeinschaften“ derselben „Entwicklungsstufe“ eingeschränkt wissen. Schon dies zeigt die berechtigte Kritik Ahns. U. Barth 1996, 540f mit Anm. 5, streift das Problem en passant, um dann eher unbeeindruckt zu einer bewusstseinstheoretischen Fassung des Religionsbegriffs überzugehen, die am Letztbegründungsproblem orientiert ist. Von den schon beiläufig erörterten m. E. unlösbaren philosophischen Problemen einer derartigen Position einmal abgesehen, vermag ein solches Vorgehen schon religionswissenschaftlich nicht mehr zu überzeugen. Im Klartext heißt dies, dass ein solcher Religionsbegriff allenfalls eine ganz schmale *empirische* Basis hat. Und dies sollte doch auch Bewusstseinstheoretiker noch irritieren.

¹¹² Dem m. E. plausiblen systemtheoretischen Organisationsbegriff zufolge wären mindestens vier Merkmale entscheidend, um ein soziales Phänomen als „Organisation“ bezeichnen zu können: 1. ein „orientierendes Programm“; 2. eine regelmäßige Strukturbildung sozialer Kommunikation, die über (ephemere) Kommunikationen in Interaktionssituationen mit wechselseitiger Wahrnehmung der Kommunizierenden hinausgeht; 3. die Ausbildung von „Funktionspositionen“; 4. die klare Regelung von „Inklusion“ und „Exklusion“ durch Etablierung regelmäßiger kommunikativer Rollenmuster und Mitgliedschaftsregeln.

¹¹³ Cf. Peirce 1995, 208f; Ricoeur 1982; Har nisch 1990; 1997; Pöttner 1997; auf ihre Weise belegen dies auch die scharfsinnigen Interpretationen rabbinischer Texte durch Agus 1998.

¹¹⁴ Als Alternative zu „Versonnenheit“ kommt der allerdings etwas statisch wirkende Begriff des „Starrens“ (A. Assmann 1988, 240-242) in Betracht. Peirce' Rede von Versonnenheit ist am jüdisch-christlichen Topos der Schöpfungswahrnehmung orientiert. Zu abendländischen Verarbeitungen dieses Topos („Buch der Natur“) cf. A. Assmann 1988, 242ff. Auch die so wunderbar erfolgreiche „Lebenswissenschaft“ kommt gegenwärtig – z. T. wohl eher unbemerkt – auf diesen semiotischen Topos zurück (cf. Winacker 1999).

Solche Glaubenskommunikation ist nicht selbstabschließend, sondern intendiert, *jede individuelle und gesellschaftliche Kommunikation lebensfördernd zu bestimmen*. „Kirchliche Einheit“ ist bei Peirce daher als Vernetzung von kommunikativen Zeichenprozessen verstanden, von denen organisatorische Zeichenprozesse nur einen Teil darstellen. Mit der *basalen* Reflexion von Zeichenprozessen tritt damit das inzwischen auch theologisch immer deutlicher erkannte *Medienproblem*¹¹⁵ in den Vordergrund der Aufmerksamkeit: Jedes „Zeichen ist eine Art Kommunikationsmittel“¹¹⁶.

Die skizzierte Auffassung von „Glaubenskommunikation“ eröffnet einen semiotisch kontrollierten Zugang zu religionssoziologischen bzw. sozialgeschichtlichen Fragen und – eng verbunden damit – zur Frage der Schriftlichkeit des Mkev (*Kapitel 3*). Vor allem die befremdliche markinische Rede vom οἶκος („Haus“) kann aus dieser Perspektive erörtert werden. Ohnehin ist die exegetische Sicherheit aufgrund der „Entdeckung“ der genuinen Schriftlichkeit nicht zuletzt der synoptischen Evangelien geschwunden, auf eine markinische, matthäische oder lukanische „Gemeinde“ verlässlich zurück-schließen zu können¹¹⁷. Obgleich die Grenze zwischen „Schriftlichkeit“ und „Mündlichkeit“ in der Emergenz einer eigenständigen semiliteralen frühchristlichen Öffentlichkeit wegen *der vermittelnden Stellung der antiken Rhetorik* kaum so scharf gezogen werden kann, wie dies etwa Werner Kelber tun wollte¹¹⁸, lassen sich sowohl das Modell der Transformation ursprünglich in wiederkehrenden Situationen verwendeter mündlicher Tradition in schriftliche Texte¹¹⁹ als auch der Versuch, dieses Modell dadurch zu kritisieren, dass schon der irdische Jesus als Lehrer seine Schüler dazu veranlasst habe, in memorierender Weise den Traditionsbildungsprozess in Gang zu setzen¹²⁰, auch unter stärker rhetorischen Auspizien nicht repristinieren. Wenn es zutrifft, dass die Textproduktion eines *komplexen schriftlichen griechischen Textes* wie des Mkev zumindest die Progymnasmata voraussetzt¹²¹, dann ist das Modell eines vor oder nach „Ostern“ in Gang gesetzten, immer komplexer werdenden Traditi-

¹¹⁵ Cf. z. B. Nethöfel 1992; Dalferth 1993; Thomas 1998. Dass hier freilich noch kein allgemeines Problembewusstsein herrscht, zeigt Graf 1999.

¹¹⁶ Peirce 1993b, 212.

¹¹⁷ Neben vielen Arbeiten im „Literary Criticism“ ist hier die einer eigenständigen Variante des „Rhetorical Criticism“ verpflichtete Studie von Henderson 1996 zu nennen. Cf. die treffende Kritik an Robbins 1984; Mack 1988 (Henderson 1996, 46-55 u. ö.). Allgemein orientiert Harris 1989.

