



Turun yliopisto
University of Turku

CHRISTLICH-RELIGIÖSE
TEXTWELT ALS TRANSLATORISCH-
HERMENEUTISCHER GEGENSTAND
GEGENSTANDSBESCHREIBUNG UND
HERANGEHENSWEISEN

Anne Piccolo

University of Turku

Faculty of Humanities
Department of German

Supervised by

Prof. (emer.), Dr. Phil. Irmeli Helin
University of Turku, Finland
School of Languages and Translation Studies
Department of German

Prof. Dr. Theol. (emer.) Reijo Työri
University of Helsinki, Finland
Faculty of Theology/Systematic Theology

Reviewed by

Prof. Dr. Albrecht Greule
University of Regensburg, Germany
Institute for German Studies

Prof. Dr. Theol. Antti Raunio
University of Eastern Finland
School of Theology

Opponent

Prof. Dr. Theol. Antti Raunio
University of Eastern Finland
School of Theology

The originality of this thesis has been checked in accordance with the University of Turku quality assurance system using the Turnitin OriginalityCheck service.

ISBN 978-951-29-5943-3 (PRINT)

ISBN 978-951-29-5944-0 (PDF)

ISSN 0082-6987

Painosalama Oy - Turku, Finland 2014

TURUN YLIOPISTO

Kieli- ja käännöstieteiden laitos/Humanistinen tiedekunta

PICCOLO, ANNE: Kristinuskon tekstimaailma kääntäjän tulkintakohtena
Kohteen kuvaus ja tulkintamalli

Väitöskirja, 245 sivua
Saksan kääntäminen ja tulkkaus
Joulukuu 2014

Tämä teorialähtöinen, hermeneuttinen tutkimus sijoittuu käännöstieteen sekä uskonnon- ja kielifilosofian rajapintaan. Tutkimuksessa kuvataan kristinuskon tekstimaailmaa relevantin tulkintakehyksen kautta sekä esitetään tekstimaailman tulkintaan soveltuva lähestymistapa ammattikäntäjän eli välittävän vastaanottajan näkökulmasta. Tutkimus pureutuu käännösprosessin hermeneutiikkaan eli lähdetekstin ja sen maailman tulkintaan, ymmärtämiseen ja selittämiseen liittyviin aspecteihin. Tutkimuksessa ei esitetä käännösratkaisuja. Tutkimus nostaa esiin filosofisen ja teologisen hermeneutiikan peruskysymyksiä. Niitä ovat Raamatun tekstien vaikutushistoria, erilaiset todellisuus- ja kielikäsitteet, kirkon oppi, teologian pääsuuntaukset, uskonnolliset yhteisöt ja niiden perinteet, inhimillinen kulttuuri ja aika. Ne ovat ulottuvuuksia, jotka vaikuttavat kääntäjän tekstin- ja maailmantulkintaan ja vaativat laajojen kontekstien huomioonottamista sekä lähestymistä monista eri näkökulmista.

Ludwig Wittgensteinin myöhäisfilosofiaan liittyvän kielipelin idea tarjoaa ajatusmallin, jonka avulla uskonnon käsite-, merkki- ja tekstimaailmalle voidaan luoda moninäkökulmainen tulkintakehys. Kielipelin käsitettä käytetään tässä tutkimuksessa tekstien samankaltaisuutta ja erilaisuutta kokoavana järjestelmänä, joka toimii intratekstuaalisesti eli sillä on omat pelisääntönsä, tulkinnan lähteensä sekä tunnistettava identiteetti. Järjestelmän keskiössä ovat uskonnon konstituioivat käsitteet ja kertomukset, jotka ovat muiden tulkintojen eli metatekstien lähde. Kääntäjän varsinaisina tulkintakohteina ovat metatestit, eivät raamatunkääntämiseen liittyvät kysymykset suoranaisesti. Tutkimuksessa luodaan kuitenkin tulkintamalli, jonka mukaan metatekstejä ja raamatun tekstejä luetaan rinnakkain. Ymmärtäminen ja ongelmanratkaisu rakentuvat tekstuaalisen kommunikaation pohjalta. Tekstejä luetaan sekä sääntöteorian että narratiivisen teorian valossa. Kertomus puhuttelee vastaanottajaa eri tavalla kuin sääntö. Tulkintamallissa yhdistyvät sekä analyyttinen että luovan mielikuvituksen sallima lukutapa. Molemmat toimivat yhdessä kääntäjän tekstin- merkin- ja maailmantulkinnan apuna.

Tutkimuksessa pohditaan myös tekstiteoreettisia kysymyksiä, tekstin ja merkin käsitteitä sekä niiden toimintadynamiikkaa. Tulkinnan mekanismi esitetään semioosin käsitteen avulla. Teksti määritellään heuristiseksi ja eksemplarisiksi kuvaukseksi maailmasta, ja se edustaa vain osaa tulkintakokonaisuudesta. Kääntäjän hermeneuttinen kenttä ulotetaan tekstinulkoiseen maailmaan, käytäntöön ja elämänmuotoon.

Avainsanat: kääntäminen, kääntäjä, hermeneutiikka, hermeneuttinen kehä, tulkinta, ymmärtäminen, selittäminen, fenomenologia, teologia, uskonto, kristinuskko, sanoma, transsendenssi, ilmiö, ilmestyminen, kulttuuri, kielipeli, syvä- ja pintakielioppi, sääntö, regulatiivinen teoria, identiteetti, maailma, teksti, käsite, merkki, semioosi, mimesis, kertomus, narraatio, fiktio, historia, raamattu, kuva, metafora, aika, eksistenssi, eksistentiaalinen, historiallis-kriittinen, dogma, oppi, oppilause

UNIVERSITY OF TURKU

School of Languages and Translation Studies/Faculty of Humanities

PICCOLO, ANNE: Translator and the Christian World of Texts
Descriptive and Hermeneutic Approach

Doctoral Thesis, 245 pages

German Translation and Interpretation

December 2014

The late philosophy of Wittgenstein and his concept of the language game offer a model for building up an adequate reference frame, one that allows for a multi perspective approach to the religious world of concepts, signs and texts. The idea of the language game is used here as a system that collects the similarities and differences of interpretations into the intra-textual system. This means that the system has its' own internal rules, a center and thus, a recognizable identity. The constitutional concepts of the religion as well as the biblical stories are in the center as the source for all postbiblical Christian text production. The translational source text is the postbiblical text, not the Bible texts. However, the research suggests parallel reading of both texts in the light of a rule theory and a narrative theory. These two approaches build up the translational model for interpreting and explaining the Christian world of texts. A rule speaks in a different way to the mind than a story.

The goal of the study is a holistic description of the Christian world of texts through an adequate reference frame, and consequently, to propose a model for interpreting religious texts for translation. This theoretical, hermeneutical approach to translation is located in the encounter between translation studies, hermeneutics, philosophy of religion and language philosophy. The focus is on the hermeneutical process of translation, i.e. on interpreting, comprehending and explaining the translational source texts. No translational solutions for target texts are introduced.

Crucial questions of philosophical and theological hermeneutics are discussed. The history of interpreting Bible texts, different language concepts, Christian doctrine, theological concepts, traditions of religious communities, human culture and time all influence the reception of the translational text and require understanding of broad contexts as well as a multi perspective approach to the field.

The research also reflects on the concepts of text and sign and their dynamic functionality. The mechanism of the interpretation is shown here with the help of sign processes and the text is defined as a heuristic, exemplary description of the world. A single text represents only a part of the interpretive complexity. The hermeneutic field of the translator is extended into the real world of living, praxis and life forms.

Keywords: translator, translation, hermeneutics, hermeneutical circle, interpretation, comprehending, explaining, phenomenology, theology, religion, Christian faith,, transcendence, phenomenon, culture, language game, grammar, rule, regulative theory, identity, world, text, concept, sign, semiosis, mimesis, story, narration, fiction, history, Bible, imagine, metaphor, time, existence, existential, historical-critical, dogma, doctrine

Vorwort	3
1. Einleitung	4
2. Aufgabe	6
2.1. Das Problem der Vielfalt und Vielschichtigkeit	6
2.2. Ziel und Fragestellung	7
2.3. Methodenbeschreibung und Ablauf der Arbeit	10
3. Translation und Interpretation	14
3.1. Forschungsgegenstand zusammengefaßt	14
3.2. Translation als hermeneutische Tätigkeit	17
3.2.1. Wozu Hermeneutik?	17
3.2.2. Verwandtschaft der Hermeneutik, Translation und Semiotik	19
3.2.3. Hermeneutik und Translation	21
3.2.4. Translatorische Rezeption	24
3.2.5. Hermeneutik als Paradigma der Translation	26
3.3. Translation als Zeichenakt	29
4. Philosophische und theologische Hermeneutik in der Textauslegung	35
4.1. Philosophische Hermeneutik	35
4.1.1. Eine kleine Chronik	35
4.1.2. Erfahrung und Erlebnis	37
4.1.3. Wissen wie, sehen als oder sein wie?	39
4.1.4. Verstehen ist Sprache	42
4.1.5. Der hermeneutische Bogen	47
4.1.6. Beitrag zur translatorischen Hermeneutik	54
4.2. Fragestellungen der theologischen Hermeneutik	56
4.2.1. Schwerpunkte der modernen theologischen Hermeneutik	57
4.2.2. Über die Entwicklungsgeschichte der Bibeldeutung	59
4.2.3. Beitrag zur translatorischen Hermeneutik	72
4.3. Reden über Sprache	73
4.3.1. Wirklichkeitsbeschreibungen	74
4.3.2. Grammatik Gottes und Semantik der Menschen nach Luther	79
4.3.3. Religiöse Rede und nicht-religiöse Rede über Gott	84
4.3.4. Theologische Sprachlehre nach Ebeling	92
5. Systemisch-regulativer Rahmen des Gegenstands	99
5.1. Die translatorische Orientierung nach Textproduzenten	99
5.2. Text-, Begriffs- und Zeichensystem	103
5.2.1. Sprachspiel als Spielraum	103
5.2.2. Die kulturell-sprachliche Theorie	112
5.2.3. Religion als Produkt der Erfahrung oder Erfahrung als Produkt der Religion?	118
5.2.4. Eine Wahrheit auf verschiedene Weisen ausgedrückt	121
5.2.5. Hermeneutische Differenzen	124

5.2.6. Textimmanente Bedeutung?	128
5.2.7. Kulturell-sprachliche Regeltheorie und Translation	130
5.3. Der Kern des systemischen Kontexts	131
6. Die schöpferische Einbildungskraft am Werk	134
6.1. Über Lesarten	134
6.2. Die dreifache Mimesis und die symbolische Vermittlung	137
6.3. Das Spiel zwischen dem Erzähler und dem Erzählten	144
6.4. Ich kann es mir vorstellen!	148
6.5. Schöpferisch-regulativ lesen und verstehen	160
7. Die biblische Quelle und die metakommunikativen Grammatiken	166
7.1. Welt, Text, Zeichen	166
7.1.1. Gattung und Text als Weltbeschreibung	166
7.1.2. Zeichen als Weltdarstellung	174
7.1.3. Der biblische Gründungsakt	177
7.1.4. Die unendliche Auslegungskette	186
7.2. Einige Grammatiken von dem verlorenen Sohn	191
7.2.1. Anwesenheit des Autors	191
7.2.2. Meine Situation	194
7.2.3. Eine historische Situation von damals	196
7.2.4. Eine Erzählung nach Lukas	199
7.2.5. Eine sozialgeschichtliche Situation von damals und heute	202
7.2.6. Ratzinger – die prominente Erzählerstimme	209
7.3. Die translatorische Welt der Handlung	215
8. Zusammenfassung und Ergebnisse	224
Schlusswort	232
Quellenverzeichnis	233
Annex	

Vorwort

Die vorliegende Arbeit hat eine sehr lange Vorgeschichte. Sie ist mit verschiedenen geographischen, kulturellen und seelischen Landschaften verbunden. Im Rückblick auf die Vergangenheit und in Hinblick auf die aufkeimende Idee der vorliegenden Arbeit steigen friedliche Bilder vor dem inneren Auge auf. Eine Aussicht aus dem Küchenfenster in den Blumengarten meiner Vermieterin in Hamburg und eine riesige Tanne vor dem Fester meines *pensatoio* in der Lombardei haben meine Gedanken beflügelt und der aufkeimenden Idee der vorliegenden Arbeit eine Richtung gegeben. Die Idee ist biblischen Bildern entsprungen, die ab und zu näher rückten als die Bilder der Zeichenwelt, in die ich aus meinen Fenstern blickte.

Ein Leben in und zwischen drei Kulturen – drei, weil irgendwo auch die Bilder der Heimat waren – ist ein hermeneutisches Abenteuer. Mit Abstand sieht man vielleicht das Wesentliche, die Nähe baut Illusionen und Grenzen ab. Die Identität des Menschen ist keine einseitig nationale Identität, sondern sie ist eine Frage nach dem Selbst, das aus vielen Elementen besteht. Die Frage nach Ähnlichkeit ist zumindest in der Theorie wichtiger als die Frage nach der Gleichheit, die sowieso nur eine Illusion ist.

