

Albert Meier

Varianten oder Zeichen

Zur Diskussion um die Textlichkeit der Bibel von Spinoza bis Derrida

»Die Bibel: iss für mich'n unordentliches Buch mit 50 000 Textvarianten. Alt und buntscheckig genug, Liebeslyrik, Anekdoten [...]«.

Zugegeben: Arno Schmidt, in dessen 1955 erschienener Erzählung *Seelandschaft mit Pocahontas* sich der dem Verfasser keineswegs unähnliche Protagonist derart spöttisch äußert, mag nicht gerade der berufenste Kommentator für die Heilige Schrift sein! Allzu oft und unmissverständlich hat dieser sogenannte ›Solipsist in der Heide‹ klar gemacht, dass er sich als Atheist verstand und auch als solcher verstanden wissen wollte. Aber trotzdem: Wer der Bibel nicht glaubt, der kann sie womöglich umso unbefangener als Text wahrnehmen, kann sich eventuell umso ernsthafter mit ihrer Sprachlichkeit auseinandersetzen und Qualitäten erkennen, die über den theologischen Wahrheitsgehalt hinausreichen und doch mit der Frage nach der Wahrhaftigkeit des Schriftsinns verbunden bleiben.

Von Arno Schmidt freilich darf man sich in dieser Hinsicht nicht viel erwarten. Die keineswegs seltenen Bibel-Anspielungen verharren bei ihm regelmäßig im Rahmen des Witzes und dienen – gewollt oder nicht – zuallererst dem Zweck, unter seinen Lesern eine Gemeinde der Ähnlichdenkenden zu stiften, die sich des eigenen Nonkonformismus wieder und wieder versichert. Das ändert allerdings nichts daran, dass das Diktum von den 50.000 Varianten keineswegs abwegig ist – zumal dann nicht, wenn man es nicht ganz wörtlich nimmt, sondern auf die nun wirklich ungemein verwirrende Textgeschichte der Bibel bezieht.

Dabei braucht man sich gar nicht auf die so verzweifelte Überlieferungsproblematik zu kaprizieren: auf die Spannung zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit, auf die vielfältigen Nöte des wiederholten Übersetzens über zahllose Jahrhunderte hinweg oder auf die nie zu vermeidenden Eingriffe aus handgreiflichen Interessen heraus – alles fatale Gefährdungen eines ursprünglichen, authentischen Text-Sinns, dem die Gläubigen aber so gut wie nur irgend möglich auf die Spur kommen müssen, weil doch stets der rechte Glaube auf dem Spiel steht.

Die Textlichkeit der Heiligen Schrift, ihre schon im Namen ›Bibel‹ so prominent gemachte Gestalt als ›Buch‹, betrifft nicht bloß ihre Geschichte, in der sich Irrtümer und Verfälschungen

einerseits gehäuft haben mögen, andererseits aber durch textkritische Verfahren auch wieder auszumerzen sind. Vielmehr hat es die Bemühung um den Wortsinn der Bibel heute – eben ihrer Eigenschaft als sprachliches Dokument wegen – mit erheblich größeren Problemen zu tun als zur Entstehungszeit der *Seelandschaft mit Pocahontas*.

Der so genannte ›linguistic turn‹, also das Bewusstwerden der Sprachlichkeit, ja Sprachabhängigkeit all unseres Denkens, das den Kern aller Philosophie des 20. Jahrhunderts ausmacht, hat die Frage nach dem tatsächlichen Sinngehalt gerade des Alten Testaments – *en gros* wie *en détail* – nicht bloß immens erschwert, sondern geradezu absurd werden lassen. Hierin ist ein Reflexionsprozess zum Abschluss gekommen, der – konkret auf die Auseinandersetzung mit der Bibel bezogen – ungefähr vier Jahrhunderte beschäftigt hat und nun, je nach persönlichem Temperament, die Leser des Alten wie des Neuen Testaments entweder einen sinnentleerten Scherbenhaufen wahrnehmen lässt oder ihnen neue Freiheitsgrade eines Glaubens diesseits einer rationalistischen Vernünftigkeit eröffnet.

Im Zeichen des vor allem französisch geprägten Poststrukturalismus ist sich die einst so selbstbewusste Aufklärung ihrer eigenen Unaufgeklärtheit ja mehr und mehr bewusst geworden, was ihren antitheologischen Attacken durchaus die Spitzen nimmt. Anders gesagt: Die Vernunft selber hat einsehen gelernt, welche enge Grenzen dem menschlichen Denken durch Sprache bzw. Grammatik gezogen werden.

Dieser Entwicklung vom Beginn einer gewissermaßen ›philologischen‹ Problematisierung der Bibel im 17. Jahrhundert bis hin zu ihrer nunmehr ›philosophischen‹ – genauer: sprach- und zeichentheoretischen – Befragung will ich Ihnen anhand wichtiger, plastischer Etappen vor Augen führen – welche Konsequenzen sich daraus ergeben, das muss ich freilich offen lassen, weil das Spekulieren hierüber nicht bloß die Kompetenz des Literaturwissenschaftlers, sondern erst recht die des Zeitgenossen bei weitem überschreiten würde.

Noch einmal zurück zu Arno Schmidt und zur Freude über die ›50.000 Varianten‹ der Bibel. Seine Hauptfigur nimmt die daraus resultierende Unzuverlässigkeit der Text-Gestalt zum Beleg für die Ungültigkeit, ja sogar Belanglosigkeit des Text-Sinns:

Wer nicht einmal wissen kann, woran er glauben soll, der tue besser daran, gleich gar nichts zu glauben! Das ist die polemische Umdeutung derjenigen Absicht, die einst mit den textkritischen Bemühungen um den Wortlaut der Heiligen Schrift verbunden war. Die Hoffnung hatte sich

seinerzeit ja im Gegenteil auf mehr Sicherheit gerichtet: Durch editionsphilologische Genauigkeit und mehr noch durch kulturgeschichtlich reflektierte Interpretation sollte ein gültiger Text-Bestand ermittelt werden, der der Neuzeit ein echtes Verständnis der biblischen Geschichten erlaubt, Missverständnisse aller Art ausschließt und die Fehler zurücknimmt, die sich im Laufe der Jahrhunderte eingeschlichen haben mögen. Diese Hinwendung zu einer ›Kritik‹ an der Bibel im lautersten Sinn dieses Wortes, die später dann das Entstehen einer Aufklärungstheologie ermöglicht hat und bis heute den professionellen Umgang mit der Heiligen Schrift ebenso beherrscht wie deren private Lektüren, ist in erster Linie dem jüdischen Philosophen Baruch de Spinoza zu verdanken.