¹¹⁸ Cf. Kelber 1979b; 1983 (cf. auch 1988); dazu Sellin 1990 und schon Güttgemanns 1971; zu den alttestamentlichen Problemen Wahl 1994.

¹¹⁹ Cf. z. B. Bultmann 1970, 348ff u. ö.; Dibelius 1971, 262ff u. ö.; cf. Iber 1971; Vielhauer 1978, 252ff; Strecker 1992; Theißen 1995.

¹²⁰ Cf. z. B. Gerhardsson 1961; 1983; Schürmann 1968; Riesner 1982; 1988; Egger 1990, 41-44.159-161; Stuhlmacher 1992, 40-50. Cf. auch die vermittelnde Position von Theißen 1989, 2ff. M. E. ist diese Auffassung ein ziemlich eindeutiger Fall eines *e silentio*-Arguments, da entsprechende Texte in den Evangelien nicht aufgewiesen werden können, was aber zu erwarten wäre, wenn man (proto-)rabinische Parallelen stark machen will, wie sich etwa an Pirque Abot leicht nachvollziehen lässt. So fällt Mk 9,9f für eine derartige Interpretation deswegen aus, weil hier über die offenkundige Korrelation zu 16,8 *metakommunikativ* wichtige Elemente des *schriftlichen markinischen Erzählprogramms* dargestellt werden (cf. u. S. 194). Dass hier über historische Streitfragen hinaus zudem zumindest gelegentlich die Gefahr des theologischen Obskurantismus droht, belegt Neugebauer 1997, 778-782, mit dem abenteuerlichen Versuch, Gott als *prima causa* der neutestamentlichen Textbildungsprozesse in Anspruch zu nehmen. Doch der Gedanke der *prima causa* ist ein Ungedanke und hat wahrlich nichts mit moderner Naturphilosophie oder gar mit Ökologie zu tun, wie Neugebauer unter Rekurs auf Schlatter suggeriert.

¹²¹ So mit vielen überzeugenden Argumenten Henderson 1996; cf. zur Sache auch Chilton 1992; Dormeyer 1993, 32-39; Schenk 1997a, 16f. Die These deutet sich schon bei Berger 1984b an. Cf. zum Problem in der Genese der antiken Rhetorik und bei Paulus Pöttner 1995, 353-368. Sozialgeschichtliche Erwägungen sollten das gesellschaftliche Faktum der antiken Rhetorik stärker in Rechnung stellen. Das ist weder bei Malina 1993 noch bei E. W. Stegemann/W. Stegemann 1997 in ausreichendem Maße der Fall. Einen Überblick über verschiedene Forschungsansätze bietet Hochschild 1999.

onsprozesses, der sich schließlich über die Zwischenstufen Mk und „Q“ in Mt und Lk stabilisiert, in Frage zu stellen. Relative hermeneutische Sicherheit lässt sich nur über die narrative und rhetorische Textperspektive, die uns in den schriftlichen Texten entgegentritt, gewinnen¹²². Insgesamt rechnen wir auch das Mkev einem eher von der antiken Rhetorik geprägten Diskursstil zu, der „Tradition“ „hypoleptisch“¹²³ in der Weise „verschiebbarer Topoi“ verwendet, um Ian H. Hendersons treffende Beschreibung der entsprechenden „telescopic, dynamic and adjustable“ „textual aspects“¹²⁴ aufzunehmen. Dieser rhetorische Diskursstil ist freilich mit narrativ-poetischen Elementen verbunden, die über die rhetorische Sprechweise hinausgeht¹²⁵. Eine semiotisch kontrollierte religionssoziologische oder sozialgeschichtliche Fragestellung bezieht sich vor allem auf diese Perspektive und versucht von dort aus, ein hypothetisches Bild der *textuell imaginierten sozialen Selbstgestaltung des frühen Christen-*

¹²² Henderson 1996 stellt freilich nicht die Rekonstruktion etwa von Q¹, Q² oder Q³ in Frage, was sehr nahe liegend wäre, sondern dynamisiert „nur“ das in eine Krise geratene Modell von „Tradition“ und „Redaktion“ beachtlich. Hermeneutisch aufschlussreich dürfte sein Versuch sein, die historisch-kritische Leitmetapher der „Schicht“ abzulösen: „Texts and performances were certainly not conceived stratigraphically in Greco-Roman rhetorical culture, where the textual aspects of rhetorical performance are understood to be telescopic, dynamic and adjustable to fit the needs of varied performances and readings“ (250). Cf. auch die Bestreitung des Schichtenmodells durch Schröter 1997, der dies dann durch den Erinnerungstopos ersetzen will. – Schon aus sehr nahe liegenden Gründen fällt für das Mkev die Unterscheidung von „Tradition“ und „Redaktion“ sehr schwer. Elementare textgrammatische Gründe lassen sich kaum nachvollziehbar geltend machen (cf. Dschulnigg 1984; dazu auch Reiser 1984). Lührmanns Kommentar zieht daraus erste Konsequenzen; erheblich weitergehender vor allem Tolbert 1989; Zwick 1989; van Iersel 1993; 1998; vermittelnd ist P. Müller 1995; anders freilich wieder Lüdemann 1993. Diese Einsichten lassen sich nicht nur gegen das übliche Verfahren wenden, bestimmte Textsegmente der Tradition und andere der Redaktion zuzuweisen, sondern auch gegen den Versuch von Schmithals 1986a; 1986b eine markinische Grundschrift zu eruieren. M. E. sind diachrone Fragestellungen dadurch nicht prinzipiell ausgeschlossen, sondern in ihrer Dignität nur stark relativiert. Ob Texte kohärent sind – und aus welcher Perspektive dies der Fall ist – ist also stets zu prüfen. Anders freilich Berger 1977, 32: „Die Frage nach der Kohärenz muß der Frage nach Brüchen und Spannungen vorgeordnet werden. Denn die Frage nach der Kohärenz zielt auf die Ermittlung der Form im Sinne eines sinnvollen Zusammenhanges“. Die Kohärenzfrage kann textsemiotisch nicht auf das Formproblem reduziert werden, sondern ist erheblich komplexer. So ist 1,21f ganz elementar an den Vortext gebunden, weil bestimmte *Indices* dies erfordern (cf. o. S. 22) – und zwar relativ unabhängig von *spezifischen Gattungen*. Bergers Intention kann so aufgenommen werden, dass die Frage nach der Form *eine* wichtige Facette von Kohärenz darstellt. Um die markinische Perspektive deutlich herauszuarbeiten, steht in dieser Arbeit die synchrone Betrachtungsweise im Vordergrund.