Nach dem Umzug in die alte Heimat lagen die ersten Aufzeichnungen des Vorhabens jahrelang in einem Umzugskarton, und die Versuchung war groß, die Arbeit aufzugeben. Doch wurden sie wieder ausgegraben. Die Gedankengänge gerieten nicht selten in Sackgassen, viele Korrekturen und Standpunktwechsel mussten unternommen werden und Zeit gab es wenig. Neue Landschaften, der Sternenhimmel in der Winternacht über *Narnia* – unser neues Zuhause und unsere neue Zuflucht – sowie eine herrlich windige Ostseelandschaft mit unglaublich schönen Sonnenuntergängen aus den Turmfenstern von unserer *Majacca* haben mir Inspiration gegeben und die Idee zu dem Schriftstück reifen lassen, das Sie jetzt in der Hand halten.

Ich empfinde große Freude und Dankbarkeit dafür, dass der innere Zwang, einen Beitrag zu dieser Thematik zu leisten, endlich eine schriftliche Gestalt bekommen hat. Ich bin den folgenden Personen zu großem Dank verpflichtet: Professor Irmeli Helin danke ich für ihre professionelle Unterstützung und Ermutigung sowie ihre offene Einstellung gegenüber meiner etwas ungewöhnlichen Herangehensweise. Professor Reijo Työrinoja danke ich für die wertvollen Hinweise, die der Arbeit eine Richtung gegeben haben. Ein Dankeschön geht an die Universität Turku für ein zweimonatiges Stipendium, das mir eine Weile wertvoller Arbeitsruhe gegönnt hat. Für die Unterstützung und Beschaffung von Lektüre ins Ausland danke ich meiner Familie in Finnland, vor allem meiner Mutter Raili. Herzlich danke ich Pastor Hannu Purhonen für die Freundschaft und Gespräche über Gott und die Welt. Und für die gute Tischgemeinschaft mit Brot und Wein über all diese Jahre danke ich meinem Ehemann Claudio.

In Memoria Pasi

16.11.2014

1. Einleitung

Alle Bereiche unseres Alltags sind auf eine neue Weise von textueller, intertextueller, intratextueller und transtextueller Kommunikation gekennzeichnet. Es geht um ständiges Wahrnehmen und Interpretieren von diskursiven und nicht-diskursiven Zeichen und Texten. Der Zugang zu unendlichen, virtuellen Text- und Bilderwelten ist einfach, der Umgang mit Texten und Texthierarchien wird jedoch immer komplizierter. Wir brauchen mehr als je zuvor sowohl kritisch analytische Kompetenzen als auch eine hermeneutische Haltung, um unterscheiden zu können, was Zeichen, Symbole und Texte uns vermitteln wollen und können.

Fasziniert von dem biblischen Bilderreichtum und den Fragen nach der sprachlichen Gestaltung des Göttlichen und Heiligen einerseits und von der aufklärenden Begrifflichkeit und Textualität andererseits, habe ich die vielschichtige christlich-religiöse Textualität zu meiner im weiten Sinne hermeneutischen und im engeren Sinne *translatologischen* Forschungsaufgabe gemacht. Mit der vorliegenden Dissertation beabsichtige ich, das komplexe und komplizierte Feld etwas zu entfalten und darauf Orientierungshilfe, gedankliche Ordnung, Übersicht, Strukturen sowie einen erweiterten Horizont für *translatorische* sowie *translatologische* Zwecke darzubieten. Dabei möchte ich das Augenmerk auf philosophische, hermeneutische, ja reflektierende Herangehensweisen bei Translationsstudien richten, denn Translation ist auf eine grundlegende Weise und vom Wesen her hermeneutische Tätigkeit. Hermeneutik als Disziplin soll zumindest bei Themenbereichen wie Religion mehr als angemessen und berechtigt sein. Der hermeneutische Raum soll sich jedoch auch in textexterne Lebensbereiche verbreiten.

Um den Umgang mit dem vorliegenden Text zu erleichtern, möchte ich den Leser auf den begrifflichen Unterschied zwischen dem *translatologischen* und *translatorischen* Gegenstand aufmerksam machen. Mit dem *translatologischen* Gegenstand wird der Forschungsgegenstand gemeint, der hier das ganze theoretische Feld der christlichen Textualität bzw. Textwelt etc. betrifft. Das hermeneutische Feld bzw. die theoretische systemische Gesamtheit wird für *translatorische* (oder auch weitere *translatologische*) Einzelfälle diskutiert und multiperspektiv beschrieben. Ein einzelner Gegenstand ist ein konkreter zu übersetzender, zu untersuchender oder zu erforschender Text, d.h. ein Ausgangstext, eine konkrete Aufgabe oder ein Auftrag in der beruflichen Praxis. Der konkrete Gegenstand kann also ein Textgegenstand jeglicher Gattung und jeglichen Texttyps sein, es kann sich um theologische Werke, christliche Kinderbücher, religionsphilosophische Literatur, religiöse Poesie usw. handeln. Das Dolmetschen wird hier nicht in Betracht gezogen.

Die vorliegende Dissertation ist im Wesentlichen eine Anwendung des Konzepts des wittgensteinschen *Sprachspiels* zum Beschreiben des christlich-religiösen Gegenstands als eine Art Gesamtheit. Zentral für die Idee des *Sprachspiels* sind der kontext- und kulturbezogene, gelernte und von Regeln gesteuerte Sprachgebrauch, der im Einklang mit der Praxis ist. Mit dem *Sprachspiel* wird hier ein holistisches Text-, Begriffs- und Zeichensystem der christlichen Religion gemeint. Dieses komplexe System trägt dazu bei, den Gegenstand innerhalb seines Interpretationsrahmens zu diskutieren.

Da ja die Metapher des Spiels sowohl das Spiel als auch das Spielen umfasst, wollen wir mit der Gegenstandsbeschreibung auch eine Herangehensweise an den translatorischen

Gegenstand vorschlagen. Das Wechselspiel von Sprache und Bedeutungen, Erklären und Verstehen, Wissen und Interpretieren, Historie und Geschichte sowie Natur und Geist sind hermeneutische Leitthemen, die die Diskussion steuern. Das Vorhaben ist ein Appell an Translationsstudien, innerhalb der Disziplin verstärkt zu theoretischen, philosophischen und hermeneutischen Herangehensweisen zu ermutigen. In vielen Lebensbereichen sind wir jetzt an den Punkt eines Paradigmenwechsels gelangt, so auch bei der Translation, wo wir einerseits in der Lage sein müssen, *Sprachspiele* zu erkennen und Begriffe zu differenzieren, und andererseits, mit weiten Kontexten umgehen zu können, aus denen die Bedeutungen entspringen. Mit diesen Äußerungen dürfte klar sein, dass ich für keine dekonstruktiven Interpretationsrechte plädiere.

Ich arbeite mit dem Ziel, eine Art Korrelationsbeziehung zwischen dem religiös-theologischen bzw. hermeneutischen und translatorischen sowie translatorologischen Gegenstand sichtbar zu machen. Diese Beziehung zeigt sich in beiden Bereichen im Zusammenspiel von analytisch-historischen und existentiellen Fragen. Die translatorischen Zwecke und Ziele der Textinterpretation fallen anders aus als z.B. die Ziele einer solchen Textinterpretation, die der menschlichen Selbstausslegung dient. Der unmittelbare Gegenstand der theologischen Hermeneutik ist die Bibel, die aber nur der indirekte translatorische Gegenstand und gleichzeitig jedoch die wichtigste Quelle der translatorisch-hermeneutischen Reflektion ist.

Unsere Zeit ist auch von neuen religiösen Auseinandersetzungen gekennzeichnet. Religion als Gesprächsthema, ja, als aufflammender Streitgegenstand ist an vielen Fronten hoch aktuell geworden, doch es handelt sich heute nicht mehr um akademische oder philosophische Debatten, sondern um Auseinandersetzungen, die von starken Emotionen, sogar allgemeinen religiös-feindlichen Haltungen und kritischen sowie ironischen Stellungnahmen gegenüber den religiösen Gemeinschaften geprägt sind. Die Kritikfähigkeit der Teilnehmer variiert stark. Es herrscht aber die Freiheit des Geistes und des Wortes in unserer demokratischen Gesellschaft, und in diesem Sinne verteidigt die vorliegende Arbeit – aus dem Blickwinkel eines Translators – das Recht der christlich-religiösen Gemeinschaften sowie deren Mitglieder so zu reden, zu schreiben, zu lehren, zu handeln und zu empfinden, wie sie es für richtig, wahr und gut halten.

Meine Intention ist es, die Textwelten und -situationen, d. h. Texte als translatorischer und translatorischer Gegenstand, so darzustellen, wie sie sind, bzw. zu prüfen, nach welchen Regeln oder Mechanismen sie entstanden sind, wie sie angewandt werden und wie sie dann in der translatorischen Situation zugeordnet und verstanden werden könnten. Die Verwendung des wittgensteinschen *Sprachspiels* im Hintergrund soll für eine konstruktive, ja ökumenische Herangehensweise und Denkweise sprechen, ohne den konstituierenden Kern der Religion zu kompromittieren. Es geht hier vor allem um professionelle Rezeption, die Objektivität, professionelles Verständnis, Wissen, sprachlich-kulturelle Kenntnisse und Anerkennung des Anderen auch dort verlangt, wo wir mit ihm nicht vollkommen einverstanden sind.

2. Aufgabe

2.1. Das Problem der Vielfalt und Vielschichtigkeit

Es schien zunächst ein überwältigendes Wagnis zu sein, sich überhaupt mit dem gigantischen, unvollständigen und äußerst vielstimmigen christlich-religiösen Feld zu befassen. Beim Fortschreiten der vorbereitenden Untersuchungen wurde die vollkommene Unbeherrschbarkeit der theologischen, religiösen, philosophischen und hermeneutischen Vielfalt sichtbar. Die Vielfalt der Auslegungen spiegelt sich in Lehre, Praxis und Literatur verschiedener Gemeinschaften, Denkrichtungen sowie einzelner Autoren wieder. Deshalb ist es notwendig, nach einem solchen theoretischen Grundgerüst für die translatorische Hermeneutik zu suchen, das religiös-kulturelle Unterschiede verträgt. Wenn es keine theologische, hermeneutische, ökumenisch-dogmatische bzw. lehrmäßige Übereinstimmung unter den Experten in der Christenheit gibt, müssen wir den Gegenstand entsprechend multiperspektiv einordnen.

Wo ist der Ort der Gottesbegegnung? Es handelt sich dabei um die große Frage, ob und wie das Phänomen *Gott* vom Menschen verstanden werden kann. Die Theologie beschäftigt sich mit dieser Frage sowie der diesbezüglichen methodischen Beweislage der biblischen Ereignisse. Dabei geht es um das Verhältnis zwischen der Sprache und der Welt im Allgemeinen sowie zwischen der Sprache und der *Bibeldeutung* im Besonderen. Die diesbezügliche theologische, hermeneutische und philosophische Diskussion hat eine lange Geschichte. Kennzeichnend für die Diskussion war und ist die Frage nach dem methodischen Übergang zwischen der objektiven, faktischen Historie und der klassischen Metaphysik sowie der modernen Dogmatik und der subjektiven verstehenden Existenz und Glaubensdimensionen (z.B. Ruokanen 1987:5, Körtner 2006:78-79, Lindbeck 1994:32-35, Saarinen 1988:1, Martikainen 2001:9). Darüber hinaus gibt es laut den umfangreichen Untersuchungen Dalferths (1981:271) auch keine Einigkeit über die Theorie religiöser Rede, was den Gegenstandsbereich, die Methode oder die Ziele betrifft. Diese Problematik spiegelt sich auch in unserem translatorischen Vorhaben wieder. Die symbiotische Diskussion der Philosophie, Theologie, Exegese, d.h. Bibeldeutung und theologischen Hermeneutik, und der Sprache wird hier in die Diskussion und Textinterpretation übertragen.

Es ist eine Diskussion sowohl der Gegensätze als auch des Zusammenspiels von Natur und Geist, Historie und Geschichte, faktischem, historischem, rationalem Wissen und Methodologie vs. religiösen Bedeutungen der Bibel, der göttlichen Mitteilung und Botschaft sowie der Wirklichkeitsanschauung. Doch wenn der Gegenstand der theologischen Hermeneutik, Theologie und Exegese unmittelbar die Bibeldeutung ist, richtet sich die translatorische sowie translatorische Aufgabe auf die Gegenstände, die den ursprünglichen religiösen Gegenstand auf irgendeine Weise beschreiben oder anwenden.

Das hermeneutische Feld ist breit und dicht gesät, und bekanntlich ändert sich der Horizont, wenn der Zuschauer seinen Schauplatz wechselt. Die theologische Hermeneutik, die Dogmen bzw. die kirchlichen Lehrsätze, theologischen Richtungen und Schwerpunkte, die Vielzahl christlicher Bewegungen, Gemeinschaften und deren Traditionen und Praktiken, die Philosophie der Religion und die philosophische Hermeneutik sowie verschiedene Sprachauffassungen sind auf diesem Feld miteinander und untereinander verflochten.