Spinoza war am 27. Juli 1656 von der Amsterdamer Synagoge mit dem ›Großen Bann‹ belegt worden und musste sein Leben in der Provinz als Linsen-Schleifer fristen. Für alle seine Schriften gilt, was der Fragment gebliebene *Tractatus de intellectus emendatione* im Titel beansprucht: das Verbessern des Verstandes durch richtiges Denken, was wiederum voraussetzt, dass man mit aller Kraft danach strebt, sich seiner unvernünftigen Vorurteile zu entledigen. Genau diesem Ziel ist namentlich der 1670 anonym erschienene *Tractatus Theologico-Politicus* gewidmet, den Spinoza in einem Brief als »Abhandlung über meine Auffassung von der Schrift« charakterisiert hat. Im Interesse einer Befreiung des menschlichen Geistes von den ›praejudicia theologicis‹ entwickelt Spinoza nun im ersten Teil des *Tractatus* sein ebenso innovatives wie mutiges Konzept einer philologischen Bibel-Kritik, die sich insbesondere des kulturellen Abstands zwischen dem jüdischen Altertum und der europäischen Gegenwart bewusst geworden ist. Ziel bleibt dabei immer die genaue Unterscheidung zwischen dem göttlichen Urtext und den Verfälschungen, die durch Menschen in das Original eingegangen sind. Ich zitiere: »um nicht leichtfertig menschliche Erfindungen als göttliche Lehren hinzunehmen, müssen wir von der wahren Methode der Schrifterklärung handeln und sie auseinandersetzen. Denn wenn man diese nicht kennt, so kann man auch keine Gewißheit darüber haben, was die Schrift und was der Heilige Geist lehren will«.

In diesem Zusammenhang kommt es Spinoza vor allem darauf an, zwischen buchstäblich und bildlich zu verstehenden Stellen zu unterscheiden. Ich zitiere ein Beispiel – ein recht langes leider, das immerhin die Problematik sehr gut zu erläutern vermag: »Die Aussprüche des Moses, *Gott sei ein Feuer* oder *Gott sei eifervoll*, sind völlig klar, solange wir nur die Wortbedeutung im Auge haben, und darum rechne ich sie zu den klaren, mögen sie auch hinsichtlich der Wahrheit

und der Vernunft sehr dunkel sein. Ja, mag selbst ihr buchstäblicher Sinn dem natürlichen Licht widerstreiten, so wird man doch an diesem buchstäblichen Sinn festhalten müssen, vorausgesetzt, daß er nicht mit den aus der Heiligen Schrift entnommenen Prinzipien und Grundlagen in klarem Widerspruch steht. Umgekehrt müssen auch solche Aussprüche, deren buchstäbliche Auslegung den der Schrift entnommenen Prinzipien widerstreitet, anders (nämlich bildlich) ausgelegt werden, selbst wenn sie mit der Vernunft völlig übereinstimmen. Um also zu erfahren, ob Moses wirklich geglaubt hat, Gott sei ein Feuer, oder nicht, darf man durchaus keinen Schluß daraus ziehen, ob eine solche Anschauung mit der Vernunft in Übereinstimmung oder in Widerstreit steht, sondern bloß aus anderen Aussprüchen des Moses selbst. Da nämlich Moses an sehr viel Stellen auch ganz klar lehrt, Gott habe keinerlei Ähnlichkeit mit den sichtbaren Dingen im Himmel, auf der Erde oder im Wasser, so darf man schließen, daß entweder dieser Ausspruch oder alle jene bildlich zu erklären sind. Da man nun aber vom buchstäblichen Sinn so wenig wie möglich abgehen darf, so muß man zunächst untersuchen, ob dieser alleinstehende Ausspruch ›*Gott ist ein Feuer*‹ nicht auch noch einen anderen Sinn neben dem buchstäblichen zuläßt, d. h. ob das Wort *Feuer* nicht noch etwas anderes als das natürliche Feuer bedeutet. [...] Da aber das Wort *Feuer* auch für Zorn und Eifer gebraucht wird (s. Hiob, Kap. 31, V. 12), so lassen sich danach die Aussprüche des Moses sehr wohl vereinigen, und wir haben das Recht zu schließen, daß die beiden Aussprüche ›*Gott ist ein Feuer*‹ und ›*Gott ist eifervoll*‹ ein und dasselbe besagen«. Immer folgt Spinoza bei seinen Analysen also dem Prinzip, das »ganze Verständnis der Bibel [...] nur aus ihr allein zu schöpfen«. Immer konfrontiert er den genauen Wortlaut der Schrift mit dem ›natürlichen Licht‹ – dem gesunden Menschenverstand gewissermaßen, dem oft genug zuviel zugemutet wird, wenn die Theologie nun einmal an bestimmten Stellen etwas unbedingt rein buchstäblich nehmen will. Nie aber begreift Spinoza die menschliche Vernunft selbst schon als Problem: Mag ihr Geltungsbereich auch beschränkt sein – innerhalb dieser Grenzen bleibt sie doch das entscheidende Instrument der Wahrheitsfindung, an dem sich nicht deuteln läßt. Um hier einen Vorgriff zu wagen: Genau dieses Vertrauen auf die Absolutheit der Vernunft ist es, was im späten 20. Jahrhundert unter dem Stichwort ›Poststrukturalismus‹ unterlaufen wird. Die strikte Entgegensetzung von Vernunft und Glauben ist eben mittlerweile ›dekonstruiert‹ worden als eine falsche, trügerische Alternative. Aber soweit bin ich in meiner historischen Skizze noch lange nicht.

Zunächst einmal hat Spinozas Textkritik seit dem 18. Jahrhundert Schule gemacht und der modernen historisch-kritischen Bibelexegese das Arbeitsfeld eröffnet. Ich will mich hier nicht gar zu weit in theologiegeschichtliches Fahrwasser vorwagen, wo nicht bloß mein Wissen, sondern auch mein Verständnis schnell auf Grund laufen würde. Lieber bleibe ich bei meinen literarischen Leisten und illustriere an einer bezeichnenden Anekdote, wie Spinozas Anregungen in der Aufklärung weitergewirkt haben. Es ging nun vorzüglich darum, im Bewusstsein der unterschiedlichen Denk- bzw. Redeweisen bei alttestamentarischen Juden und neuzeitlichen Aufklärern die biblischen Geschichten mehr und mehr allegorisch zu deuten: Unter dem orientalischen Gewand sollte das eigentlich Gemeinte erkannt werden, von dem man schließlich hoffte, dass es mit dem vernünftigen Denken moderner Christen harmoniert.