¹²³ Cf. J. Assmann 1997, 280ff, der im Blick auf die griechische Schriftkultur ausführt: „Der schriftliche Text wirkt nicht allein informierend, anweisend, sichernd in den außerschriftlichen Raum gesellschaftlicher, z. B. wirtschaftlicher oder politischer Interaktion hinein, sondern er wirkt zugleich auch bezugnehmend und in diesem Sinne *autoreferentiell* auf andere schriftliche Texte innerhalb des vom jeweiligen Diskurs gesteckten Rahmens. Eine neue Form kultureller Kontinuität und Kohärenz entsteht: die Bezugnahme auf Texte der Vergangenheit in der Form einer kontrollierten Variation, die wir ‘Hypolepse’ nennen wollen“ (281).

¹²⁴ Cf. Anm. 122. Schmithals Versuch, die gesamte synoptische Tradition (mit Ausnahme der – auf ein *Ritual* verweisenden – Herrenmahlstradition) auf genuin schriftstellerische Leistung zurückzuführen (1985, 315; cf. zur Verteidigung und Begründung auch Schmithals 1997) argumentiert daher m. E. außerhalb der historischen Wahrscheinlichkeit. Er dürfte immer noch die Frage der synoptischen Textbildung, die sich rhetorisch-narrativ vollzogen haben könnte, mit der Frage nach ihrer christologischen Pointe verwechseln: Das von Weiße 1838, 20 geltend gemachte „synoptische Manko“, „das noch bis weit in das 2. Jahrhundert hinein überall dort zu beobachten ist, wo die Evangelien selbst unbekannt sind“, lasse sich mit dem anderen Sachverhalt korrelieren, „daß demgegenüber die Hauptdaten des Kerygmas, Menschwerdung sowie Kreuz und Auferstehung, als suffizienter Gegenstand der Verkündigung in der frühchristlichen Literatur durchgehend begegnen“ (1997, 295). Zur Sache cf. auch Berger 1995b, 101ff. Berger formuliert zwar z. T. etwas anachronistisch, aber in der Sache sind seine Erwägungen bedenkenswert: „Suggestiv erwecken die Evangelien den Eindruck, daß mit ihnen die Basis für alle weiteren historischen Abfolgen sichergestellt sei, als stünden sie für den historischen Jesus. Dieser Eindruck wird dadurch verstärkt, daß die Apk Joh mit dem Ausblick auf die Zukunft gewissermaßen den zeitlichen Endpunkt ins Auge faßt. Zusätzlich wird Act zum Rahmen der Briefliteratur gemacht. Die Art der Gruppierung dokumentiert damit eine bestimmte theologische Deutung. Von ihr macht man sich auch heute noch nur mit Mühe frei ...“ (1995b, 102). Immerhin dokumentiert (die mutmaßliche Briefkompilation) 1Kor, dass unterschiedliche Topoi der „synoptischen Tradition“ schon 10 bis 15 Jahre vor Mk und Q auch in Korinth virulent waren.

¹²⁵ Wir verwenden hier Schleiermachers Kunstbegriff, der Regelorientierung mit Wahrnehmungszentrierung und einer relativen Privilegierung von Gefühlsbestimmtheiten verbunden hatte (cf. Schleiermacher 1984a, 3ff). Zu Schleiermachers Sicht von Kunst als *Medium* der Glaubenskommunikation cf. 1981, 122f (§§ 212-220) u. ö. Cf. zum essenziellen Wahrnehmungsaspekt auch Luhmann 1995, 13ff. Zum aristotelischen *μίμεισθαι*, das die kathartische „Nachahmung“ *realer Möglichkeiten* empfahl, cf. o. Abschnitt 0, Anm. 2.

tums, in dieser Arbeit des Mkev, zu zeichnen¹²⁶. Unter dem Einfluss der rhetorischen Textbildung und Kommunikationsweise verstärkt sich die von Stolz aufgewiesene Kommunikationszentrierung in der frühjüdischen Religion. Dabei tritt die *Kontingenz* von Kommunikation deutlicher hervor. Kommunikation ist fortwährend anfällig für irreführende Wahrnehmung, Missverstehen und indifferente bzw. negative Resonanz.