Die translatorische Textarbeit in diesem Fachbereich bedarf solcher theoretischer Annäherung, die weite Kontexte und Zusammenhänge in Betracht zieht, sich des Sprachproblems bewusst ist und das Analytische mit dem Kreativen verbindet. Wichtig ist zu merken, dass die Translation regelrecht aus der Fremdsprache in die Muttersprache geschieht. Die hermeneutische Arbeit hat das Ziel, den translatorischen Gegenstand in der Kultur und Tradition zu untersuchen und zu verstehen, aus der er stammt.

Auf der Suche nach einer möglichst holistischen Beschreibung unseres Gegenstandes müssen wir uns an analytisch-methodischen und hermeneutischen Möglichkeiten orientieren und versuchen, disziplinäre Grenzen zu überschreiten. Hermeneutik wird dort gebraucht, wo Lücken und Differenzen unterschiedlicher Art zwischen dem Text bzw. der Welt und dem Textausleger auftauchen. Dort müssen Übergänge gesucht und Übergänge geschaffen werden. Hermeneutik lässt Raum auch für etwas, was man nicht in Worte fassen kann.

2.2. Ziel und Fragestellung

Mit dem Ziel, eine sowohl vertiefende als auch erweiternde Sichtweise in einem komplizierten und breiten Fachbereich darzustellen, möchte ich hier eine philosophische Diskussion über Religion bei der Translation eröffnen. Mit dieser Arbeit beabsichtige ich, Hermeneutik als eine philosophische Disziplin sowohl im Allgemeinen als auch im Fachspezifischen verstärkt bei Translationsstudien hervorzuheben. Damit hoffe ich auch den Stellenwert theoretischer Herangehensweisen zu verstärken, um mehr Aufmerksamkeit auf strategisches Denken beim Übersetzen zu lenken. Um eine Strategie zu erarbeiten, braucht man einen guten Überblick über das Feld sowie über die jeweilige einzelne Situation. Eine reflektierende Annäherung an Texte und Welt stellt hohe Ansprüche an ein erhöhtes Bewusstsein von den subjektiven, objektiven, kreativen und regulativen Möglichkeiten der Interpretation sowie an das kreative und gleichzeitig analytische Denken.

Da der Gesamtkontext *christliche Religion* sehr vielschichtig und mit vielen Sonderzügen sowie mit einer langen Auslegungs- und Wirkungsgeschichte verbunden ist, ist es für die Beschreibung des Gegenstandes nicht sinnvoll und auch nicht möglich, aus diesem bunten, vielstimmigen und gleichzeitig normativen Flickwerk oder Mosaik einen einzigen, exakt begrenzten, inhaltlichen Auszug herauszuschneiden. Der praktische Gegenstand, d.h. ein translatorischer Auftrag, kann ja inhaltlich und religiös-ideologisch im Prinzip alles Mögliche umfassen. Er kann ein Artikel, eine Predigt, ein ganzes theologisches Werk, ein Film, eine Szene in einem Roman, ein christliches Kinderbuch oder irgendein Textgegenstand sein, hinter dem ein Verfasser steht, der irgendeine religiöse Gemeinschaft, Richtung, Kirche, Denkbewegung oder Denkweise eines anderen Autors und besonders seine eigene Sichtweise vertritt. Um einen Überblick über das hermeneutische Feld zu schaffen, kann hier kein empirisches Material als Modell für die Darstellung dienen. Deshalb habe ich mich für eine theoretische Herangehensweise entschieden. Dem entsprechend zielt die Dissertation darauf, den christlich-religiösen Gegenstand als Gegenstand des Translators mit und in seinem relevanten Kontext zu diskutieren und zu beschreiben sowie eine geeignete Herangehensweise an den Gegenstand vorzuschlagen.

Die Fragestellung ist äußerst holistisch und sie wird hier wie folgt bestimmt:

1. Wie gestaltet sich der religiös-theologische Gegenstand in dem translatorischen Kontext? Worum handelt es sich bei dem Gegenstand und dem Kontext?

Die Darstellung begrenzt sich auf eine theoretische Abhandlung von Texten mit christlich-religiösen Dimensionen und Intentionen und sie wird ausschließlich für translatorisch-literarische Zwecke konzipiert. Wir haben es mit einem sprachlichen, begrifflichen, textuellen und narrativen Feld sowie mit der Welt der Handlung zu tun. Es geht um den schon mehrfach interpretierten, übersetzten und ausgelegten biblischen Gegenstand (später hier die biblische Ebene) sowie um die Diskussion oder Rede (später hier die Metaebene) darüber. Die Aufgabe besteht darin, diesen Gegenstand sowie den diesbezüglichen Bezugsrahmen zu identifizieren und zu beschreiben. Eine wichtige Rolle dabei spielen die Grenzen der Interpretation.

2. Wie gestaltet sich der Bezugsrahmen? Wo sind die Interpretationsgrenzen?

Die Frage nach den Grenzen der Interpretation spielt eine grundlegende Rolle für die Identität der Religion bei den Anhängern. Wir wollen die Grenzen durch einen systemischen Kontext ziehen und dafür ein Text-, Begriffs- und Zeichensystem postulieren. Darüber hinaus wollen wir den biblischen Kern des Systems identifizieren und darstellen. Zentral für die Systemdarstellung sind die religiös-ideologisch bestimmte *Intratextualität*, der von Regeln abgeleitete kontextbedingte Sprachgebrauch, der Textkontext und die Textsituation, die Textwelt sowie die erweiterte Sichtweise in der Welt der Handlung.

3. Wie gestaltet sich die translatorische Hermeneutik bzw. welche Lesart ist für die translatorische Aufgabe notwendig und hilfreich?

Diese Frage ist am dichtesten an einer reinen Wie-Frage, die nach der Herangehensweise aus der translatorischen Perspektive fragt. Nach welchen Kriterien oder Theorien werden religiöse Texte als translatorische Texte interpretiert und ausgelegt? Welche Rolle spielt dabei die Bibel als nicht unmittelbarer Gegenstand des Translators?

Ich werde den Komplex im Horizont einer translatorisch-hermeneutischen Problemstellung illustrieren und mich um eine solche Herangehensweise an den beschriebenen Gegenstand bemühen, die sowohl das Regulative als auch das Schöpferische kombiniert. Die Darstellungsweise der vorliegenden Arbeit kann nur exemplarisch und multiperspektiv erfolgen, da sie Spielraum für unterschiedliche Erwartungen und Sichtweisen lassen muss. Hier muss die Blickrichtung offen bleiben, in einem translatorischen Einzelfall ist sie eventuell schon weitgehend bestimmt.

Vor diesem Hintergrund handelt es sich hier um die Aufgabe, das äußerst komplexe und vielschichtige Feld der christlich-religiösen Textualität, Sprachlichkeit, Begrifflichkeit und Bild- und Zeichenhaftigkeit so zu erörtern, dass die Beschreibung sowohl religiös als auch nicht-religiös begründet ist. Die Beschreibung soll *intratextuell*, kontextbezogen, situationsgerecht, möglichst multiperspektiv und unter Berücksichtigung der regulativen, normativen, narrativen und kommunikativen Bedingungen der Texte und der Textautorinnen/autorinnen erfolgen. In einzelnen Werken und Schriftstücken der Christenheit liegen ja vielschichtige und vielstimmige religiös-ideologische, kulturelle und gesellschaftliche

Dimensionen und Strukturen unterschiedlichen Ursprungs ineinander verflochten und sprachlich verbunden.

Eine solche multiperspektive Annäherungsweise zielt auf Objektivität, Bewusstsein und Verantwortung. Sie öffnet das Feld dadurch, dass sie die Möglichkeit der Vielfalt in Betracht zieht. Sie illustriert die intratextuelle Zugehörigkeit der Texte zu dem systemischen Kontext, macht uns der Differenzen sowie Familienähnlichkeiten innerhalb und außerhalb des systemischen Kontexts bewusst. Dadurch verhilft sie zu einer bewussteren Betrachtung der translatorischen Aufgabe sowie betont die Bedeutung der größeren textuellen und außertextuellen Kontexte für die hermeneutische Arbeit. Dementsprechend bemüht sich die Arbeit, einen ersten Entwurf translatorischer Hermeneutik in dem speziellen Fall und in dem Fachgebiet Religion zu skizzieren.

Mit der gewählten philosophischen Herangehensweise habe ich nicht das Ziel, feste Lösungen oder Muster anzubieten, sondern nur Möglichkeiten der Betrachtung zu eröffnen und einseitige Ansichtsweisen in Frage zu stellen, oder ins Positive gedreht, alternative Ansichtsweisen vor den endgültigen translatorischen Entscheidungen darzubieten. Es fordert viel, sich der vertrauten Ansichtsweisen und Überzeugungen bewusst zu werden und sie kritisch neu einzuschätzen. Es geht aber trotz allem nicht darum, das Eigene abzulegen, sondern es zu erweitern.

Die textlinguistischen und ästhetischen Analysen werden hier nicht hervorgehoben, obwohl sie in der praktischen Arbeit simultan mit und in dem hermeneutischen Prozess ablaufen. Selbstverständlich hat dieser Ansatz nicht die Absicht, textlinguistische, textsemantische oder rein linguistische Analysen zu ersetzen, aber hier möchte ich das Augenmerk auf große Kontexte, kontextuelle Strukturen und Zusammenhänge richten und dadurch den translatorischen sowie translatorischen Werkzeugkasten ergänzen. Eine linguistische Analyse des Begriffes *Gott* würde die Untersuchung sofort in größere und komplexere Kontexte führen.

Ordnung, Übersichtlichkeit und Systematizität sind eine Voraussetzung für eine professionelle Herangehensweise in komplizierten Spezialgebieten wie Theologie und Religion. Das Durchsuchen von weiten Kontexten erhöht das Wissensniveau und erweitert das Weltbild, was für die translatorische Arbeit und Lernprozesse eine lebenswichtige Voraussetzung ist. Große Kontexte und eine intratextuelle Lesart auszunutzen heißt Kenntnisse erwerben. Dabei werden das Dialogische sowie Dialektische in der Wechselwirkung bei der Kommunikation zwischen Menschen und Texten bzw. Textwelten und darüber hinaus Lebewelten betont. Dialoge und Dialektik sind wichtige Werkzeuge für den Lernprozess. Die multiperspektive Haltung als Ausgangspunkt kann nicht genügend betont werden. Die Betrachtung jedes einzelnen Textes soll von der sprachlichen Oberfläche in die Tiefenbedeutungen und -dimensionen erfolgen. Dabei geht es um ausreichende Beschreibungen der Begriffe und deren Anwendung von Kultur zu Kultur. Nur das Verstandene erlaubt eine Übersetzungsstrategie zu bilden und eine gelungene, intentionsgerechte, aber gleichzeitig kreative Übersetzung (keine bloße Wiederholung der sprachlichen Oberfläche) zu produzieren. Eine gründliche, multiperspektive und außersprachliche Betrachtung bedeutet Bewusstsein und Verantwortung.

Das Vorhaben ist rein theoretisch und verfährt interdisziplinär, ohne sich explizit mit der interlingualen Translation bzw. mit dem translatorischen Prozess an sich oder mit dem

fertigen Produkt, d. h. der Übersetzung bzw. dem Translat, zu befassen. Dennoch leistet diese Arbeit ihren Beitrag hauptsächlich für die Translationsstudien. Wir fragen nach dem Wesen des Gegenstandes sowie nach den möglichen Methoden der Textauslegung. Die hermeneutischen Fragen sind die ersten Fragen in dem translatorischen Prozess. Diese Arbeit ist nicht auf eine bestimmte Sprache oder Kultur oder ein bestimmtes Sprachenpaar ausgerichtet, sondern will Hermeneutik als Methodologie im Allgemeinen und im Speziellen hervorheben. Der Fokus des Verstehens in einem konkreten translatorischen Fall richtet sich auf die fremde Kultur und Tradition, nicht auf die eigene, obwohl das Verständnis sich in der eigenen Welt und Gegenwart ereignet.

2.3. Methodenbeschreibung und Ablauf der Arbeit

Mit dem Ziel, am Ende eine induktive, spiralförmige Herangehensweise an einen konkreten translatorischen Gegenstand in seinem Kontext und in seiner Kultur zu erreichen, wird die Untersuchung hier deduktiv vorangetrieben. Die Gegenstandsbeschreibung setzt umfangreiche Hintergrundkenntnisse der philosophischen und theologischen Hermeneutik voraus. Es ist von Wichtigkeit, über die lange Wirkungsgeschichte der christlichen Religion informiert zu sein, um die Problematik der Textauslegung im vollen Maße zu verstehen. Es ist nicht möglich, den christlich-religiösen Gegenstand getrennt von philosophischen und theologischen Diskussionen zu behandeln. Die spendenden Disziplinen sind die philosophische Hermeneutik, die theologische Hermeneutik, die Sprachphilosophie und die Philosophie der Religion sowie die narrative Theorie. Es lässt sich leicht feststellen, dass zwischen den Disziplinen wichtige Interdependenzen und wichtige Austauschverhältnisse bestehen.