Wie das funktionierte, erzählt der Autobiograf, Erfahrungsseelenkundler, Pädagoge und Kunstphilosoph Karl Philipp Moritz in seinen *Reisen eines Deutschen in England im Jahr 1782*. Nach einer langen Fußwanderung war er am sehr späten Abend in Oxford angekommen und durch einen ortsansässigen Pfarrer in eine Gesellschaft englischer Geistlicher eingeführt worden, die freilich nicht mehr ganz nüchtern waren :

»Nun war unter allen diesen Clergyman auch ein Weltlicher, Namens Clerck, der ein starker Geist seyn wollte, und ihnen allerlei Einwürfe gegen die Bibel machte. Er machte ein Wortspiel mit seinem Nahmen, weil Clerk auch ein Küster heißt, indem er sagte, er bleibe immer Clerk, und avancire nie zum Clergyman; überhaupt war er, nach seiner Art, wirklich ein launiger Kerl.

Dieser machte denn unter andern meinem Reisegefährten, der, wie ich hörte, Mr. Modd hieß, den Einwurf gegen die Bibel, daß mit klaren Worten darinn stünde, Gott sey ein Weintrinker.

Darüber ereiferte sich nun Mr. Modd gewaltig, indem er behauptete, es sey schlechterdings unmöglich, daß eine solche Stelle in der Bibel gefunden werde. Ein anderer Geistlicher, der Mr. Caern hieß, berief sich auf seinen abwesenden Bruder, der schon vierzig Jahre im Amte sey, und gewiß etwas von dieser Stelle wissen müsse, wenn sie in der Bibel stände; er wolle aber darauf schwören, daß sein Bruder nichts davon wisse.

Waiter! fetch a Bible! (Aufwärter, hohlet eine Bibel!) rief Mr. Clerk, und es wurde eine große Hausbibel gebracht, und mitten auf dem Tische unter allen den Alekrügen aufgeschlagen.

Mr. Clerk blätterte ein wenig, und las im Buch der Richter 9, 13. Soll ich meinen Wein verlassen, der Götter und Menschen fröhlich macht? in der Englischen Uebersetzung: which rejoices the Heart of God and Man.

Mr. Modd und Mr. Caern, die vorher am muthigsten gewesen waren, saßen auf einmal wie betäubt, und es herrschte eine Stille von einigen Minuten, als auf einmal der Geist der Exegese über mich kam, und ich sagte: Gentlemen! that is an allegorical Expression! (Meine Herrn, das ist ein allegorischer Ausdruck,) denn, fuhr ich fort, wie oft werden die Könige der Erden in der Bibel Götter genannt?

Freilich ist ein allegorischer Ausdruck! fielen sogleich Mr. Modd und Mr. Caern ein, und das ist ja so leicht einzusehen, wie möglich! – so triumphierten sie nun über den armen Clerk, und tranken mir mit vollen Zügen eine Gesundheit nach der andern zu.

Mr. Clerk aber hatte seine Pfeile noch nicht alle verschossen, sondern verlangte, sie sollten ihm eine Stelle im Propheten Ezechiel erklären, wo mit ausdrücklichen Worten stehe, Gott sey ein Bartscheerer.

Hierdurch wurde Mr. Modd so sehr aufgebracht, daß er den Clerk an impudent Fellow (einen unverschämten Kerl) nannte, und Mr. Caern berief sich auf seinen Bruder, der schon vierzig Jahre im Amte sey, dass dieser den Mr. Clerk ebenfalls für einen unverschämten Kerl halten würde, weil er so etwas Abscheuliches behaupten könnte.

Mr. Clerk aber blieb ganz ruhig, und schlug im Propheten Ezechiel eine Stelle auf, die ein jeder lesen konnte, wo es von den verstockten Juden hieß: God will shave the Beard of them (Gott wird ihnen den Bart abscheren). Waren nun Mr. Modd und Mr. Caern vorher wie vor den Kopf geschlagen, so waren sie es jetzt noch viel mehr, und hier ließ selbst den Mr. Caern sein Bruder, der schon vierzig Jahr im Amt war, ganz im Stiche.

Ich brach das Stillschweigen aufs neue, und sagte! Gentlemen! dieß ist ja ebenfalls ein allegorischer Ausdruck! – Freilich ist es das! fielen mir Mr. Modd und Mr. Caern ins Wort, und schlugen dazu auf den Tisch. – Denn den Gefangenen, fuhr ich fort, wurde der Bart abgeschoren, und es heißt also weiter nichts, als Gott wird sie in die Gefangenschaft fremder Völker geben, die ihnen den Bart abscheeren! – Das versteht sich, ein jeder sieht es ein, und es ist so klar wie der Tag! schallte mir vom ganzen Tische entgegen, und Mr. Caern setzte hinzu, sein Bruder, der vierzig Jahr im Amte wäre, erklärte es eben so; Dies war der zweite Triumph über Mr. Clerk, und

dieser war nun ruhig und machte keine Einwürfe weiter gegen die Bibel. Von den übrigen aber wurde mir noch manche Gesundheit in dem starken Ale zugetrunken, welches mir höchst zuwider war, weil dieses Ale beinahe stärker wie Wein berauscht«.

Natürlich handelt es sich bei Moritz' Erzählung, die mit einem bösen Kater endet, um eine parodistische Übertreibung. Umso mehr zeigt diese Satire auf die angebliche Unbildung englischer Provinz-Theologen gerade die schwache Seite der historisierenden Bibel-Exegese: Indem sie rätselhafte Stellen der Bibel allegorisch deutet, macht sie das Unverständliche verständlich – allzu verständlich vielleicht, weil die Heilige Schrift recht schnell profan erscheint, wenn ihr Text bloß noch vernünftig sein soll und der gesunde Menschenverstand schon genügt, um seinen Sinn richtig auszulegen.