Kapitel 3 wird schließlich auch versuchen, eine Frage zu beantworten, die durch die kirchliche Kanonisierung des Mkev eher verdeckt zu werden scheint. Wenn dieser Text nicht bloß unfertig ist, sondern durchaus eine stabile und pointierte Eigenperspektive in zuweilen „extravaganter“ Weise kommuniziert und insofern in spezifischer Weise an einer erfahrungsbezogenen Normativität orientiert ist, wie hier unterstellt wird, dann kann die Frage aufgeworfen werden, ob es im Text Hinweise darauf gibt, wie dieser Text angeeignet werden möchte. Dabei stellt sich die Grundfrage der „historischen“ Theologie auch in religionswissenschaftlich aufschlussreicher Weise wieder neu, wie das im Medium der Erzählung entworfene Selbstverständnis sich zur faktischen Geschichte und der erlebten Geschichte der (intendierten) Rezipientinnen und Rezipienten des Textes verhält. Nicht zuletzt bei der Beantwortung dieser Grundfrage wird sich zeigen, ob das in dieser Arbeit entworfene Konzept von neutestamentlicher Hermeneutik zumindest für das Mkev Stich zu halten verspricht.

Alle diese Schritte sollen vor allem den „fremden Gast“ Mkev respektieren. Sie beabsichtigen, einen zuweilen wohl unterschätzten Text dem kritischen Gespräch zu präsentieren. Vielleicht ist der einen Leserin oder dem anderen Leser dieses einleitenden Kapitels aufgefallen, dass mit keinem Wort von markinischer „Theologie“ die Rede war. Dies geschah nicht zufällig, sondern mit Bedacht. Der Text präsentiert nämlich m. E. nicht direkt „Theologie“, auch nicht „narrative Theologie“. Abgesehen davon, dass in den kirchlich kanonisierten Texten die Zeichen *θεολογία* und *θεολογεῖν* fehlen, ist zu beachten, dass „Theologie“ nicht vorschnell im Gefolge der „dialektischen Theologie“ mit bestimmten Topoi der „Glaubenslehre“ bzw. „Dogmatik“ gleichgesetzt wird¹²⁷. Der Anonymus, der auch in dieser Arbeit den Namen „Markus“ tragen soll, hat keinen theologischen Traktat verfasst, der die ihn bewegenden Probleme argumentativ behandelt. Mk erzählt auch dort, wo er seinen Protagonisten länger reden und argumentieren lässt. Wenn ich recht sehe, dürfte kunstvolles Erzählen, wie es m. E.

¹²⁶ Dies impliziert, wie sich in der Analyse des Mkev zeigen soll, eine Ausweitung von Troeltsch 1912, 1-178.967-986. Vor allem Troeltschs Unterscheidung von „Kirche“, „Sekte“ und „Mystik“ bedarf einer semiotisch reflektierten Weiterführung. Cf. die etwa zeitgleich entstandene (1890/1891) Studie von Peirce 1988, 235-263, die diese Einsicht schon implizit berücksichtigt. Da Troeltsch nur den Zugang zu Phänomenen von Individualität, Gruppenidentität und Organisationsbildung zeigt, übersieht er nicht zuletzt das *Medienproblem*. So ist zwar die Diagnose richtig, dass „(a)lle Kirchentümer ... zu ihrer Aufrechterhaltung und Durchsetzung mit der rein moralischen Macht nicht ausgereicht (haben), sondern den weltlichen Arm in Anspruch nehmen müssen“. Ob daraus aber folgt, dass es „(o)hne“ die „Hilfe“ jenes weltlichen Arms „kein dauerndes, konformes und unzertrennbares Kirchentum (gibt). Es ist ohne Zwang nicht denkbar, und der Zwang ist wiederum nicht denkbar ohne Hilfe des Staates“ (1912, 981)? Hierbei dürfte es sich eher um einen neukantianisch-soziologischen Denkwang handeln, der sich z. B. in der Unterscheidung von „Gesinnungsethik“ vs. „Verantwortungsethik“ u. ä. ausdrückt. So kann auf diesem Hintergrund nur noch schwer eingesehen werden, dass für einen nicht unbeachtlichen Teil der frühchristlichen Traditionsbildung durchaus die *ἀγάπη* als letztlich bestimmende Regel oder Tendenz im Universum angesehen wurde, ohne dass mit dieser universalen Orientierung die Ausbildung einer gesellschaftlich dominanten Organisation, der Rückzug auf stabile Gruppenidentität oder „mystische“ Intellektuellenreligion zwingend verbunden gewesen wäre.

¹²⁷ Cf. Pöttner 1995, 344-351. Sensibel für das Problem ist Strecker 1996, 1ff, ohne freilich daraus Konsequenzen zu ziehen; z. B. bei Berger 1995b; Schröter 1999; Reinmuth 1999 bleibt es unerwähnt. Mehr oder weniger wird vorausgesetzt, dass „Theologie“ so etwas wie „fides quaerens intellectum“ oder „Glaubensreflexion“ o. ä. sei. Schleiermacher 1982 hatte dem nachhaltig widersprochen und Wrede 1975 zog die auf der Hand liegenden Konsequenzen. Aus der hier gewählten Perspektive ist ihm gegenüber nur kritisch festzuhalten, dass das frühe Christentum zumindest teilweise ein selbstbewusstes literarisches Projekt war, in dem offensiv fiktional kommuniziert werden konnte. Auf seine Weise scheint vor allem Reinmuth 1999 für eine derartige Einsicht offen zu sein.