Dem entsprechend ist die methodische Vorgehensweise weitgehend durch Untersuchungen der philosophischen und theologischen Fachliteratur sowie durch deren theoretische Reflexion und daraus folgende hermeneutische Denkarbeit gekennzeichnet. Zunächst habe ich mich mit der Literatur der philosophischen Hermeneutik beschäftigt, um mir ein Bild von allgemeinen Voraussetzungen der Text- und Weltinterpretation zu machen. Eine Einführung in und eine Orientierung über die theologische Hermeneutik hat die Sonderzüge des religiösen Gegenstandes sowie seine Vielfalt illustriert sowie einige Teilbeschreibungen des Gegenstands geboten. Darüber hinaus habe ich biblische Texte sowie deren Auslegungen gelesen, um mein eigenes diesbezügliches Vorverständnis zu erweitern. Die Frage nach der Offenbarung bzw. der Transzendenz und Immanenz Gottes hat die Aufmerksamkeit auf die sprachlichen Aspekte der Religion gelenkt. Die Sprachfrage wurde sowohl theologisch als auch sprachphilosophisch gehandhabt. Ob ein Phänomen schon vor seiner Erscheinung existiert, oder ob das Zeichen vor der Wahrnehmung des Phänomens ist, sind zwei große Fragen, die mit zwei verschiedenen Haltungen zum Gegenstand verbunden sind. Um nach einem theologisch und religiös berechtigten Interpretationsrahmen bei der Translation für den kontextgebundenen Gegenstand in seiner Gesamtheit zu suchen und ihn zu konstituieren, habe ich mich vor allem mit der Spätphilosophie Wittgensteins bzw. mit der Idee und den Begriffen des Sprachspiels sowie der daraus abgeleiteten kulturell-sprachlichen Religionstheorie bzw. Regeltheorie auseinandergesetzt. Das Sprachspiel sowie die Regeltheorie wurden hier für eine systematische Handhabung des religiösen Gegenstands bei der Translation interpretierte und angewandt. Der methodische Werkzeugkasten wurde noch durch eine narrative

Theorie ergänzt, um den Gegenstand sowie seine Bedeutungsdimensionen auch im Lichte einer Erzählung zu interpretieren.

Wir suchen nach einer Darstellung des Gegenstands, die mit dem theologischen Problem der Vielfalt und der Zweiteilung der Bibeldeutung in wissenschaftliche Forschung und existentielle Glaubensdimensionen der Auslegung einigermaßen analog ist. Das heißt, sich beider Dimensionen bewusst zu sein. Diese Zweiteilung spiegelt sich in den philosophischen, hermeneutischen und theologischen Theorien wieder und bestimmt deshalb auch hier die Betrachtung. Es herrscht hier auf der ganzen Linie eine Art von struktureller Zweiteilung in Hinblick auf die biblische Textwelt, die die Glaubensquelle ist, und die darüber redenden Stimmen. Der rote Faden dieser Arbeit verläuft methodisch durch diese zwei Ebenen. Die Darstellung befasst sich mit dem Verhältnis zwischen den biblischen Texten und den diesbezüglichen Auffassungen verschiedener Denker.

Mit der strukturellen Zweiteilung antizipieren wir auch zwei verschiedene Lesarten auf den beiden Ebenen, d.h. auf der biblischen Ebene und der Metaebene. Obwohl ein einzelner Textgegenstand auf der Metaebene die translatorische Textinterpretation steuert, soll auch die biblische Ebene unbedingt in Betracht gezogen werden. Wir wollen neben dem Analytischen auch die schöpferisch-kreative Lesart hervorheben. Die beiden Lesarten sowie die hermeneutische Haltung sollen den Translator zum Nachdenken einladen.

Im Kapitel 4 gehen wir zunächst von den allgemeinen hermeneutischen Theorien aus, um die Entwicklung der philosophischen Hermeneutik, die grundlegenden Aspekte, Begriffe und Hintergründe der vorher beschriebenen Problematik zu erläutern. Die wichtigsten Wegweiser hier sind Hans-Georg Gadamer mit seinem Hauptwerk *Wahrheit und Methode* (1990) und Martin Heidegger mit seinem Hauptwerk *Sein und Zeit* (2001), die eine langfristige Wirkung auch auf die theologische Hermeneutik gehabt haben. Die Hermeneutik und Gedanken von Paul Ricoeur spielen eine wichtige Rolle die ganze Arbeit hindurch.

Bei dem christlich-religiösen Gegenstand richten sich die Methodologie und die hermeneutischen Voraussetzungen selbstverständlich nach der Theologie, und dem entsprechend werden die Schwerpunkte der theologischen Hermeneutik in Hinblick auf die methodischen Fragen und die diesbezügliche Wirkungsgeschichte thematisiert. Werke, die sich mit der theologischen Hermeneutik befassen, können an sich schon als ein Teil unserer Gegenstandbeschreibung verstanden werden, da sie sich direkt mit der *Bibeldeutung* beschäftigen und Teilbeschreibungen dessen liefern, wie die biblischen Texte verstanden werden könnten.

Obwohl wir uns hier an der pragmatischen und kontextbezogenen Sprachauffassung Wittgensteins orientieren, wollen wir auch einige wichtige sprachliche Aspekte noch separat und exemplarisch hervorheben. Dies erfolgt hauptsächlich in Anlehnung an Martin Luther, Gerhard Ebeling und Ingolf Ulrich Dalferth.

Die linguistische Wende in der Philosophie spiegelt sich auch hier wieder. Die Gegenstandbeschreibung baut hauptsächlich auf der Spätphilosophie von Wittgenstein auf. Ich gehe davon aus, dass alle christlich-religiösen Texte bzw. Texte mit christlich-religiösen Intentionen, unabhängig von Textgattung, Texttypen und Funktionen, zu einem eigenen systemischen Handlungs-, Text-, Begriffs- und Zeichenkontext gehören. So ein

System hat die Aufgabe, die Wahrheit der Religion sowie die unveränderliche Identität der Religion durch bestimmte begriffliche und/oder narrative Elemente zu bewahren. Daraus folgt, dass die Textinterpretation und Textproduktion, Translation im weitesten Sinne mit inbegriffen, diesen Elementen explizit oder implizit gelten und durch den systemischen Kontext verfahren müssen. Und daraus folgt, dass eine möglichst holistische, kontextbezogene oder kontextuelle sowie multiperspektive Gegenstandsbeschreibung bzw. Systembeschreibung der textuellen und außertextuellen Interdependenzen für die translatorische Hermeneutik notwendig ist.

Dem entsprechend ruht die Systembeschreibung auf der Idee des wittgensteinschen *Sprachspiels*, wobei das Sprachspiel die pragmatische, kontextbezogene Sprachauffassung und Regelanwendung miteinbezieht. Als Grundlage dient hier Wittgensteins Werk *Philosophische Untersuchungen* (1984). Die Metapher des Sprachspiels umfasst sowohl das Spiel als auch das Spielen, d. h. in unserem Fall das System und den Textgegenstand sowie die Art und Weise, sich in dem System zu verhalten, d. h. das Spiel zu interpretieren und nach den jeweiligen Regeln zu spielen.

Mit den systemisch-regulativen Bestimmungen beschäftigen wir uns weiter im Kapitel 5. Wir betrachten die zentralen Elemente des *Sprachspiels* mit dem Ziel, den Begriff des *intratextuellen Systems* für unsere Zwecke zu illustrieren. Dabei wird der tragende Rahmen für unseren Gegenstand gestaltet sowie einige Überlegungen zu dem das System konstituierenden Kern gemacht. Diese Überlegungen konkretisieren sich im Lichte der Spezialhermeneutik in der kulturell-sprachlichen Religionstheorie oder Regeltheorie von George Lindbeck (*The Nature of Doctrine* 1994). Lindbeck fasst den das System konstituierenden Kern religiös-sprachlich noch weiter. Diese Überlegungen setzen wir in den Kapiteln 6 und 7 fort, wo wir auch die biblische Quelle näher betrachten und einen weiteren Vorschlag zum Systemkern aus dem translatorischen Blickwinkel machen.

Wichtig ist zu merken, dass hier die christliche Religion auf keinen Fall zu einem bloßen „Sprachspiel“ degradiert wird, sondern es ganz im Gegenteil hier die Aufgabe des *Sprachspiels* ist, den unveränderlichen religiösen Kern zu bewahren. Das *Sprachspiel* hat hier die Funktion der religiös-ideologischen Darstellungsweise.

Wir könnten mit Regelkenntnissen und Kompetenzen schon auskommen, da Spielregeln genügend Platz auch für kreative Vorstellungskraft lassen. Aber für die Konstitution sowie Darstellung bzw. Wahrnehmung des religiösen Kerns für translatorische Zwecke möchte ich das Bild noch mit einer narrativen Lesart vervollständigen. Dementsprechend geht die Untersuchung mit der narrativen Theorie von Paul Ricoeur *Zeit und Erzählung* (I-III 1983-1985) in Kapitel 6 weiter. Mit der narrativen Lesart, die die mimetische Kraft betont, wollen wir die Verbindung zur Welt der Handlung bewahren.

Das Systemische, Regulative und Narrative kulminieren in Kapitel 7, in dem der hermeneutische Prozess mit Hilfe des Zeichenakts dargestellt wird.

Zusätzlich werden hier noch einige Auszüge aus hypothetischen Ausgangstexten unterschiedlicher Autoren in Betracht gezogen. Es sind deutschsprachige Texte, in denen es sich um *das biblische Gleichnis von dem verlorenen Sohn* aus dem Lukasevangelium handelt. Dieser Textbestand vertritt nur einen winzigen Bruchteil der möglichen Denkweisen, aber sie können als Beispiele für verschiedenartige Herangehensweisen an das

Gleichnis fungieren. Sie demonstrieren auch die Intratextualität sowohl vertikal (auf die Bibel) als auch horizontal (zueinander) in dem systemischen Kontext.

Am Ende wird eine Bilanz über die Aspekte gezogen, die für die Gestaltung angewandter Hermeneutik im Kontext *Religion* für Translation notwendig und relevant sind. Mit der gewählten Methodologie bzw. Herangehensweise hoffe ich, eine solide und religiös sowie nicht religiös begründete Gegenstandsbeschreibung mit einer, in der Tat mit zwei adäquaten Lesarten zu präsentieren.

Das Novum der vorliegenden Arbeit ist die hermeneutische Fragestellung überhaupt sowie die Hervorhebung des religiösen Gegenstandes als Beispiel für eine kontextuelle und intratextuelle Herangehensweise an Texte und Textwelten, die einen systemischen Kontext fordern. Neben Religion gibt es ja auch andere Disziplinen, die ähnliche „systemische“ Herangehensweisen fordern. Es handelt sich in meinem Vorschlag um angewandte Hermeneutik, die ihre Basis in den vorher genannten Theorien hat. Die Herangehensweise ist jedoch nur eine Darstellungsweise der Betrachtung und Einordnung, die keine religiösen Wahrheitsbehauptungen machen. Der religiöse Gegenstand spricht selbst für seine Wahrheit, und der Translator orientiert sich an der Textwahrheit in gegebenen Situationen.

Ich bin mir der Schwierigkeit und der Risiken des Vorhabens bewusst. Es ist eine große Herausforderung, sich mit der Religion ohne eine geeignete Fachausbildung zu befassen. Doch die Welt eines Translators ist eine vielförmige Welt, und die dienende Aufgabe betrifft ein ganzes Spektrum von Sachgebieten. Schwierigkeiten sind immer mit den Sachverhalten verbunden. Gerade deswegen müssen schwierige Themen angepackt werden, und zwar aus weitem Blickwinkel. Ich stimme Gerhard Ebeling (1971) zu, wenn er uns die Gefahr bewusst macht:

Für den, der unter philosophischem oder theologischem Gesichtspunkt am Sprachproblem interessiert ist, bedeutet es meist eine kaum zu überschätzende Schwierigkeit, dass die linguistischen und sprachgeschichtlichen Sachverhalte nicht übergangen werden dürfen und doch vom Nichtfachmann kaum sachgerecht berücksichtigt werden können. Der Mangel an gründlichen Kenntnissen und an kompetenter Urteilsfähigkeit in diesen hochspezialisierten Wissenschaftsgebieten verleiten allzu leicht zu spekulativen Konstruktionen (1971:100.)

Da ich ja nur eine solche Konstruktion vorzuschlagen beabsichtige, die das Herrichten einer systemischen Struktur oder ein hermeneutisches Feld sowie eine Lesart erlaubt, besteht keine Gefahr, religiös irreführende Behauptungen zu machen. Es ist einfach notwendig, dass wir uns mit großen Kontexten beschäftigen und uns möglichst vieler Sichtweisen auf dem religiösen Minenfeld bewusst sind.