Ab dem Ende des 18. Jahrhunderts meldeten sich daher immer neue Stimmen, die dem routinierten Allegorisieren Widerstand entgegen setzen und einen differenzierteren Umgang mit dem Text-Bestand der Bibel einklagen wollten. Das ist eine Entwicklung, die sich offensichtlich vor allem im deutschen Sprachraum beobachten lässt – der prominenteste Name dabei ist zweifellos Johann Gottfried Herder, einst sozusagen der Chef-Ideologe des Sturm und Drang und ältere Freund des jungen Goethe während dessen Straßburger Zeit – später dann Generalsuperintendent des Herzogtums Sachsen-Weimar.

Herders Art, die Bibel zu begreifen, kann man wohl folgendermaßen auf den Punkt bringen: Er versteht das Alte Testament als Dichtung – genauer: als Volkspoesie, in der sich die Denkweise einer im besten Sinne ›primitiven‹, nämlich ›naiven‹ Kultur zu Ausdruck bringt. Dieser Gedanke ist direkt gegen die sogenannten ›Neologen‹ gerichtet, die den Bibel-Text trivialisieren, indem sie ihn ihrer eigenen Vernunft anpassen und überall nur bildhafte Umschreibungen handfester Realität zu erkennen vermögen. In seiner großen Abhandlung über *Die älteste Urkunde des Menschengeschlechts* (das Erste Buch Moses nämlich), die 1774-76 publiziert wurde, gelangt Herder weit über alle bisherigen Deutungsmethoden hinaus und wertet die *Genesis* sowohl kulturgeschichtlich als auch poetologisch ungemein auf. Die sprachlichen Besonderheiten des hebräischen Originals verfallen jetzt nicht mehr als korrekturbedürftige Defizite der Kritik; sie kommen vielmehr als positive Qualitäten zur Geltung, die dem Buch der Bücher seine eigentlich ›heilige‹, nämlich das Fassungsvermögen des heutigen Alltagsverstandes übersteigende Kraft verleihen. Das geschieht in höchst polemischer Abgrenzung gegen die so genannten Neologen,

deren borniert-vernünftige Auslegungen in Herders Augen Gefahr laufen, dass die »ganze Bibel zum Besten der Ungelehrten und des gesunden Verstandes die dünneste und lauterste Deistische *Wasserbrühe*« wird (DKV V,238).

Für Herder geht es demgegenüber nicht darum, das Alte Testament als »*Morgenländische Mythologie*« zu lesen, um »auch die natürlichsten und göttlichsten Vorstellungsarten zum *Fabelchen*« zu machen, »zum *Nationalmärchen* aus Orient!« (230). Der »Bischof von Weimar«, wie man ihn später in Rom nennen sollte, setzt vielmehr auf ein echtes Historisieren des Textes: nicht auf die vorschnelle Dechiffrierung eines eigentlichen Textsinns, sondern auf das volle Begreifen morgenländischen Denkens durch die Einfühlung in dessen Eigenart, wie diese sich in der *Genesis* als eben der »ältesten Urkunde des Menschengeschlechts« zum Ausdruck bringt. In dieser Hinsicht soll nicht mehr der vernünftige Sinn-Gehalt aus seiner unvernünftigen Verkleidung befreit werden – Herder behandelt die Bilderwelt des Moses vielmehr als an sich schon durchaus vernünftig: als »vernünftig« freilich in Anbetracht des seinerzeit noch unentwickelten Verstandes der frühen Menschheit, d. h. als Ausdruck einer noch kindlichen Vernünftigkeit.

Die alttestamentlichen Juden werden demzufolge als »Menschengeschlecht in seiner Kindheit« begriffen. Indem Herder darüber hinaus den Gedanken an eine persönliche Autorschaft von Moses zurückweist, vermag er dessen Bücher gewissermaßen zur Volkspoesie zu erklären: zum Werk eines Kollektivs, das einst mit kindlich-naivem Staunen auf die ganz und gar sinnliche Natur-Erfahrung der »herrlichste[n], älteste[n], simpelste[n] Offenbarung Gottes!« (244) reagiert hat:

»Wer sich nun in die Zeit des einfältigen, sinnlichen Morgenländers hinaussetzt, der das Universum wirklich so ganz *innerhalb Himmels und Erden* fühlte; noch von keinen Weltgebäuden und Planetenbrüdern gehört, sucht er Gott wirklich *auf dem Throne des Himmels*, den er mit *welchem Glanz!* in *welcher Unermeßlichkeit!* mit *welcher Majestät!* malet; er kniet mit tausend anderm Gewürm auf *der niedrigen Erde*, wohnt in seiner *Leimhütte*, *ist von Erde und wird zu Erde* – ein *Erde-Mensch* – die ganze Seele im Blicke! das ganze Weltall in *seiner Seele*, wie kann er rührender beten, als »Gott *Himmels und Erden!*« »*aller Kinder in Himmel und auf Erden!*« Keine Zusammenfassung ist in der Bibel gewöhnlicher, sinnlichgrößer, und jedem Kinde

verständlicher, als diese *der weiteste, blaue Horizont des Menschen, wenn er keine Metaphysische, oder Astronomische Welten kennt.*«

Für den Spätaufklärer, der im Wissen um die Macht menschlicher Sinnlichkeit den Alleinvertretungsansprüchen des Verstandes kritisch entgegentritt, sind die mosaïschen Erzählungen eben keine poetische Verrätselung realistischer Vorgänge, sondern unmittelbarer Ausdruck der spontanen Weltwahrnehmung eines noch jungen Volkes. Nicht um diejenige allegorische Entschlüsselung kann es daher gehen, die Moritz in satirischer Absicht den theologisch rückständigen Anglikanern vorexerziert, sondern um die retrospektive Einfühlung in die Naivität des Morgenlandes (Herder forciert übrigens den Ausdruck ›Morgenland‹, um die ihm so wichtige Prägung des jüdischen Denkens durch die ägyptische Kultur zu betonen, die ihm bei der Attacke auf die Vernunftillusionen der traditionellen Aufklärer Munition liefern soll). Die biblischen Geschichten sind ihm daher keine logisch durchschaubaren Allegorien, sondern sinnlich eindringliche Bilder: »Keine *Abstrakta*, lauter gegenwärtige *Dinge*, lebende ganze Bilder. Sie strahlen ihm [dem sozusagen ›ersten‹ Menschen] von selbst ins Auge, sie liegen ihm von Rings um *auf der Seele!*« (279).