im Mkev vorliegt, erheblich komplizierter und anspruchsvoller sein als Argumentieren. Mk gibt den Lesenden und Hörenden seines Textes dabei zudem weniger Hilfestellung als etwa Joh in seinem „Evangelium“. Das Mkev setzt offensiv auf „die Mitarbeit der Interpretation“ in seiner Erzählung¹²⁸. Mir scheint daher, dass eine Rezeptionshaltung der meditativen „Versonnenheit“ dem Text am ehesten gerecht wird. Erst aufgrund solcher „Versonnenheit“ lässt sich die Frage stellen, ob das Mkev aus einer theologischen Position so und nicht anders erzählt worden ist. Wie diese womöglich aussehen könnte, sollte anhand einer Äußerung Ludwig Wittgensteins erwogen werden, die die Lektüre der vorliegenden Untersuchung, aber auch des Mkev, begleiten mag:

„Angenommen zum Beispiel, wir würden von Menschen wissen, die die Zukunft vorhersehen, die Voraussagen über Ereignisse machen, die viele Jahre vor uns liegen; und sie beschreiben eine Art von Jüngstem Gericht. Erstaunlicherweise würde der Glaube daran, daß das geschieht, selbst wenn es so etwas gäbe und selbst wenn es viel überzeugender wäre als ich beschrieben habe, kein religiöser Glaube sein ... Es ist gesagt worden, daß das Christentum auf einer historischen Grundlage beruht. Es ist tausendmal von intelligenten Menschen gesagt worden, daß die Unbezweifelbarkeit in diesem Fall nicht ausreicht. Selbst wenn es genauso viele Beweise wie für Napoleon gäbe. Denn die Unbezweifelbarkeit würde nicht ausreichen, mein ganzes Leben zu ändern.“¹²⁹

Die religionsphilosophischen Ansätze von Wittgenstein führen auf grundsätzliche Fragen, die ich jetzt abschließend durch eine Skizze des verfolgten Theologiekonzepts besprechen möchte.

1.3.2 „Theologie als Grammatik“

Historische Arbeit gewinnt über vorgebliche Faktenerschließung hinaus vor allem dann eine kritische Bestimmtheit, aber auch *mögliche* Praxisrelevanz, wenn sie sich selbstkritisch reflektiert. Hierfür steht im abendländischen Kontext mit guten Gründen philosophische Reflexion. Jedenfalls die beiden genannten Philosophen Peirce und Wittgenstein – wie auch verwandte phänomenologische Philosophiekonzeptionen¹³⁰ – plädieren für *sachorientierte Fragestellungen*. Sachorientierte Fragestellungen lassen sich vom Einzelnen der zu interpretierenden Geschichte faszinieren. Sie zeigen Respekt vor dem Anderen, Fremden und Neuen, das historischer Analyse durchaus Überraschungen bereiten kann. Alles Verstehen ist schwer, es bleibt unscharf und ist unabschließbar. Gleichwohl folgen geschichtliche Ereignisse mehr oder weniger Regeln, die es näherungsweise zu erfassen gilt. Im Anschluss an Bultmann wird unterstellt, dass diese Regeln als Selbstverständnisse zu begreifen sind. Ich orientiere mich in diesem Sinn an den Grammatikkonzeptionen von Wittgenstein und Peirce, die es erlauben, hermeneutisch kontrolliert und kommunizierbar diese Regeln von geschichtlichen Ereignissen näherungsweise zu erheben.

Inspirierend sind für mich auch die religionsphilosophischen Ideen von Peirce und Wittgenstein. Beide glauben nicht, dass man mit religiösen Phänomenen reduktiv umgehen könne. Religiöse Phänomene stellen vor Wahrheitsfragen bzw. vor normative Fragen, die z. B. nicht einfach biologisch, psychologisch und soziologisch wegerklärt werden können: die großen Reduktionsstrategien unserer

¹²⁸ Cf. den Untertitel von Eco 1990.

¹²⁹ Wittgenstein 1994, 81f.

¹³⁰ Cf. Track 1994 und die Verarbeitung bei Agus 1998.

Tage¹³¹. Wittgenstein und Peirce warnen je auf ihre Weise vor dogmatischen bzw. dogmatistischen Auffassungen von Religionen. Peirce betont die Beweglichkeit und Extravaganz religiöser Zeichenformen. Wittgenstein hat die – im Vergleich zu wissenschaftlicher Begriffsbildung – unscharfe Bilderwelt im Blick, wenn er sagt, dass religiöse Äußerungen „Lebensregeln in Bilder“¹³² kleideten. Beide Philosophen interessieren sich nicht zuletzt vor dem Hintergrund von kapitalistischer Modernisierung und wissenschaftlich-technischer Rationalität und deren nihilistischen Folgeerscheinungen für die lebensorientierende Kraft religiöser Lebensformen.

Diese religionsphilosophischen Interessen teile ich. In einem Punkt ist sowohl gegenüber Wittgenstein und noch stärker Peirce gegenüber freilich eine religionsphilosophische Korrektur angebracht. Beide Konzeptionen entgehen nicht der Gefahr, bestimmte religiöse Optionen als maßgebend für „Religion überhaupt“ anzusetzen. Für neutestamentliche Exegese ist allerdings ausschlaggebend, dass Peirce' und Wittgensteins Konzeptionen fruchtbar auf einige Texte des frühen Christentums angewendet werden können. Sie entfalten einen Möglichkeitshorizont, wie diese Texte mit ihrem Selbstverständnis vereinbar verstanden werden können. Ihr Normativitätsanspruch erscheint philosophisch als *reale Möglichkeit* einer Lebensform¹³³. Eine theologische Auseinandersetzung mit ihnen sollte dann einen Schritt weiterführen, mithin die Ebene tatsächlicher Ereignisse und die Ausbildung einer regelmäßigen Lebensform berühren.