Die Annährungsweise an den religiösen Gegenstand hauptsächlich durch das Denkmodell des *Sprachspiels* und der kulturell-sprachlichen Regeltheorie lässt sich dadurch begründen, dass diese eine multiperspektive, systematisierende, ausreichend vielseitige und objektive Darstellung des christlich-religiösen Gegenstands als Gegenstand des Translators erlauben. Das regulative Modell verträgt ideologische und kulturell-sprachliche Differenzen, was den Sprachgebrauch, die Kultur und die religiöse Praxis betreffen, ohne jedoch den christlichen Gegenstand zu kompromittieren. Die narrative Theorie bzw. Hermeneutik von Ricoeur lässt Raum für die kreative Vorstellungskraft und die symbolische Vermittlung der Texte auch in der objektiven und analytischen Aufgabe des Translators. Das Sprachspiel setzt schon von sich aus die pragmatische, kontextbezogene Sprachauffassung voraus, die Sprache

weitgehend als Handlung versteht. Die Ansätze, die den Begriff „religiöse Sprache“ erläutern, sollen einige besondere Eigenschaften der religiösen Sprache illustrieren. Die ausgewählten Theorien verteidigen den religiösen Kern, verankern die Bedeutungsdimensionen nicht nur sprachlich, sondern auch pragmatisch in der Welt der Handlung und der Lebensform der Menschen.

Die in der vorliegenden Arbeit verwendeten zentralen Fachbegriffe und Termini werden im Anhang I beschrieben.

Bei den Quellenangaben im Text werden die folgenden Abkürzungen verwendet (für weitere Details siehe das Literaturverzeichnis):

PU – *Philosophische Untersuchungen*, Wittgenstein

SZ – *Sein und Zeit*, Heidegger

ZE I, ZE II, ZE III – *Zeit und Erzählung* I, II, III, Ricoeur

Bei den von mir verwendeten personenbezogenen maskulinen Bezeichnungen wie z. B. „Translator“, „Verfasser“ oder „Autor“ sind in dieser Arbeit natürlich immer beide Geschlechter gemeint.

3. Translation und Interpretation

3.1. Forschungsgegenstand zusammengefaßt

Es handelt sich bei dem religiösen Gegenstand in vieler Hinsicht um einen *translatorischen* Sonderfall. Der *translatologische Gegenstand*, den wir hier untersuchen, wird multiperspektiv angegangen. Obwohl der gemeinsame Nenner aller christlich-religiösen Texte *die Bibel* ist, richtet sich die vorliegende Untersuchung nicht auf Bibelübersetzungen oder die Betrachtung der biblischen Sprache mit sprachwissenschaftlichen Methoden, sondern auf die Position der Bibeltexte in Hinblick auf andere Texte. Die Bibeltexte als Übersetzungen haben ihre Rolle *a priori*. Wer in der translatorischen Praxis auf die ursprünglichen hebräischen und aramäischen Texte tiefer zurückgreifen will, kann es machen, vorausgesetzt, dass die Sprachkompetenzen vorhanden sind. Nicht selten umfasst jedoch der konkrete translatorische Textgegenstand auch solche Sprachanalysen, die uns unter Leitung des kompetenten Experten zurück in die Originalsprachen versetzen. Die Sprachanalysen der Ausgangstexte sind selbstverständlich ein Teil der hermeneutischen Regeln und Schlüssel.

Wir verleihen dem translatologischen Gegenstand einen systemischen oder strukturellen Charakter, um inhaltsbezogene Urteile oder Fehlinterpretationen der biblischen oder anderen christlichen Texte zu vermeiden und den translatorischen Gegenstand jeweils mit einem relevanten Kontext zu verbinden. Der theoretische Gegenstand umfasst also nicht nur Texte, sondern auch eine religiös-ideologische Struktur, durch die Texte/Rede als christlich religiöse Texte/Rede betrachtet, erkannt und identifiziert werden können. Diese Struktur nennen wir ein *Text-, Begriffs-, Zeichen- und Handlungssystem*, das dem Religiös-ideologischen Rahmen und Grenzen verleiht. Dies wird in dem vorliegenden Text einfach *System* genannt. Das System ist im weiten Sinne der Spielraum des *Sprachspiels*.

Das System teilen wir in zwei Ebenen: in die biblische Ebene und in die *Metaebene*. Die biblische Ebene umfasst die biblische Textganzheit, den religiösen Kern sowie Texte um den Kern herum. Die verschiedenen Auslegungen, die von den biblischen Texten und dem Kern gemacht worden sind und kontinuierlich gemacht werden, gehören auf die *Metaebene* des Systems. Diese Texte sind hypothetische translatorische Texte, die wir hier *Metatexte*, *metakommunikative Texte* oder *Paralleltex*t

Diese Texte reflektieren die biblischen Texte, vor allem den biblischen Kern auf unterschiedliche Weisen. Das Attribut *metakommunikativ* ist in dem textlinguistischen Sprachgebrauch nur eine Textfunktion, hier wird es jedoch in einem erweiterten Sinne gebraucht, um einen Unterschied zwischen den biblischen Originaltexten und den Auslegungen zu machen. Auch der Begriff *Metakreation* nach Popovich (1975:12-13) trifft in diesem Zusammenhang zu: „secondary, derivative literary creation, the impetus for which comes from another literary work. It is preceded by metalinguistic activity.“

Innerhalb des Systems können wir verschiedene intratextuelle, sowohl vertikale als auch horizontale, Vermittlungsakte oder Prozesse erkennen. Am Anfang der Vermittlungskette steht die Bibel und am Ende der endgültige Leser (Leserschaft) oder auch Hörer (Hörerschaft). Die erste vertikale Vermittlung geschieht zwischen den biblischen Texten, die aber auch schon mehrfache Übersetzungen sind, d. h. zwischen der Überlieferung und einem Autor, der etwas zu den biblischen Texten sagt und dafür einen neuen Text entwirft. Das zweite Vermittlungsverhältnis besteht zwischen dem *Metatext* und dem neuen vermittelnden Leser, der in unserem Fall der Translator ist. In dem Prozess können auch andere Vermittlungsakte festgestellt werden, die horizontal zwischen den Metatexten verlaufen. Diese sind alle *intratextuelle* Beziehungen und Interdependenzen zwischen den Metatexten in Hinblick auf die biblischen Texte. Diese Beziehungen verbinden die Teilnehmer in dem Informationsnetzwerk des Translators. Darüber hinaus enthält die Bibel ein ganzes Netzwerk von Bezugsverhältnissen, die in den vorher erwähnten Vermittlungsakten eine wichtige Rolle spielen. Die endgültige Rezeption wird hier selbstverständlich nicht diskutiert.

Das *System* hat eine Mitte und Grenzen, wird aber von der Mitte, von dem Systemkern her gesteuert, oder besser gesagt, das System existiert und wird durch seine Mitte bestimmt. Der Systemkern wird durch die biblischen Texte und Ereignisse festgelegt. Die theologische Bestimmung des Kerns kann z. B. nach einigen die Religion konstituierenden Begriffen oder Kategorien erfolgen, die wichtig und zentral für die erkennbare Identität der Religion sind. Für unsere Zwecke suchen wir nach einer solchen Darstellungsweise, die dem Kern theologisch und religiös gerecht wird, ohne ihn jedoch zu definieren. Stellen wir die biblischen Texte als Texte in den Mittelpunkt, vermeiden wir jegliche Art von theologischen und religiösen Konflikten. Wir bewahren die biblischen Texte als eine unberührte Bedeutungsquelle und verankern sie als eine unveränderliche Dimension der christlichen Religion. Die Frage nach der Identität der Religion ist eine zentrale Frage, die auch die Identität der Ausleger und Leser bestimmt. Die biblischen Texte als Systemkern lassen die Frage nach der Identität des Auslegers frei, ohne jedoch den Kern zu ändern.

Die christliche Religion wird hier in erster Linie als eine textuelle Entität dargestellt, die aber eine feste Verbindung mit der Welt der Handlung an beiden Enden der Textkette hat. Die biblische Quelle sowie die Metatexte als „Berichte“ oder narrative Gestaltungen der religiösen Paradigmen ist ein Terrain der symbolischen Vermittlung und deshalb wollen wir die Sichtweise so erweitern, dass sie auch solche nicht-diskursive Dimensionen wie

Kunstwerke jeglicher Art, Bilder, Gegenstände und rituelle Handlungen betrifft. Unter rituellen Handlungen verstehen wir Gottesdienste und kirchliche Akte wie Taufe, Konfirmation, kirchliche Trauung usw. Dem entsprechend wird auch der *translatologische* sowie *translatorische* Gegenstand von Texten als Schriftstücken in den Bereich der Welt der Handlungen an beiden Enden der Interpretation erweitert. Auch materielle Gegenstände, Bilder, Symbole, Zeichen, verschiedene darstellende Kunstformen usw. gehören zu der Welt der Handlung. Dies bedeutet nicht, dass z. B. ein Gemälde „übersetzt“ werden sollte, aber ein Gemälde als eine Auslegung einer religiösen Situation oder Ausdruck des Glaubens erweitert den Horizont des Translators und kann behilflich sein, die Welt hinter dem semiotischen Gefüge oder vor dem Text – wie wir wollen - durch Introspektion zu erreichen. Diese Erweiterung dient jedoch vor allem als Erweiterung der Informations- und auch Erfahrungsquelle.

Alle nicht-diskursiven Elemente, die in der vorliegenden Arbeit als Teil des Systems dargestellt werden, können auf das System zurückgeführt werden. Sie verlangen (oder haben vorher verlangt) aber nach einer sprachlichen Oberfläche, um als Teil des Systems erkannt und identifiziert zu werden. Die Intention eines Kunstwerks ist jedoch nicht immer offensichtlich, muss auch nicht unbedingt erklärt werden, aber die religiöse Intention sowie die Zugehörigkeit zum System können gesucht oder erfragt werden. Die bildschaffende Vorstellungskraft des Menschen darf bei Text- und Weltinterpretation nicht verneint werden. Es geht darum, ein holistisches Bild über die Welt der Religion in Texten (im weiten Sinne), Begriffen, Symbolen und Zeichen zu schaffen. Jeder einzelne Text wird in der praktischen translatorischen Arbeit von Fall zu Fall analysiert. Der translatorische (und auch translatologische) Gegenstand, den wir hier vor uns haben, ist wie eine Welt, in der gewisse Regeln und Gesetzlichkeiten herrschen, die heterogene Bedeutungszusammenhänge so einordnen, dass sie die Welt nicht zerstören. Ohne diese Welt zu kennen, ist es nicht möglich, Bedeutungszusammenhänge richtig einzuordnen. Der systemisch-ideologische Kontext bzw. das System repräsentiert Interpretationsrahmen für die translatorische Textinterpretation.

Die tragende Idee der ganzen Gegenstandsbeschreibung liegt auf dem systemischen und von Regeln gesteuerten Sprachgebrauch und dem hauptsächlich textuellen Kontext. Das Augenmerk wird auf das kritische Bewusstsein und multiperspektive Haltung des Translators in Hinblick auf den kontextuellen Kreislauf der Ganzheit und Einzelheit sowie auf verschiedene dialogische oder diachronische Beziehungen und Wechselwirkungen gerichtet. Interdependenzen, Kontextgebundenheit und Intratextualität sind Schlüsselworte, die die Lektüre und die hermeneutische Arbeit leiten. Ein Gegenstand gehört zum Bereich *Was*, jedoch müssen wir auch den Bereich *Wie* miteinbeziehen. Das *Was* ist jedoch stark mit dem *Wie* verbunden. Wir orientieren uns in beiden Fällen in erster Linie an den Regeln des Metatexts. Sowohl das System als auch die dienende Aufgabe des Translators verlangen eine regulative Lesart. Der Ablauf eines Spiels kann nicht vorher festgelegt werden, sondern er entsteht spielend. Dafür gibt es auch hier Raum für die Vorstellungskraft und das konfigurierende Verständnis des translatorisch interpretierenden Subjekts im Mittelfeld. Neben der regulativen Lesart wird auch die narrative Lesart hervorgehoben.

Unseren Forschungsgegenstand haben wir nach dem Titel der vorliegenden Arbeit festgelegt: *Christlich-religiöse Textwelt als translatologisch-hermeneutischer Gegenstand: Gegenstandsbeschreibung und Herangehensweisen*. Der translatologische Gegenstand

umfasst in dieser Untersuchung das holistische System, die biblischen Texte in dem das System konstituierenden Kern sowie alle Texte, die die biblischen Texte auslegen und den Kern neu bestimmen. Wir bewegen uns auf einem neuen Terrain von Interdisziplinarität und Intratextualität, die in den Translationsstudien zumindest in dieser Form bisher nicht vorgekommen ist. Bevor wir mit unserer spezifischen Thematik fortfahren, wollen wir uns in den nächsten zwei Absätzen mit einigen hermeneutischen Fragestellungen und semiotischen Ansätzen bei der Translation auseinandersetzen.