Herders Lese-Anweisung steht damit außer Frage : »Edler, unverdorbnner Jüngling! Willt du dir dieses Stück, die älteste schätzbarste Urkunde, die wir besitzen, *erklären* – mehr als erklären – *fühlen*, darnach *handeln!* verlaß und verbrenn alle diese Metaphysiken und Kosmopöien: in der Morgenluft liegt der *Kommentar über das erste Kapitel des Ersten Buches Moses!*« (265).

Mit dieser Empfehlung, die Bibel in der Natur – in deren ganz individueller, konkreter Erfahrung – statt in Archiven, Studierstuben oder philologischen Seminaren zu interpretieren, markiert Herder gewissermaßen die letzte, ernsthafteste Konsequenz aus Spinozas Postulat einer historisierenden Textkritik am Wortlaut der Bibel. In zweifellos überspannter Sprache und keineswegs unbedenklichem Erkenntnis-Überschwang sind darin doch die wichtigsten Ansätze vorgegeben für die bedächtigeren Exegeten während des 19. und auch noch des 20. Jahrhunderts. Das Ergebnis ihrer Arbeit wird in Arno Schmidts boshafem Diktum, das ich eingangs zitiert habe, in zwar polemisch verzerrter Gestalt zusammengefasst, aber nicht wirklich in falscher, verleumderischer. Gerade das Alte Testament ist seitdem als Text behandelt worden, den man mit philologischen Mitteln ›kritisieren‹ kann und muss – nicht um ihn zu widerlegen oder auch nur zu verharmlosen, sondern um die eigentliche Rede, die darin enthalten ist, in möglichst reiner Form

herauszupräparieren. Sinn und sprachliche Einkleidung, Geist und Buchstabe also, sollten scharf von einander geschieden werden, um der Wahrheit umso überzeugender zum Ausdruck und zur Wirkung zu verhelfen.

Immer aber bleibt eine Prämisse unangetastet, wird eine Voraussetzung unterstellt und als Axiom behandelt. der Gedanke nämlich, dass die Heilige Schrift einen, letztlich einzig Sinn hat, der sich – wie immer mangelhaft – doch tatsächlich ermitteln lässt. Mit dieser – theologisch womöglich unverzichtbaren – Grundannahme sind freilich Implikationen verbunden, deren Tragweite erst in jüngerer Zeit ins Bewusstsein von Literaturwissenschaft und Bibelwissenschaft gerückt ist.

In dieser Hinsicht könnte man für die Geisteswissenschaften überhaupt von einer mehr denn bloß kopernikanischen Wende sprechen: Hatte sich das Erkenntnisinteresse zuvor auf die Frage gerichtet, wie und gegebenenfalls inwiefern sich das eigentlich Gemeinte im überlieferten Text doch ermitteln lässt, so steht mittlerweile weit mehr noch in Frage: ob es diesen tatsächlichen ›Sinn‹ nämlich überhaupt gibt oder ob es sich bei der Rede von einem Text-Sinn nicht bloß um eine wiederum naive Illusion handelt, hinter die man zurückgehen muss, wenn man nicht auf Irrwege geraten will. Anders und genauer gesagt: Es genügt offenbar nicht, den Geist vom Buchstaben zu unterscheiden – wir haben vielmehr einzusehen, dass es sich bei diesem ›Buchstaben‹ um komplex organisierte ›Zeichen‹ handelt. Damit stellt sich die ganz und gar elementare Frage, was ›Zeichen‹ eigentlich sind, wie sie sich zu den durch sie bezeichneten Dingen verhalten und was dann überhaupt noch übrig bleibt für das, was wir gemeinhin ›Sinn‹ nennen.

Da all unser Denken immer in zeichenhafter Gestalt geschieht (zumindest das bewusste, das für Belange der Wahrheit doch vorrangig zuständig sein dürfte), hängt von der Beziehung zwischen Zeichen und Sachen bzw. Sachverhalten Alles ab – der Poststrukturalismus, als dessen hauptsächlichlicher Vertreter der französische Philosoph Jacques Derrida gelten darf, kommt hier freilich zu Einsichten, die jede geistige Sicherheit erschüttern, indem an die Grundfesten des abendländischen Weltvertrauens gerührt wird. Es steht dabei nicht viel weniger auf dem Spiel als unsere Vernunft: das Vertrauen darauf, dass wir mit Verstandes-Mitteln in der Lage sind, unsere Wirklichkeit angemessen zu verstehen und zu beschreiben.

Dieses neue Denken, das seit den sechziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts vor allem ein Nachdenken über Sprache ist, mündet in eine Selbstkritik des Intellekts als des Vermögens, die

Welt zu begreifen – es macht eine Selbst-Entmächtigung des Logos unausweichlich. Ich will Ihnen die wichtigsten Argumente knapp vor Augen führen, um dann die Konsequenzen zu erläutern, die mit dieser wahrlich transzendentalen Reflexion verbunden sind. Sie lassen sich – vorweg und sicher grob vereinfacht – in folgender These zusammenfassen: Wir sind unserer Sprache nicht mächtig – die Sprache führt ein Eigenleben, das wir bestenfalls zum Teil kontrollieren können, das uns im Wesentlichen aber ebenso notwendig wie stets entgleitet.

Von ›Poststrukturalismus‹ wird in diesem Zusammenhang deshalb gesprochen, weil es sich bei Derridas Theorie der Dekonstruktion um eine Reaktion auf den klassischen Strukturalismus handelt, der um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert von dem Schweizer Linguisten Ferdinand de Saussure entwickelt worden war. In diesem strukturalistischen System kommen – dem Poststrukturalismus zufolge – die Illusionen des abendländischen Vernunft-Optimismus zum klarsten Ausdruck. De Saussures Zeichen-Theorie unterstellt nämlich zweierlei, von dem wir instinktiv immer ausgehen, wenn wir sprechen oder argumentieren: Wir gehen erstens davon aus, dass die Sprachzeichen (also zunächst einmal die Wörter) mit dem, was sie meinen, im Grunde nichts zu tun haben – dass also ein bloß arbiträres, willkürliches Bezugsverhältnis vorliegt. Das Wort ›Rose‹ ist bekanntlich nicht rot und duftet auch nicht. In gleicher Weise gilt das natürlich auch für visuelle Abbildungen: Das Bild einer Pfeife hilft dem Raucher nichts, wie René Magrittes berühmtes Gemälde zum Ausdruck bringt:

Was das Bild zeigt, ›ist‹ in der Tat keine Pfeife, weil sich daraus nicht rauchen lässt – es ist das Abbild einer Pfeife, d. h. ein bloßes Zeichen, das die darauf bezogene Sache gelegentlich zwar vertreten kann, nie aber ersetzen. ›Bezeichnendes‹ und ›Bezeichnetes‹ bzw. ›signifiant‹ und ›signifié‹, um das Begriffspaar de Saussures zu verwenden, stehen also in einem letztlich zufälligen Verhältnis zueinander, was sich ja auch darin zeigt, dass es für dieselben Dinge höchst unterschiedliche Wörter gibt: Was uns ›Pfeife‹ heißt, das nennt der Franzose ›pipe‹, das deutsche ›Apfel‹ muss man für Italiener mit ›mela‹ übersetzen.