Im Anschluss an und in Fortführung von Schleiermachers Theologiekonzeption als positiver Wissenschaft, die auf das Problem der „Kirchenleitung“ bezogen ist¹³⁴, verstehe ich „*Theologie als Grammatik*“. Der Grammatikbegriff verdankt sich einem Übertragungsvorgang¹³⁵. Zunächst eher im Bereich einer elementaren Satz- bzw. Sprachlehre gebraucht, wird er auf syntaktische, semantische und pragmatische *Regeln* von Zeichenprozessen ausgeweitet und kann bei Wittgenstein die sprachlichen,

¹³¹ Kritisch zu einem wesentlichen Aspekt der Reduktionismusebende auch Putnam 1997, z. B. 31f: „Es besteht kein Grund, weshalb die Erforschung der menschlichen Kognition verlangen sollte, das kognitive Vermögen auf Rechenvermögen oder Gehirnprozesse zurückzuführen. Es kann uns durchaus gelingen, theoretische Gehirnmodelle ausfindig zu machen, die unser Verständnis der Funktionsweise des Gehirns enorm steigern, ohne auf den meisten Gebieten der Psychologie sonderlich nützlich zu sein. Ebenso kann es gelingen, im Bereich der kognitiven wie der übrigen Psychologie bessere Modelle zu entdecken, ohne daß damit der Gehirnwissenschaft gedient wäre. Die Vorstellung, nur reduktionistisches Verstehen verdiene die Bezeichnung 'Verstehen', ist ein abgenutzter Gedanke, der seinen Einfluß auf die wissenschaftliche Kultur aber offenbar noch nicht eingebüßt hat“.

¹³² Wittgenstein 1984b, 494. Diese Äußerung Wittgensteins ist außerordentlich anschlussfähig für das hier favorisierte Selbstverständniskonzept.

¹³³ Schleiermachers weitergehender Anspruch, „fromme Gemeinschaften ... als ein für die Entwicklung des menschlichen Geistes notwendiges Element“ *philosophisch* nachzuweisen (1982, 9 [§ 22 Leitsatz]), hat sich m. E. als undurchführbar erwiesen und kann ohne Probleme auf den Begriff der *realen Möglichkeit* zurückgenommen werden.

¹³⁴ Cf. Schleiermacher 1982.

¹³⁵ Zu ihm cf. Dalferth 1993; 1994a; Bayer 1994; Lindbeck 1994; Track 1994; Pöttner 1994a; 1995; Wabel 1998; Härle 1999; Korsch 1999. Es fällt auf, dass gegenwärtig überwiegend versucht wird, „*Dogmatik* als Grammatik“ zu betreiben. Das ist ein begrüßenswerter Schritt. Der hier verfolgte Weg ist breiter angelegt und somit integrativer in Bezug auf alle theologischen Disziplinen gemeint. Zugleich kommt das Wissenschaftsproblem jedenfalls protestantischer Theologie m. E. so schärfer in den Blick. Neutestamentliche Texte sind nicht per se als *didaktisch* aufzufassen, schon gar nicht das Mkev. Daher stellt sich die Aufgabe, einen möglichst weiten Grammatikbegriff zu verwenden, den wir hier mit dem *Selbstverständniskonzept* umrissen haben. „Grammatik“ darf nicht auf den Lehrtypus reduziert werden. Schleiermacher 1977 war hierzu auf dem Wege, blieb aber inkonsequent. Er hatte erkannt, dass Glaubenskommunikation mindestens drei „Sprachgebiete“ kenne: „... das dichterische, das rednerische, welches sich teils mehr bestreitend und empfehlend nach außen, teils mehr asketisch und auffordernd nach innen wendet, endlich das darstellend behelrende“ (Schleiermacher 1960, 107 [§ 15.2; cf. auch § 16]). Für seine eigene hermeneutische Praxis am Neuen Testament blieben dann der „rednerische“ und „darstellend behelrende“ Typus ausschlaggebend. – Wittgensteins berühmter Aphorismus aus den „Philosophischen Untersuchungen“, der die jüngere Debatte bestimmt, sei zitiert: „Welche Art von Gegenstand etwas ist, sagt die Grammatik. (Theologie als Grammatik.)“ (Wittgenstein 1984a, 146 [Aphorismus 373]).