3.2. Translation als hermeneutische Tätigkeit

3.2.1. Wozu Hermeneutik?

Professionelle Translatoren sind fachkompetente Experten zwei- oder mehrsprachiger Kommunikation. Sie verfügen über fundierte Kultur- und Sprachkenntnisse im Allgemeinen, wobei aber die Kompetenzen des kontextuellen Sprachgebrauchs für das Verständnis der Textwelten sowie die Vermittlung zwischen verschiedenen Welten die wichtigste Rolle überhaupt spielt. Mit der perfekten Beherrschung der Grammatik in dem linguistischen Sinne kommt ein Translator nicht weit, weil nicht die sprachlichen Strukturen, sondern Bedeutungsdimensionen bzw. kulturelle Bedeutungen übersetzt werden. Die Frage nach dem Verständnis eines Phänomens ist tiefgehend mit erlernten und erworbenen Kompetenzen verbunden. Kompetenzen sind theoretischer und praktischer Natur, Kompetenzen haben mit Wissen zu tun, egal, ob wir über handwerkliche oder kulturell-sprachliche Kompetenzen sprechen. Doch nicht alles kann gewusst werden. Was wir nicht wissen, interpretieren wir. Die menschliche Wirklichkeit ist eine Wirklichkeit der Handlungen, Texte und Zeichen im weiten Sinne. Alle diese Elemente weisen überall Wissenslücken auf, weil sie nicht immer direkt das sind, was sie vertreten. Täglich sind wir hermeneutischen Problemen und Möglichkeiten ausgesetzt. Metaphorische Sprache ist gegenwärtig weit verbreitet auch dort, wo es um so genannte harte Tatsachen geht. Der Analogiecharakter der Sprache sowie die metaphorische Sprache oder Bildersprache stellen keine unüberwindbaren Verständigungsprobleme dar, ganz im Gegenteil, es gibt Dimensionen und Begriffe, die nur durch Metaphern und Erzählungen verstanden werden können. Dort, wo das direkte Verhältnis zwischen Sprache und Welt fehlt, brauchen wir semantische und logische Regeln, hermeneutische Voraussetzungen und auch Intuition, um Kommunikation zwischen Menschen, Systemen, Ideologien und Kulturen im weiten Sinne überhaupt zu ermöglichen. Doch die Regeln sind nicht einmal auf dem logischen Niveau lückenlos. Wichtig wird der Gebrauchskontext, den wir von Fall zu Fall offen betrachten sollen. Der textuelle Kontext kann auf mehrschichtigen Ebenen von unterschiedlichen Größen sein. Bei der Religion haben wir es mit der Interpretation der "metaphorischen Referenz" im weiten Sinne zu tun, wobei wir in der praktischen Arbeit den spezifischen Gegenstand immer in seinem Gebrauchskontext untersuchen müssen. Die s. g. metaphorische Referenz ist die transzendente Dimension des Heiligen und Göttlichen, das in den biblischen Texten und Textwelten und in der sprachlichen Gestalt der Gegenstand der Theologie/Exegese und der theologischen Hermeneutik ist. In den einzelnen Fällen sind wir nicht immer mit dem Verstandenen einverstanden, aber das Nicht-Verstandene führt zur sklavischen Wiederholung einer sprachlichen Äußerung. Wir müssen die hermeneutischen Voraussetzungen untersuchen und daraus Konsequenzen für die translatorische Aufgabe ziehen.

Es gibt keine komplexen Arbeiten, die sich ausdrücklich mit den hermeneutischen Fragestellungen im Bereich der Translation und der christlichen Religion beschäftigen. Dass man den translatorischen Ausgangstext versteht, wird als eine Selbstverständlichkeit angenommen, es gilt als eine selbstverständliche Voraussetzung für das Entstehen der Übersetzung. In der vorliegenden Arbeit wird die implizierte Selbstverständlichkeit des Verstehens in Frage gestellt. Dies gilt sowohl im Allgemeinen als auch im Besonderen, in unserem Fall vertritt das Besondere die christliche Religion als eine textuelle Ganzheit. Wir werden sehen, dass es keine selbstverständlichen Voraussetzungen des Verstehens gibt. Hier steht zwischen dem Text und der Welt ein Translator/eine Translatorin, ein fachkompetenter Experte in seinem Fachgebiet, aber ganz schlicht auch nur ein Mensch mit einer Vorgeschichte, mit einer religiösen Überzeugung oder ohne sie, der aber in der Regel über keine oder ganz wenige Kompetenzen im Fachgebiet Theologie oder Philosophie der Religion verfügt. Es gibt keine Probleme, solche grundlegenden Wörter wie *Gott* oder *Auferstehung* zu übersetzen. Entscheidend ist aber, was mit den Begriffen gemeint wird und in welchen Kontexten sie benutzt werden. Das sind theologische, hermeneutische und philosophische Fragen, die Antworten nur in relevanten Kontexten finden.

Die hermeneutischen Fragen unterscheiden sich von den rein linguistischen Fragestellungen, obwohl es in beiden Disziplinen um die Sprache geht. Mit der Hermeneutik sind wir erst unterwegs zur Sprache, aber zunächst auf eine andere als sprachwissenschaftliche Weise. Wir wollen das Geschriebene, zum Teil Selbstverständliche verstehen. Eine philosophisch und hermeneutisch orientierte Annäherungsweise lädt ein, nach dem Wesen der Dinge zu suchen. Was wird aber mit dem Wesen gemeint? Heidegger (2003: 175) sagt, das alles Wesen einen Charakter des Grundes hat und alles Suchen nach dem Wesen das Ergründen und Begründen des Grundes sei. Er (ibid.) spricht in diesem Zusammenhang sowohl über die Sprache des Wesens als auch über das Wesen der Sprache, die zusammen laufen. Wir sollen uns von der Sprache bzw. einem Text ansprechen lassen, ihn dichterisch erfahren, unverbindlich unterwegs sein, uns bewegen und nach Heidegger (id. 197-198) be-wegen, d. h. Wege in die Gegend bahnen. Auch Wittgenstein (1984: 89, 113, 116) mahnt uns, nach dem Wesen der Dinge zu suchen und ihnen dabei auf den Grund zu gehen. „Wir wollen etwas *verstehen*, was schon offen vor unseren Augen liegt“ (id. 89).

Bei unserer translatorischen Aufgabe heißt „auf den Grund gehen“ ganz konkret und auch strukturell auf den biblischen Grund zu gehen und nicht nur bei dem translatorischen Ausgangstext zu bleiben. Eine uns fremde oder ungewohnte Perspektive einzunehmen bereichert die Suche, schärft den Blick auf unerwartete Inhalte sowie bewahrt davor, dass die Routine das Besondere erstickt. Die Hermeneutik bietet die Möglichkeit, einen Text zunächst auch ohne die erklärende Analyse zu reflektieren und zu verstehen. Die Hermeneutik trägt dazu bei, unser Verhältnis zur Sprache aufzudecken und eine Erfahrung mit der Sprache zu machen.

Bewusste spätere translatorische Entscheidungen und Lösungen sind nur möglich, wenn der Ausgangstext in seinem Kontext ausreichend verstanden worden ist. Religion als translatorisches Fachgebiet kann nur durch große Kontexte und ausreichendes Wissen über die jeweiligen Regeln und den Sprachgebrauch verstanden werden. Dabei kann es sein, dass es zuerst genügt, sich der verschiedenen Regeln bewusst zu sein, um nach ihnen suchen zu wissen. Dabei muss unbedingt auch die reale Welt der Handlungen berücksichtigt werden. Da aber die Regeln nicht alles diktieren, müssen auch menschlicher Vorstellungskraft, Kreativität und Verständnis der Metapher, Erzählungen, sogar Märchen

Raum gelassen werden. Dies ist die andere Seite des Wissens, es ist die Dimension des Verstehens, die eventuell sogar mehr Kraft besitzt. Doch beide sind notwendig: Regelkenntnisse, die in der Sprache formuliert werden, sowie Intuition, das Hinhören und die menschliche Vorstellungskraft. Es muss bemerkt werden, dass die translatorische Rezeption keinen religiösen Glauben voraussetzt, und so dürften wir nicht über religiöse Erfahrung als eine Bedingung der Textinterpretation in diesem Zusammenhang reden.

Reden wir also über translatorische Hermeneutik, liegt der Schwerpunkt ganz grob ausgedrückt auf der Aneignung des intentionsgerechten Verstehens eines translatorischen Ausgangstextes in seinem Kontext bzw. auf verschiedenen Kontextebenen und besonders in Hinblick auf die biblische Textwelt. Der Translator muss in der Lage sein, den Ausganstext in einen größeren Kontext zu platzieren, um ihn religiös und sprachlich-kulturell zu differenzieren.

3.2.2. Verwandtschaft der Hermeneutik, Translation und Semiotik

Was ist aber Hermeneutik im Allgemeinen und was heißt verstehen? Und was heißt verstehen aus der translatorischen Perspektive? Worauf gründet sich das Verständnis der religiösen Paradigmen? Genießt ein Translator nicht eine gewisse Immunität, was das Verstehen der religiösen Botschaften im tieferen Sinne betrifft? Muss er sich der Dimension des religiösen Glaubens bewusst sein oder kann er sie einfach ignorieren? Damit ist auch die Frage verbunden, was überhaupt übersetzt werden kann, Sprache, Sinn oder Bedeutung?

Hermeneutik gehört hier zur Kategorie der Rezeption und, präziser formuliert, der professionellen vermittelnden Rezeption. Die Position des Translators ist komplizierter als die des endgültigen Lesers oder Hörers, der, ja eine vollkommene Interpretationsfreiheit hat. Der Translator hat eine vermittelnde Position und viel Macht, er steht an der Schnittstelle, wo viele Entscheidungen getroffen werden müssen.

Wer sich mit der Suche nach Sinn und kontextuellen Bedeutungen beschäftigt, kommt unvermeidlich in Berührung mit interpretierender und verstehender Tätigkeit. Hermes (Henrikson 1963:313-314), der Götterbote mit geflügelten Sandalen in der griechischen Mythologie, war eine vieldeutige Gestalt mit mächtigen Aufgaben. Er besaß die Kunst, das für die Sterblichen Unverständliche und Verschleierte zu deuten. Es ist keine geringfügige Aufgabe, Interpret und Dolmetscher der göttlichen Sprache und der heiligen, geheimen Zeichen zu sein. Dem neuen Hermes fehlen die Flügel, auch sein heraldischer Stab ist verloren gegangen, dafür sind ihm Texte, Sprache, Begriffe und Zeichen der menschlichen Welt und menschlichen Kategorien gegeben. Der Hermes von heute führt moderne hermeneutisch-translatorische Aufgaben für kommunikative Zwecke aus. In einem idealen Fall sucht der Hermes von heute nach der Stelle, wo ein Zeichen einen Riss zwischen der menschlichen Welt und der göttlichen Dimension schafft, muss es aber nicht. Er übt eine vorbeugende Aufgabe aus. Er interpretiert und produziert Neues, um Diskrepanzen und Störungen in der translatorischen Kommunikation zu verhindern.

Hermeneutik ist ein Gebiet, in dem sich Wissenschaft und Kunst treffen soll. Hermeneutik hat das Ziel, Welt, Texte und Textwelten zu interpretieren und immer besser zu verstehen. Die Wirklichkeit der Handlung und Praxis erscheint in Texten in Form von diskursiven und

nicht-diskursiven Zeichen. Die Aufgabe der Hermeneutik ist es, dem Textausleger Hilfeleistung zu bieten, den textuellen Gegenstand zu identifizieren, zu interpretieren, zu verstehen und am Ende neu zu erklären. Da die Religion, wenn überhaupt etwas, einen fruchtbareren Boden für hermeneutische und texttheoretische Betrachtungen darbietet, ist es nur gut und recht, an den religiösen Gegenstand für translatorische Zwecke auch mit philosophischen Werkzeugen heranzugehen. Es wird sich zeigen, welche Art von Hermeneutik, d. h. Lesart, wir dem Translator zumuten oder von ihm verlangen können. Wir haben schon angedeutet, dass es bei einer holistischen Darstellung der religiösen Textualität weder im theoretischen noch im praktischen bzw. analytischen Bereich gilt, eine saubere Theorie in einem präzis begrenzten Material anzuwenden.

Der Translationsprozess verbindet verschiedene Akte, bevor ein neuer Text, die Übersetzung (auch Zieltext oder Translat) fertig ist. Der Akt des Lesens, Interpretierens, Verstehens, Auslegens und Erklärens sind hermeneutische Akte, die das Ziel haben, Bilder zu schaffen, Botschaften vorzubereiten und sie zu überbringen, zu übertragen oder zu überliefern, d. h. Übergänge zu schaffen. Translation an sich ist ein komplexer Prozess, der in Phasen verfährt. Hier wird nicht der ganze translatorische Prozess in Betracht gezogen, sondern wir bewegen uns in der allerersten Phase des Prozesses, wo der Translator mit dem Ausgangstext zum ersten Mal in Berührung kommt. Der Interpretationsprozess fängt auf den ersten Blick dort an, wo ein Buchtitel, eine Textüberschrift, ein Zeichen, eine Abbildung in dem Textzusammenhang ins Blickfeld gerät. Es gibt aber keine klare hermeneutische Phase mit einem Beginn und einem Ende, sondern die translatorische Textarbeit beginnt schon unbewusst mit hermeneutischen Prozessen. Der hermeneutische Prozess ist kein linearer Prozess, sondern er hört erst dort auf, wo das Translat fertig ist. Er kann sich auch danach fortsetzen, wenn neue Erkenntnisse aus dem Unterbewusstsein des Translators später noch hochkommen. Der Prozess läuft auch dann wieder weiter, wenn eine aktualisierte Version des Ausgangstexts bzw. eines Werkes produziert wird. Und bei jedem Leseakt geht der Prozess weiter. Translation ist auch kein linearer Prozess, gerade weil er sich mit den hermeneutischen Korrekturbewegungen vorwärts und wieder rückwärts bewegt. Mit Hermeneutik wird hier ein solcher Prozess gemeint, wo die Rezeption bewusst gesteuert wird, damit eine darauffolgende und daraus resultierende, intentionsgerechte Übersetzung der Vorlage zustande kommen kann. Der hermeneutische Prozess gehört selbstverständlich zu dem translatorischen Prozess, synchronisiert oder integriert, und er ist entscheidend wichtig für die drauffolgenden oder parallel laufenden methodischen, linguistischen, textlinguistischen und ästhetischen Analysen sowie für die strategischen Entscheidungen und schließlich für das Formulieren des neuen Textes in der Zielsprache für eine neue Leserschaft. Verleugnet man die Wichtigkeit der rein hermeneutischen Arbeit und vernachlässigt die bewusste hermeneutisch orientierte Denkarbeit, auf welche Weise auch immer sie verfährt, kommt man in den linguistischen Sumpf, wo man nur die sprachliche Oberfläche wiederholt. Die hermeneutische Aufgabe wird in jeder translatorischen Praxis ausgeführt, aber die hermeneutischen Fragen werden relativ wenig diskutiert. Hermeneutik versteckt sich in dem Prozess als eine gegebene Selbstverständlichkeit, aber sie wird nicht bewusst angesprochen. Es fehlt bei den Translationsstudien weitgehend der philosophische Blickwinkel, der über Tiefenbedeutungen und Zusammenhänge nachzudenken einlädt.