De Saussures zweite prekäre Annahme geht dahin, den Zeichen Eindeutigkeit zuzugestehen: eine starre, einmalige und feste Beziehung zwischen den Lautzeichen und den Dingen. Und allerdings: Wenn wir vom ›Kopf‹ reden wollen, dann dürfen wir nicht ›Fuß‹ dazu sagen – und nicht einmal der an sich bedeutungslose Vokal ›a‹ lässt sich mit dem anderen, nicht minder bedeutungslosen Vokal ›e‹ verwechseln – zumindest dann nicht, wenn der Sprecher sauber artikuliert und der Hörer gute Ohren hat.

Andererseits wissen wir alle wohl, wie leicht man sich doch missverstehen kann: Was eindeutig gemeint ist, kommt gelegentlich mehrdeutig an, weil wir an unserer Sprache eben doch ein eher unzulängliches Hilfsmittel haben. Und spätestens dann, wenn es um das Übersetzen aus der einen Sprache in die andere, aus einem Zeichensystem in das andere geht, fangen die wirklichen Probleme an. Denken Sie nur an die Nöte von Goethes Faust, dem Grundtext auf die Spur zu kommen und »das heilige Original« des Johannes-Evangeliums in sein »geliebtes Deutsch zu übertragen«:

Geschrieben steht: ›Im Anfang war das Wort!‹

Hier stock' ich schon! Wer hilft mir weiter fort?

Ich kann das Wort so hoch unmöglich schätzen,

Ich muß es anders übersetzen,

Wenn ich vom Geiste recht erleuchtet bin.

Geschrieben steht: Im Anfang war der Sinn.

Bedenke wohl die erste Zeile,

Daß deine Feder sich nicht übereile!

Ist es der Sinn, der alles wirkt und schafft?

Es sollte stehn: Im Anfang war die Kraft!

Doch, auch indem ich dieses niederschreibe,

Schon warnt mich was, daß ich dabei nicht bleibe.

Mir hilft der Geist! Auf einmal seh' ich Rat

Und schreibe getrost: Im Anfang war die Tat!

Die Sprache gibt alle diese Varianten her, doch welche ist die richtige? Spinoza hätte noch geglaubt, dass der einzig rechte Sinn zu ermitteln wäre, wenn man die irrtümlichen Deutungen nur strikt genug ausgrenzen könnte. Herder dagegen hätte die semantische Ambivalenz des griechischen ›logos‹ als legitime Unschärfe kindlich-frühen Denkens genommen und sich dabei

beruhigt, dass wir unter unseren Bedingungen nun einmal andere Ansprüche an logische Exaktheit stellen.

Derrida aber geht solchen notwendigen Unschärfen konsequenter, weil sprachphilosophisch radikaler nach und entwickelt daraus seine Theorie der *dissémination*: Zeichen ›streuen‹, beziehen sich also – vereinfacht gesagt – nicht direkt auf das, was sie meinen. Ihr Sinnbezug besitzt keine Objektivität, sondern hängt von zufälligen Konstellationen ab, über die ein Sprecher oder Schreiber keine hinlängliche Kontrolle besitzt (wir alle kennen die Peinlichkeit eines missglückten Ausdrucks: wenn die Hörer etwas anderes verstehen, als eigentlich gesagt werden sollte). Vor allem aber (und das ist weit folgenreicher als die ständige Gefahr eines sprachlichen Lapsus): Derrida zufolge beziehen sich Zeichen niemals genuin auf Dinge oder Sachverhalte, sondern zuallererst auf andere Zeichen – sie sind also selbstreferentiell.

Der Poststrukturalismus bricht eben mit den zentralen Axiomen des Strukturalismus *à la* de Saussure: Zeichen gelten jetzt nicht mehr als ›arbiträr‹ und auch nicht als eindeutig; es wird kein starrer Bezug zwischen ›signifiant‹ und ›signifié‹ mehr angenommen. In diesem Zusammenhang erklärt sich die berühmte Wort-Neuschöpfung Derridas: ›différance‹, mit der die zentralste Qualität von Zeichen erfasst wird.

Zum einen zwingt dieser unübersetzbare Begriff dazu, strikt zwischen ›Stimme‹ und ›Schrift‹ zu unterscheiden: Es gibt einen grafischen Unterschied und doch kann man ihn nicht hören!

Zum anderen bricht die ›différance‹ das abendländische Vertrauen auf einen gesicherten Wortsinn, dementiert also die Selbstgewissheit des Logos. Das französische Verb *différer* hat nämlich eine doppelte lexikalische Bedeutung: ›verzögern‹ und ›verschieben‹ – beide Male handelt es sich also um ›Abweichungen‹, einmal aber zeitlich (›verzögern‹) und das andere Mal räumlich (›verschieben‹). Der klassische Strukturalismus de Saussures ist in Hinsicht auf das Verhältnis von Zeichen und Bezeichnetem von einer zeitlichen Differenz ausgegangen: Zuerst muss die Sache da gewesen sein – danach erst hat man das Zeichen bilden können. Derrida setzt dem seine These einer räumlichen Abweichung entgegen: Für ihn sind Zeichen keine nachträglichen Ableitungen aus den Dingen, sondern Zeichen und Bezeichnetes gelten ihm als gleich ursprünglich. Das Zeichen setzt sich aber vom Sachverhalt ab – ›verschiebt‹ seinen Sinn: nämlich weg von den bezeichneten Dingen und hin zu anderen Zeichen.