vor- und übersprachlichen Regeln einer *Lebensform* bezeichnen. In dieser Weise wird er auch von mir im Sinne der Selbstverständniskonzeption verwendet. Disziplinengeschichtlich können damit die positiven Intentionen der „Religionsgeschichtlichen Schule“¹³⁶ aufgenommen werden, die sich mit guten Gründen weniger an Lehrkonzepten orientieren, sondern die frühchristliche „Religion“ im Kontext der Spätantike beschreiben wollte. Die vorliegenden kanonisierten und nicht kanonisierten frühchristlichen Texte sind aber dann nicht bloß als „Fenster“ zur Realität der frühchristlichen Religion aufzufassen, sondern zumindest gleichgewichtig auch als relevanter *Teil* einer entstehenden eigenständigen frühchristlichen Öffentlichkeit im Kontext der Spätantike zu respektieren. Sie sind also in ihrer briefstellerisch-rhetorischen und narrativen Perspektivität selbst ein kontinuierlicher Teil der frühchristlichen Religion bzw. besser: der frühchristlichen Glaubenskommunikation. Man vermag das frühe Christentum nicht hinreichend zu verstehen, wenn es nicht als ein teilweise *selbstbewusstes und selbstreflexiv literarisches Projekt* begriffen wird. Dies alles lässt sich im Rahmen einer semiotisch reflektierten Altertumswissenschaft, die religionswissenschaftlich zentriert argumentiert, entfalten. Die eingeführten religionsphilosophischen Fragestellungen helfen hierbei, faktische (und keineswegs zwingende) Einseitigkeiten historischer und religionswissenschaftlicher Arbeiten zu vermeiden. So kann *Religionswissenschaft* fruchtbar als *Grammatiktheorie einer Bilderwelt von kulturell differenzierten und nicht aufeinander reduzierbaren Lebensformen* durchgeführt werden¹³⁷. In diesem Sinn ist „historische Theologie“ insgesamt und speziell die Disziplin Neues Testament Teil einer komplex entfalteten Religionswissenschaft, hier des frühen Christentums im Kontext der Spätantike. Seit Schleiermachers Entwurf ist überdies klar, obgleich aus schwer begreiflichen Gründen sowohl religionswissenschaftlich als auch theologisch selten *wahrgenommen*, dass „Theologie“ keinen eigenen Gegenstandsbereich hat¹³⁸. Es gibt keinen Gegenstand, der *wissenschaftlich* ausschließlich „theologisch“ bearbeitet werden könnte. Folglich gibt es im Konzert der Wissenschaften auch keine besonderen „theologischen“ Methoden oder Erkenntnisweisen¹³⁹. „Theologisch“ spezifisch – im Sinne protestantischer Theologie – ist ausschließlich der *Thematisierungsmodus* entsprechender systematischer und praktischer Disziplinen¹⁴⁰. Diese beabsichtigen den Normativitätsanspruch religiöser Kommunikation im Unterschied zu

¹³⁶ Cf. Die „religionsgeschichtliche Schule“ 1996; Lüdemann/Özen 1997.

¹³⁷ Instruktiv ist Ahn 1999, 252f u. ö., am Beispiel einer Grammatik von „Schöpfungsvorstellungen“.

¹³⁸ Teils als ironische Pointe, teils aber doch wohl auch als tragische Entwicklung der Theologiegeschichte darf man den Umstand bewerten, dass dezidiert „antitheologische“, emphatisch „religionsgeschichtliche“ bzw. „religionswissenschaftliche“ Entwürfe neutestamentlicher Exegese oder der frühchristlichen Religionsgeschichte polemisch auf das – einseitige – Theologiemodell der „dialektischen Theologie“ fixiert bleiben, anstatt komplexere Theologieentwürfe zu erwägen. Cf. exemplarisch Räsänen 1995; Lüdemann 1996.

¹³⁹ Dies ist in der Folge des theologischen Modells „fides quaerens intellectum“ freilich immer wieder bestritten worden. Cf. jüngst auch den konstruktivistischen Ansatz von Lampe 1997, 352.354-357, und den an einem holistischen internen Realismus orientierten Versuch von Landmesser 1999, 428 u. ö. Schleiermacher 1982, 2f (§ 5 Zusatz), hatte m. E. demgegenüber mit Recht behauptet: „... der christliche Glaube an und für sich bedarf eines solchen Apparates [sc. der christlichen Theologie als Inbegriff von wissenschaftlichen Kenntnissen und Kunstregeln] nicht, weder zu seiner Wirksamkeit in der einzelnen Seele, noch auch in den Verhältnissen des geselligen Familienlebens“ (cf. aaO 2 [§ 5 Leitsatz]).

¹⁴⁰ Es kann gefragt werden, ob andere Wissenschaften – über die ohnehin schon geforderte *technisch-wirtschaftliche* Verwertbarkeit von wissenschaftlichen Erkenntnissen hinaus – eine ähnliche *Orientierungsfunktion* übernehmen könnten. Dass hierfür dringender Bedarf besteht, zeigt z. B. folgende Äußerung von Dennis Meadows: „Mag sein, dass unser Modell in einem gravierenden, bisher unerkannt gebliebenen Aspekt falsch ist. In den groben Grundrissen wird unsere Vorhersage jedoch von vielen als ziemlich plausibel empfunden. Unter der Voraussetzung, dass es inzwischen zu spät ist, um ein dauerhaft tragbares Wirtschaftswachstum zu ermöglichen, möchte ich daher vorschlagen, dass heute endlich Anstrengungen zur Erforschung unserer Optionen und Prioritäten unternommen werden“ (1999).

philosophischer Reflexion nicht bloß „indirekt“¹⁴¹ als real mögliche Lebensform darzustellen, sondern die erschlossenen Regeln christlicher Glaubenskommunikation mit guten Gründen zu rechtfertigen und gegenwarts- und zukunftsorientiert Regeln zu entwerfen, die die christliche Lebensform fortschreiben und transformieren. „*Theologie als Grammatik*“ ist eine Form moderner Theologie und entfaltet *Theologie als Umgang mit zwei Perspektiven*¹⁴²: Sie ist *einerseits* als „historische Theologie“ Teil einer semiotisch reflektierten Religionswissenschaft. Als systematische und praktische Theologie arbeitet sie *andererseits* geltungstheoretisch und praktisch an den Normativitätsproblemen christlicher Glaubenskommunikation. Insofern hat „Theologie als Grammatik“ als fortwährender Umgang mit zwei Perspektiven eine disziplinenintegrierende Funktion und ist wesentlich *praktisch* im Sinne des antiken τέχνη-Verständnisses ausgelegt. „Theologie als Grammatik“ beschreibt die differenzierten Regeln christlicher Glaubenskommunikation, bewertet sie, wählt aus ihnen fortzuschreibende Regeln aus und schlägt neue Regeln vor, die für Individuen, Kirche und ihr gesellschaftliches Umfeld gegenwartsnäher und zukunftssträchtiger erscheinen könnten, als es bislang ausgebildete Regeln waren. In diesem Sinne behandelt die folgende Untersuchung auch spezifisch theologische Fragestellungen.