Es muss hier darauf verzichtet werden, die Entwicklung der Translationstheorien zu kommentieren. Wir lassen also nicht die verschiedenen translatorischen und translatoologischen Orientierungen Revue passieren, die im Laufe der Geschichte der

Translationstheorie vorkommen. Wir sehen hier auch keinen Bedarf, die translatorische Fachterminologie neu oder wiederholt in Details zu diskutieren oder uns in eine Debatte über terminologische Feinheiten zu verwickeln. Doch wir heben zwei Begriffe – die *intralinguale und intersemiotische Translation* – von Roman Jakobson (1959/1966: 233) hervor, da diese unsere hermeneutische Arbeit mit der Translation verknüpfen und unserer hermeneutischen Herangehensweise auch eine translatorische Begründung verleihen. Es geht hier nicht um Translation aus einer Sprache und Kultur in eine andere, d. h. *interlinguale Translation*, sondern um *intralinguale Translation*, um die Terminologie von Roman Jakobson (ibid.) zu benutzen. Der Begriff trägt in sich eine neue Auslegung des Verstandenen innerhalb einer Sprache oder durch die Sprache des Ausgangstexts. Außerdem werden wir Jakobsons (ibid.) Begriff *intersemiotische Translation* im Zusammenhang von unserem erweiterten Gegenstandsbereich anwenden. Damit beziehe ich mich hier auf die Erweiterung der Textwelt in die Welt der Handlung, wo die hermeneutische Arbeit sich auf die textexterne Lebenswelt, einen Gegenstand oder ein Gemälde oder sonstiges Kunstwerk richtet, das aber den Ursprung in einem biblischen Ereignis bzw. einem biblischen Text hat. Dieser Akt ist unbedingt intersemiotisch, da er notwendigerweise zwei Zeichensysteme verbindet. Die Interpretation läuft von dem Bild in die Sprache, aber sie ist schon früher in die andere Richtung gelaufen, wo der Künstler seine Inspiration aus der Textquelle gehabt hat.

Die Translationspraxis ist notwendigerweise interdisziplinär. Die Forschung bewegt sich traditionell auf dem Gebiet der interlingualen, empirischen und kontrastiven Methoden. Ich werde hier solche neueren Ansätze der Translationsstudien miteinbeziehen, die sich an der Thematik *Interpretation* orientieren. Interpretation ist ein Geschäft der Hermeneutik und Semiotik. Mit den Autorinnen Stolze (2003), Gorlee (2004) und Hartama-Heinonen (2008) teile ich die Haltung in Hinblick auf die Erweiterung der translatorischen Tätigkeit in die philosophische, auch rein theoretische Richtung. Hartama-Heinonen (2008:309) kritisiert die gegenwärtige, etwas einseitig intradisziplinäre Dominanz der Forschung, die sogar eine anti-hermeneutische und anti-theoretische Atmosphäre fördert.

Mich interessiert die Frage, ob und wie solche Ansätze, und insbesondere der Begriff der *Semiose*, mit der vorliegenden Arbeit vereinbar wären. Wir bewegen uns ja in allen diesen Disziplinen im Bereich der Welt- und Textinterpretation. Hermeneutik ist aufs Engste mit Translation verbunden. In Anlehnung an Jakobson (1956/1966:233) können wir feststellen, dass es bei der translatorischen *Hermeneutik* um *intralinguale* und *intersemiotische Translation* geht. Darüber hinaus wird Translation hier als interdisziplinäre, dienende und vermittelnde Tätigkeit verstanden, wobei der Schwerpunkt auf der Betrachtung der Sachverhalte des Fachgebiets liegt. Darüber hinaus geht es um die Schaffung der translatorischen und translatorischen Rahmenbedingungen der Textinterpretation in einem sehr speziellen Fachgebiet.

3.2.3. Hermeneutik und Translation

Hermeneutische Tätigkeit ist interpretierende und kommunikative Tätigkeit. Hermeneutik sowie Translation haben eine verbindende, vermittelnde, überbrückende Aufgabe. Beide verbinden wissenschaftliche Disziplinen, Lebensbereiche, Kulturen und Menschen und schaffen Dialoge. Dialoge sind hermeneutische, auf Austausch basierende Lernprozesse. Wo immer eine Frage gestellt wird, gibt es etwas, was nicht eindeutig klar ist. Hermeneutik

gehört einfach dorthin, wo es Kommunikation gibt und wo es auch Kommunikationsprobleme gibt. Interpretationsfreiheit ist hier gleich Translationsfreiheit. Ein Translator ist immer ein Hermeneutiker, denn die Auslegung eines translatorischen Ausgangstextes ist das auf irgendeine Weise Verstandene und die Erklärung ist das Ergebnis des Gewussten und Interpretierten, Ausgelegten, die neue explizite Formulierung des Verstandenen und Gewussten, des Herausgefundenen. Die translatorische Terminologie und die Koordinaten ändern sich entsprechend, wenn man den Schwerpunkt von der linguistisch-empirischen Forschung in die Richtung Hermeneutik verschiebt. Stolze (2003:305) präsentiert eine Liste, wie sich die Koordinaten verschieben, z. B. Sprachgefühl als Gegenteil von Regelanwendung oder Skopos vs. Verständlichkeit.

Unsere Regeln hier sind philosophischer Art, die Regelanwendung ist in der vorliegenden Arbeit im wittgensteinschen Sinne als Anwendung von Spielregeln bzw. unausgesprochenen Regeln des Wortgebrauchs zu verstehen, die den kontextbezogenen Sprachgebrauch und die entsprechenden Bedeutungsdimensionen hervorhebt. Regeln sind *Grammatiken*, d. h. Beschreibungen, Instruktionen, wie man ein Begriff benutzen kann. Die Orientierung wird dynamischer, wo es um Prozesse, Annäherung, menschliche Handlungen, Kulturen und Subjekte geht. Analytisch oder hermeneutisch also? Die beiden Begriffe haben an sich nichts Widersprüchliches, es gibt keine solche Interpretationsfreiheit, die Analysen ausschließen. Eine phänomenologische Sichtweise verbindet den Gegenstand und den Ausleger, es geht darum, nach dem Wesen zu suchen. Unsere Realität ist eine Kombination von Gewusstem (in dem Sinne von Kompetenzen und Wissen wie) und Interpretiertem. Bei der Textarbeit werden das Kreative und das Regulative kombiniert, sie machen zusammen die Hermeneutik aus. Wo es Gegensätze gibt, ist es notwendig, sie auch offenzulegen, denn durch Gegensätze lernen wir. Gegensätze zusammen zu verschmelzen ist jedoch nicht unser Ziel, sondern sie als gleichwertige Beschreibungen zu lesen.

Die translatorische Tätigkeit kann direkt mit der klassischen Definition von Hermeneutik sowie dem hermeneutischen Zirkel verglichen werden. Beim Übersetzen geht es im Wesentlichen um Textauslegung, und ein Übersetzungsprozess ist immer ein hermeneutischer Prozess, wobei es um Kunst und Methode des Verstehens des Ausgangstextes, des Interpretierens, Reflektierens und schließlich des Erklärens in Form von einer neuen Formulierung, d. h. Übersetzung geht. Die translatorischen Fachkompetenzen – wechselseitige kulturelle und sprachliche Kenntnisse und vielseitiges Welt- und Fachwissen mit hohem Maß an Kreativität, Disziplin und Verantwortung – sind allgemein bekannte und anerkannte Leistungsmerkmale der Disziplin. Wird die vielseitig anspruchsvolle kulturelle Aufgabe des Translators jedoch mit dem breiten und gleichzeitig extrem heterogenen Fachgebiet Religion verbunden, das in irgendeinem spezifischen kulturellen und sozialen Kommunikationssystem auf irgendeine Weise und in irgendwelchem Grade eingebettet und der Kultur hierarchisch über- oder untergeordnet ist, erhält die Aufgabe eine neue Dimension. Diese Dimension bringt Sonderzüge mit sich.

Hermeneutisch-translatorische Fragen sind u. a. die folgenden: Welche Art von Verständnis des zu übersetzenden Textes bzw. des Ausgangstextes wird gefordert? Wie ereignet sich das Verständnis? Hat das Verständnis mit Fachwissen, Weltwissen, Sprachkompetenzen, Kulturkompetenzen oder mit Intuition, Gespür und Gefühl in Hinblick auf den Gegenstand zu tun? Oder gibt es etwas, was Hermeneutik der Zeit genannt werden könnte? Wie sollten Texte gelesen werden? Wo sind die Grenzen der Interpretation? Damit ist auch die Frage

des intentionsgerechten Verständnisses verbunden, und daraus entsteht unmittelbar auch die Frage, welche Intention respektiert werden sollte. Die Interpretationsfreiheit ist weitgehend sowohl mit dem Gegenstand als auch mit der Rolle des Hermeneutikers sowie mit dem Textautor – in gewissen Fällen schon – verbunden. Grenzen sind in unserem Fall vor allem Identitätsgrenzen.

Nur das Verstandene kann neu gestaltet, bewusst und strategisch neu konfiguriert werden. Die textlinguistischen oder linguistischen Analysen überlappen sich in der praktischen Arbeit sicherlich und werden nicht klar von der interpretierenden Tätigkeit getrennt, doch wir führen hier keine solchen Analysen aus, sondern es geht in erster Linie darum, einen Umriss für die translatorische Hermeneutik für den Fall „religiöse Texte als translatorischer und translatorischer Gegenstand“ zu erarbeiten.

Translation ist in einem grundlegenden Sinne hermeneutische, interpretierende und erklärende Aktivität und vom Wesen her eine hermeneutische Disziplin. Und wie es scheint, ist Hermeneutik als interpretierende Tätigkeit nicht weit weg von dem, was unter *Semieose* als Zeichenakt von Peirce (1993:64) verstanden wird. Alle drei, d. h. Translation, Hermeneutik und Semiose sind dynamische Akte, wobei immer etwas Neues als Ergebnis herauskommt. Der Schwerpunkt meines Vorhabens liegt nicht auf der Diskussion, Translation als Disziplin durch Hermeneutik oder Semiotik fest zu definieren, und die Frage, wie eng die Beziehung von Translation, Hermeneutik und Semiose ist, bleibt definitiv offen. Alle richten sich intentional nach einem Objekt, um das Objekt für bestimmte Zwecke neu zu gestalten. Das Neue ist eine Auslegung, ein neues Zeichen, ein neuer Text. Der neue Text, das Translat ist immer eine von etwas abgeleitete Auslegung, ein neuer Text in einer anderen Sprache und für einen bestimmten Leserkreis adressiert. Bevor aber der neue Text, das Translat, zu Stande kommen kann, ereignet sich bewusst oder unbewusst ein interpretierender Akt. Dieser Akt kann mit dem Peirceschen Zeichenakt, der Semiose, verglichen werden oder mit Hilfe dessen beschrieben werden.

Zwei Autorinnen, Gorrée (2004) und Hartama-Heinonen (2008) haben sich stark für die semiotische Translation eingesetzt; die *Semiotranslation* Gorrées (2004) sowie die *abduktive Translation* (2008) sind neue theoretische Ansätze, die die Türen für neues Denken im Bereich Translation geöffnet haben. Ich hoffe, eine nützliche Schnittstelle zwischen meinen hermeneutischen Bemühungen und den semiotisch orientierten Ansätzen zu finden. Die Frage, ob die Semiose ein Sammelbegriff dessen ist, was in jedem hermeneutischen bzw. translatorischen Fall immer geschieht, ist ernsthaft zu überlegen.