Das ist gewissermaßen eine neue ›philosophia prima‹, die unser gesamtes Denken, unser Weltverständnis nicht minder erschüttern muss als vor gut zwei Jahrhunderten die transzendente Vernunftkritik Immanuel Kants. In arg zugespitzter, dafür aber deutlicher Weise könnte man Derridas These folgendermaßen auf ihren Punkt bringen: Für unser Denken gibt es gar keine Dinge – intellektuell kommen wir über die Zeichen gar nicht hinaus, und diese Zeichen wiederum treiben mit uns ihr nicht ganz geheures Spiel. Das heißt zugleich, dass Zeichen kein Sinn-Zentrum besitzen: Sie verweisen uns auf eine bloße Leerstelle – der Sinn ist nicht präsent; durch Zeichen können wir seiner nicht habhaft werden, Anderes oder Besseres gibt es für uns trotzdem nicht.

Was das für unseren Umgang mit Texten – mit der Heiligen Schrift ebenso wie mit aller profanen Literatur – bedeutet, wird am prägnantesten in einem kleinen Aufsatz formuliert, den der französische Literaturwissenschaftler Roland Barthes 1968 veröffentlicht hat: *La mort de l'auteur / Der Tod des Autors*. Barthes formuliert hier seine Texttheorie, die im aufrührerischen Gestus des Pariser Mai ganz unmittelbar auch eine theologische, theologiekritische Dimension besitzt: Ein poetischer Text wird hier als das verstanden, was das Wort ›Text‹ etymologisch tatsächlich bedeutet: als ›Gewebe‹ aus höchst unterschiedlichen Materialien – als ›Flickenteppich‹ (oder moderner gesprochen: als ›patchwork‹). Der Autor eines Textes – Goethe, Dante, Homer oder vielleicht Paulus – wird deshalb nicht mehr als ›Autorität‹ über seinen Text akzeptiert: »Wir wissen jetzt, daß ein Text keine Reihe von Wörtern ist, die eine einzige ›theologische‹ Bedeutung freisetzen; ein Text ist vielmehr ein vieldimensionaler Raum, in dem eine Vielzahl von Schriften, keine davon original, sich vermischen und aneinander reiben. Der Text ist ein Gewebe aus Zitaten, die den zahllosen Kulturzentren entstammen«.

Weil das stoffliche Material eines Textes seine eigene, autonome Tradition hat, unendlich oft schon von anderen Sprechern oder Schreibern verwendet worden ist und nun nur ein weiteres Mal in neuer Art ineinander verwoben wurde, geht der Verfasser seiner rationalen Kontrolle verlustig: Was er schreibt, steht in Sinnzusammenhängen, die er nicht zu überblicken vermag – sein Text sagt daher mehr und anderes, als der vermeintliche ›Autor‹ damit vielleicht sagen will.

Um das am Apfel-Beispiel kurz zu erläutern: Was könnte verständlicher sein als die Frage: Magst du einen Apfel? In einer konkreten Alltagssituation zwischen zwei Kollegen zum Beispiel wird damit nicht mehr beabsichtigt sein als eine aufrichtige Freundlichkeit. Wer aber jemals vom Sündenfall gehört hat, der ist zumindest nicht ganz dagegen gefeit, bei einer solchen Apfel-

Offerte an die Schlange zu denken (zumal wenn das Angebot von einer attraktiven Frau kommen mag); ein eher klassisch gebildeter Mann denkt statt an Adam und Eva aber vielleicht an das Urteil des Paris.

Wie dem auch sein mag: Das Schlagwort vom ›Tod des Autors‹ läuft allemal darauf hinaus, dass die Bedeutung eines Textes nicht von dessen Verfasser abgeleitet werden kann – es lohnt also gar nicht, etwa Günter Grass danach zu fragen, was er mit seinem letzten Roman sagen wollte, weil dessen Sinn nichts mit der persönlichen Meinung des entsprechenden Schriftstellers zu tun hat. Der vermeintliche Autor gilt Roland Barthes bloß als einer von unzähligen Lesern eines Textes, dessen spezifische Lektüre interessant sein mag, aber keineswegs Absolutheitsanspruch erheben kann und also keinerlei überragende Autorität besitzt. Was wir üblicherweise als ›Autorschaft‹ bezeichnen, das ist also in Wahrheit ein ›Aufschreiben‹ und insofern bloß eine besondere Art und Weise des Lesens. Auf das Lesen aber kommt es an: »die Geburt des Lesers ist mit dem Tod des Autors zu bezahlen«.

Das hat, wie schon gesagt, eine ganz explizit theologische Dimension: Wenn wir den Autor einer Dichtung bislang als Schöpfer seines Werks verstanden haben, dann haben wir ihn als ›Auteur-Dieu‹, als Autor-Gott, respektiert; indem der Autor aber zum ›scripteur‹, d. h. Aufschreiber, degradiert wird, wird zugleich auch die göttliche Autorität negiert, den Sinn der Welt zu definieren. Roland Barthes' Text-Theorie ist insofern ganz ausdrücklich atheistisch. Vom Text her können wir also nicht bis zu seinem Urheber gelangen; aus dem Buch der Welt – und dem Poststrukturalismus gilt jedes kulturelle Phänomen als ›Text‹ – aus dem Buch der Welt also können wir ebenso wenig auf eine göttliche Autorschaft zurück schließen (zumindest solange nicht, als wir philologisch argumentieren). In unserer Welt ohne Autorität über ihre Bedeutung wäre jede Sinn-Suche obsolet. Es kann daher nicht auf die Re-Konstruktion von Bedeutung ankommen, sondern auf das Gegenteil: auf die De-Konstruktion des Gewebes und damit auf die Analyse seiner jeweiligen Beschaffenheit: »In der Vielfältigkeit des Schreibens muß alles entwirrt werden, nichts entziffert«. Wenn es kein Sinn-Zentrum gibt, weil weder die Welt noch die Dichtung einen ›Autor-Gott‹ kennen, dann bleibt nur die negative Arbeit zu tun: das Analysieren der Gewebe bzw. die möglichst präzise Beschreibung der vielfältigen Bestandteile solcher Flickenteppiche.