Eine sachorientierte Auseinandersetzung mit dem Mkev, die die Regeln dieses geschichtlichen, kommunikativen Ereignisses verstehen will, muss zumindest drei Gesichtspunkte beachten:

1. Wie weit reichend auch immer eine semiotische Theorieform anzusetzen ist, für das Mkev gilt jedenfalls, dass es als *Zeichenkomplex* aufgefasst werden muss, mithin seine *konstitutiven Regeln als zeichenhafte Regeln* zu begreifen sind. Folglich muss es semiotisch analysiert werden.
2. Das Mkev ist eine *Erzählung*. Folglich muss es narratologisch analysiert werden.
3. Der erste und zweite Gesichtspunkt lassen sich in der Frage nach den *zentralen textorganisierenden Prädikaten* zusammenfassen. Dadurch erschließt sich, welche situationsbestimmenden Prädikate von der markinischen Erzählweise ausgezeichnet und privilegiert werden. Im Kontext der in Abschnitt 1.2 ausgeführten textgrammatischen Konzeption wird deutlich, welches *Selbstverständnis* der markinische Text kommuniziert.

Dabei wird sich zeigen, dass der zentrale erzählerische Topos des Mkev die *zerbrechliche Evangeliumskommunikation* darstellt. Diese Evangeliumskommunikation ist *zeitintensiv* eingeführt (Mk 1,14f). Dabei entfaltet das Mkev mittels der Evangeliumssemantik und der „Menschensohn“-Grammatik die *Zeitstruktur der markinischen Erzählung*. Anhand der Auslegung von Mk 13 soll dies verdeutlicht werden (2.1; cf. zusammenfassend 2.1.2). Abschnitt 2.2 beschreibt mittels einer kontextorientierten Analyse von Mk 4 die *Zerbrechlichkeit der Evangeliumskommunikation*. Innerhalb des *Prädikats* Evangeliumskommunikation verdient hierbei die *Resonanzebene* besondere Aufmerksamkeit (cf. *Skizze 5*, S. 29, und *Skizze 7*, S. 96). Hier zeigt sich das zentrale erzählerische Interesse des Mkev: Entgegen der deuteronomistischen Auffassung, dass „Segen“ und „Fluch“ in die Hand der Menschen gelegt seien, weil ihnen trotz aller Probleme die göttlich eingeräumte Reflexionskraft und Handlungsmacht aufgrund des Zuspruchs der Tora zumindest prinzipiell zur Verfügung stehe (cf. Dtn 30,15-30), wird die Zerbrechlichkeit der Evangeliumskommunikation auf die relative Dominanz von *lebensbestimmenden Gefühlen* zurückgeführt. Als diese Gefühle zeigen sich erzählerisch die

¹⁴¹ Cf. Putnam 1997, 10.181ff, einschließlich seiner instruktiven Wittgensteininterpretation, die auf Parallelen zu Søren Kierkegaard verweist.

¹⁴² Grundlegend zu Theologiemodellen ist Dalferth 1991.

Selbstverständnisse darstellenden Prädikate πίστις (πιστεύειν) und φόβος (φοβείσθαι). Dabei steht πῆστέυειν für das vom Mkev unterstellte „wahre“ – und gelegentlich, flüchtig auch „aktuelle“, während φοβείσθαι das als dominierend diagnostizierte „aktuelle“ Selbstverständnis repräsentiert. Um der komplexen markinischen Erzählung gerecht werden zu können, ist allerdings eine Kombination textbildender Prädikate zu unterstellen. Wie der erzählanalytische Durchgang durch den gesamten Text wahrscheinlich macht, ist hierbei eine Unterscheidung von δύναμις („Macht“) und ἀρχή („Herrschaft“) grundlegend. Während πιστεύειν und δύναμις miteinander kombinierbar sind, gilt dies für ἀρχή und πιστεύειν nicht. Dafür erscheint ἀρχή (und das damit verbundene Phänomen des Reichtums) in der markinischen Semantik durch φοβείσθαι fundiert.

Darüber lässt sich verstehen, warum und wie der markinische Protagonist Jesus von Nazaret als *Erlöser*- bzw. *Retterfigur* konzipiert ist (3.1). Gewicht erhält in diesem Zusammenhang das Ritual „Herrenmahl“ in der markinischen Erzählung (3.2; cf. 2.2.6.5.1.1.2). Dessen genauere Betrachtung ermöglicht auch eine begründete Hypothese über die Emergenz einer selbstreflexiven Schriftlichkeit des Textes. Auf der Basis einer Analyse von Mk 16,1-8 ergibt sich zugleich eine Antwort auf die Frage nach der vom Text selbst bevorzugten Konzeption von Normativität (3.3; cf. 2.2.6.5.3). Sie lässt sich nicht auf die angemessene Darstellung vergangener Ereignisse und Situationen reduzieren, sondern ist rhetorisch und narrativ-poetisch damit beschäftigt, die *reale Möglichkeit* der πίστις im Kontrast zum φόβος so anregend und selbstkritisch darzustellen, dass jene in *tatsächliche Ereignisse* eingehen und fragile *Regelmäßigkeiten* ausbilden kann.