Dekonstruktion ist mithin die methodische Konsequenz aus Jacques Derridas Zeichen-Theorie und Roland Barthes' Text-Theorie. Man sucht nicht mehr nach dem 1 Wortsinn bzw. der einen,

einigen Bedeutung des Textes, die dessen Urheber einst gemeint haben muss – vielmehr richtet sich die Anstrengung auf die Frage, warum es diesen einen, einzigen Sinn im jeweils konkreten Fall nicht geben kann. So ließe sich die zentrale Aufgabe der Dekonstruktion zusammenfassen: Inwiefern widerspricht ein bestimmter Text notwendig sich selbst? – Inwiefern fällt sich die Sprache selber ins Wort? – Inwiefern kollidiert die eine Aussage-Absicht ganz unvermeidlich mit anderen Absichten? Alle hierarchischen Oppositionen sollen dabei aufgelöst werden – jeder logische Widerspruch soll sich als Selbst-Widerspruch dementieren. Für Moses 1,1 hieße das zum Beispiel, die Oppositionen von Schöpfer und Schöpfung, von Ewigkeit und Zeit, von Nichts und Welt, von Sein und Werden zu hinterfragen, indem die Bibel bei ihren Wörtern genommen wird – genauer gesagt: indem der Sprachlichkeit der Bibel insofern nachgefragt wird, als man sie in ihrer Bildlichkeit ernst nimmt, insbesondere die Metaphorik ausschöpft und die Metonymien dagegen ausspielt etc. etc.

Ich kann und will mir das hier nicht gestatten, weil ich meine, aller Dekonstruktion zum Trotz doch wenigstens die Differenz von Philologie und Theologie Ernst nehmen zu müssen. Ohnehin gibt es meines Wissens bereits theologieimmanente Ansätze zur dekonstruktivistischen Lektüren des Alten wie des Neuen Testaments – insbesondere auf dem Feld der feministischen Theologie. Mir genügt daher der Hinweis, dass sich gerade das Alte Testament besonders für eine Lektüre eignen sollte, die den Anregungen Jacques Derridas und Roland Barthes' nachgeht.

Ich denke dabei zum einen an das Problem der Autorschaft: Wer ist der ›Autor‹ der Heiligen Schrift? Mit Roland Barthes ließe sich dieses Problem vielleicht umgehen, indem man die interpretatorische Aufmerksamkeit weit mehr der überlieferten Schrift widmet als ihren Aufschreibern, deren man sich historisch kaum mehr vergewissern kann. Ich denke dabei aber mehr noch an Jacques Derridas so wichtige Unterscheidung zwischen ›Stimme‹ und ›Schrift‹, die ja im biblischen Urtext immer wieder eine elementare Rolle spielt: Wir sprechen von der Heiligen ›Schrift‹ und lesen darin immer wieder, wie Gott ›spricht‹. Allein diese Opposition gälte es schon zu dekonstruieren, und ich fürchte nicht im mindesten, dass dies dem Glauben schaden würde. Im Gegenteil: Die Dekonstruktion hierarchischer Widersprüche, das damit verbundene Dementi aller Wahrheits-Illusionen und die Selbstbeschränkung des Logos könnten den Absolutheitsanspruch unseres Menschenverstandes in seine Schranken weisen und Raum schaffen für das Andere der reinen Vernunft. Die Vorläufer des Poststrukturalismus in Sturm und Drang und Romantik – Johann Georg Hamann, Friedrich Heinrich Jacobi oder Novalis – haben

genau das aus ihrer Sprach-Reflexion abgeleitet: Wenn unsere Sprache ein gar zu unreines, weil viel zu sinnliches Instrument ist, um Wahrheit auf diese Weise erfassen zu können, dann bildet sie umso mehr einen Raum aus, der der logischen Kritik nicht zugänglich ist und dem Glauben daher eine legitime Heimat zu bieten vermag. Wenn man den Poststrukturalismus so verstehen darf, dass hier der Verstand den Verstand verliert »*einzig und allein durch die Vernunft*«, ¹ dann schafft genau das Raum für ein – wie es bei Jacobi heißt – »der Vernunft an Ansehn wenigstens gleiches *unwiderstehliches Gefühl*«: »Hier im Mittelpunkt des Unbegreiflichen, wo es dich ganz umgibt, besinne dich und wähle, ob du dich mit diesem Unbegreiflichen in Freundschaft oder Feindschaft zu befassen habest«. ²

Wie jeder Einzelne sich dazu verhält und wie er seine sprachlich fundierte Vernunft mit einem sprachübergreifenden Glauben abgleichen will, das muss ihm selbst überlassen sein. Das poststrukturalistische Postulat der Dekonstruktion schafft in dieser Hinsicht womöglich mehr Freiraum für den Glauben, als ihre Theoretiker dies gemeint haben mögen.

Aber damit habe ich mich abschließend doch dorthin verirrt, wohin ich als Literaturwissenschaftler gar nicht wollte. Worauf es mir ankam, war etwas Anderes: Ich wollte vorführen, inwiefern die historisierende Bibelkritik, die mit Spinoza begonnen haben mag, letztendlich dazu führen musste, die eigentliche Fragestellung zu überschreiten. Die Frage nach dem von der Heiligen Schrift eigentlich Gemeinten ist keine Frage von Varianten: kein *summa summarum* bloß editionsphilologisches Problem, das sich durch eine Historisch-Kritische Ausgabe wenigstens der Idee nach lösen ließe.

Dass sich namentlich das Alte Testament in der Tat – philologisch gesehen – als ein »unordentliches Buch mit 50 000 Textvarianten. Alt und buntscheckig genug« darstellt, kann in Anbetracht poststrukturalistischen Denkens folglich keinen Einwand mehr bedeuten. Als ›Text‹, den wir zwar nicht zu entschlüsseln, aber doch immer besser zu entwirren vermögen, kann es sich damit ja gar nicht anders verhalten und braucht das auch nicht. Die Wahrhaftigkeit dieser Schrift jedenfalls ist von ihrer Ungenauigkeit ganz und gar nicht betroffen, erlauben doch gerade die unzähligen semantischen Unschärfen die je neue, eigene und sinnstiftende Lektüre durch ihre

¹ 219.

² Friedrich Heinrich Jacobi: Über eine Weissagung Lichtenbergs. In: Friedrich Heinrich Jacobi: Werke. Hrsg. von Friedrich Roth und Friedrich Köppen. Dritter Band. Darmstadt 1976, S. 242 (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1816).

Leser – wozu diese dabei wiedergeboren werden mögen, muss ein Literaturwissenschaftler freilich der Theologie zur Entscheidung überlassen – und er tut dies in ehrlicher Demut gern.