Mein Vorhaben, eine Gegenstandsbeschreibung für translatorische Zwecke herzustellen, ist legitim auch, ohne dass wir den Prozess der Textinterpretation unter das Namensschild Translation schieben, da die hermeneutisch orientierte Textarbeit ihren Platz immer in der ersten Phase des translatorischen Prozesses findet. Wir könnten die Frage, ob Hermeneutik schon Translation ist, einfach ignorieren. Doch um der Kohärenz willen ist es begründet, die hermeneutische, interpretierende Tätigkeit als auf Texte gerichtete Denkarbeit in die holistische Komposition der Translation, d. h. in den translatorischen Prozess einzufügen.

Um einen Beitrag für die Translationswissenschaft in unserem speziellen Fall „religiöse Textwelten“ zu liefern - was sowohl den Gegenstand als auch die translatorisch-hermeneutische Aufgabe und auch die methodische Herangehensweise betrifft, müssen wir uns jedoch notwendigerweise an eine religionspezifische Theorie anlehnen, die uns mehr

liefert als das allgemeine hermeneutische Geschehen – egal, wie grundlegend und wichtig das ist. Kenntnisse darüber, was in dem Auslegungsprozess geschieht, reichen noch nicht aus, sondern dazu werden auch Kenntnisse über den inhaltlichen Sachverhalt hinzugefügt.

Eine hermeneutische Herangehensweise ist fürs Verstehen und Auslegen der religiös intendierten Texte absolut notwendig. Strategische Entscheidungen in der Phase der interlingualen Translation können nur dann getroffen werden, wenn die Bedeutungsdimensionen in jeweiligen Kontexten auch auf dem Tiefenniveau betrachtet worden sind. Dort, wo es Differenzen gibt, gibt es Probleme des Verstehens. Die Probleme des Verstehens sind gleich Probleme des Übersetzens und der Sinnvermittlung. Hermeneutik wird hier als eine solche Disziplin verstanden, die auch methodische und analytische Werkzeuge benutzt. Abhängig davon, wie man den hermeneutischen Zirkel und die hermeneutische Aufgabe überhaupt bestimmt, wird die Position der Hermeneutik in dem translatorischen Prozess bestimmt. Gehen wir davon aus, dass eine Übersetzung eine Auslegung oder auch eine Erklärung des Ausgangstextes ist, schließt sich der hermeneutische Zirkel erst mit der Übersetzung bzw. dem Translat. Aber auch die intralinguale Übersetzung ist schon eine Auslegung, das Ergebnis des Verstandenen. Zwischen den zwei Auslegungen gibt es die Phase der strategischen Selektion, die die sprachlichen Formulierungen der zweiten Auslegung bestimmt. In dieser Phase werden neben den analytischen Aufgaben auch noch hermeneutische Aufgaben durchgeführt. Da wir aber hier nicht über die erste Auslegung hinausgehen, bestimmen wir die Position der hermeneutischen Aufgabe hier vom ein- oder mehrmaligen Lesen des Textes bis zur der Phase, wo die Gesamtbedeutung des Textes bzw. die erste intralinguale Auslegung oder Übersetzung Gestalt annimmt.

3.2.4. Translatorische Rezeption

Die Verstehensforderungen im Falle Translation sowie die Rolle des Translators als Hermeneutiker sind nicht mit den gleichen Interpretationsrechten verbunden wie die eines endgültigen Empfängers. Der Translator, wie auch der endgültige Leser, geht vom existentiellen Verstehen her aus, aber im Falle der Translation ist es notwendig, mit der analytischen Betrachtung und den wissenstheoretischen, vor allem regulativen Anhaltspunkten weiter zu verfahren. Darüber hinaus können beide wieder in eine dynamische, kritische Reflektion zurückkehren. Es wird sich zeigen, welche Art von Verstehen der Religion von Translatoren verlangt werden kann. Religion ist eine Lehre, die man lernen kann, der religiöse Glaube und die daraus folgende Gottesbeziehung eine andere Dimension. Jede Art von Kommunikation enthält immer die Dimensionen von Subjektivität, Kreativität, Intuition und Motivation, die Welt zu verstehen und darin einen Sinn zu sehen. Aber die Rolle des Translators ist eine dienende Rolle, die keine beliebige Interpretation erlaubt, genauso, wie auch der religiöse Gegenstand es nicht erlaubt.

Der Translator ist ein Hermeneutiker, der nach Auffassung der universalen Hermeneutik in einem dialogenähnlichen Verhältnis zum Ausgangstext sowie zur Welt bzw. zu verschiedenen Welten und Kulturen steht. Der Translator stellt Fragen und die Welt sowie die Textwelt beantworten diese Fragen. Die Fragen sind an das Immanente, d. h. Textinterne oder Transzendente, d. h. Textexterne gerichtet. Hermeneutik gehört zum Bereich der qualitativen Forschung, die das Verständnis fördert und so die Warum- und Wozu-Fragen erlaubt. Die hermeneutische Aufgabe des Translators ist in erster Linie eine

interpretierende Aufgabe mit dem Ziel, ein möglichst gutes Verständnisniveau zu erreichen. Die Textwelt liefert aber nicht immer alle Antworten, da es in den Texten auch (Ricoeur 2000) Bedeutungsüberschuss gibt. Das Zwischen-den-Zeilen-Lesen fordert kulturelle Kenntnisse im weiten Sinne. Nach weiteren Erkenntnissen muss in anderen Textwelten und in der realen Welt gesucht werden. Wir werden die Aufgabe nicht auf die Aspekte der Zielkultur erweitern, die Rezeption wird hier auf den Translator begrenzt. Da der Translator kein selbständiger Textproduzent ist, wird die Rezeption und die damit verbundene Hermeneutik regulativ betont, aber narrativ ergänzt.

Die Aufgabe des Translators besteht darin, die kritische Reflektion aufzuspüren, die jeweilige *Tiefengrammatik* (das, was mit der sprachlichen Äußerung gemeint wird, die Bedeutung) im Sinne von Wittgenstein (PU § 89) im Verhältnis zu verschiedenen Kontextebenen und mit Rücksicht auf die Regeln und Normen der Sprachgemeinschaft ausfindig zu machen, daraus Schlüsse zu ziehen und auf Basis derer die neue Formulierung zu machen. Die Aufgabe besteht weniger daraus, Änderungen vorzuschlagen, denn der Translator verfolgt die Ziele des unmittelbaren Auftraggebers. Die Objektivität des Translators wird gefragt, die unvermeidliche Subjektivität soll eine geringere Rolle spielen. Das Schwierige daran ist, das Unbekannte zu erkennen, das Nicht-akzeptierte anzuerkennen und dadurch das Verständnis zu vertiefen. Wir werden später bei Ebeling (1971) feststellen, dass die Anpassung der biblischen Aussagen an den jeweils herrschenden Zeitgeist keine wünschenswerte Auslegung der biblischen Botschaft sei. Die frische Sprache und sogar Humor in den religiösen Texten dagegen ist eine wünschenswerte Innovation (z. B. Heinimäki 2003, 2011). Die Auslegung erfolgt vielmehr so, dass der Zeitgeist durch die biblische Erzählung interpretiert wird. Die Interpretationsrichtungen haben einen direkten Einfluss auf den Wortschatz, z. B. die Aufgabe des Translators ist es, die Textintention in Hinblick auf die Autorenintention und Diskrepanzen zwischen dem Religiösen und Nicht-religiösen zu entdecken. Die biblische Sprache ist nicht unsere Sprache, die Botschaft(en) aber ist/sind durch alle Zeiten gleich bleibend. Die Interpretationsrichtung läuft von der Sprache in die kontextuelle Bedeutung und von der biblischen Sprache als Quelle und Modell für die Gegenwart; die Gegenwart wird von dem biblischen Text interpretiert, nicht anders herum.

In seinem Werk *Wahrheit und Methode* nimmt Gadamer (1960/1990: 388) die Übersetzung als Beispiel für Sinnerhaltung in einer neuen Sprachwelt, wo der Text auf eine neue Weise zur Geltung kommt. „Jede Übersetzung ist daher schon Auslegung, ja man kann sagen, sie ist immer die Vollendung der Auslegung, die der Übersetzer dem ihm vorgegebenen Wort hat angedeihen lassen“. Bevor es aber zur Übersetzung, d. h. zu einem Ergebnis des doppelten hermeneutischen Vorgangs kommen kann, muss ein Dialog zwischen dem Ausgangstext bzw. der Textwelt, eventuell auch mit dem Autor, und dem Translator stattfinden. Wer eine Sprache beherrscht, hat weniger Probleme mit der Verständigung, doch Sprache beherrschen heißt noch nicht verstehen, was auch Gadamer (ibid.) zugibt. Das hermeneutische Problem ist laut Gadamer (ibid.) ein Problem der rechten Verständigung über eine Sache, die im Medium der Sprache geschieht. Gadamer (1960/1990: 391) verwendet den Begriff „hermeneutisches Gespräch“ auch zwischen dem Ausleger und dem Text. „Der Text bringt die Sache zur Sprache, aber dass er das tut, ist am Ende die Leistung des Interpreten. Beide sind daran beteiligt.“ (ibid.). Die Sprache bzw. der Text schafft einen Übergang, die Zeit einen anderen (Ricoeur: ZE I-III), der Interpret, d. h. Translator, steht immer in seinem eigenen zeitlichen Raum.

Sachverhalte, die nicht selbstverständlich verstanden oder gewusst werden, rücken in den Mittelpunkt der hermeneutischen Arbeit. Dies drückt Wittgenstein (PU § 89) so aus: „Wir wollen etwas verstehen, was schon offen vor unseren Augen liegt. Denn das scheinen wir, in irgendeinem Sinne, nicht zu verstehen“. Translatoren verfügen über professionelle Fachkenntnisse, sind notwendigerweise oft Laien in anderen Fachgebieten. Sie können aber Experten werden; die Voraussetzung dafür ist, dass sie sich Kompetenzen aneignen. Kulturelle Kompetenzen sind nicht nur Sprachkompetenzen. Kulturelle Kompetenzen lernt man in der Umgebung und in dem Alltag, wo man daheim ist. Dafür muss die Textarbeit in die Welt der Handlungen erweitert werden. Nicht nur geschriebene Texte, sondern auch z. B. ausgeführte Rituale, materielle Zeichen, Kunstwerke als Ergebnisse der Textinterpretation erweitern die Fachkenntnisse. Die Sprachlichkeit und Begrifflichkeit sind jedoch immer ein Teil des Erwerbs der Kompetenzen. Die professionelle translatorische Tätigkeit sowie die professionelle Ethik richten sich nach den Ansprüchen des Zielfachgebiets. In diesem Fall ist das Fachgebiet im weiten Sinne die christlich-religiöse Textualität. Da die translatorischen Lösungen begründet werden müssen, ist es notwendig, genügend und vielseitig Kenntnisse über das Fachgebiet der fremden Kultur zu erwerben. Um den Text möglichst gründlich zu untersuchen, ist es notwendig, den Text in einen relevanten Kontext (oder sogar mehrere Kontexte) zu platzieren. Wenn die Möglichkeit besteht, sich mit dem Textautor in Verbindung zu setzen, ist die Aufgabe schon einfacher, aber das ist nicht oft der Fall. Und das ist oft auch nicht ausreichend. Etwas, einen Hauch von der Wichtigkeit und der Rolle der Religion, kann nur vor Ort begriffen werden. Doch es gibt auch andere unterstützende Quellen für problematische Stellen in den translatorischen Texten. Die christlichen Gemeinschaften unterschiedlicher Größen, Betonungen und autoritärer Machtpositionen werden hier als Textproduzenten gesehen, die unterschiedliche hermeneutische Regeln und Kontrollen verwenden. Der Translator hat jederzeit die Möglichkeit, sich über die Regeln und Sonderzüge der Gemeinschaften zu informieren. Wenn uns eine Antwort überrascht, wird ein Vorurteil oder Vorverständnis, eine Erwartung enthüllt, aber wenn da überhaupt eine Frage war, bezeugt dies schon von einer sich öffnenden Situation. Oder aber auch von einer überwältigend schwierigen, vollkommen unbekanntem Situation.

3.2.5. Hermeneutik als Paradigma der Translation

Stolze (2003) war auf der Suche nach einem neuen, für alle translatorischen Blickwinkel gemeinsamen Wissenschaftsparadigma für die Translationswissenschaft. Das Buch *Hermeneutik und Translation* (2003) ist ein umfassendes Handbuch. Stolze (2003) diskutiert die bisherigen Entwicklungsphasen der Translation, den Begriff Translation, das Problem der Äquivalenz sowie die komplexen Teilgebiete des ganzen Feldes Translation. Sie hebt auf relevante Weise die Grundlagen der sprachphilosophischen sowie existentiellen Hermeneutik hervor, sucht nach Hinweisen für die Orientierung des Translators in Kultur und Sprache, untersucht kognitive Aspekte des Verstehens, betrachtet die translatorischen Kompetenzen und geht weiter in Richtung Textproduktion. Stolzes Ansatz ist holistisch in dem Sinne, dass sie den ganzen Translationsprozess – sei es aus dem hermeneutischen Blickwinkel – miteinbezieht, aber sie bringt auch viele eher textlinguistische, ästhetische und rezeptionsbedingte Elemente in das Gespräch ein, die mit dem Formulieren des Translats in Zusammenhang stehen. Diese sind auch außerhalb der Hermeneutik schon immer viel diskutiert worden sind. Stolzes (2003) Arbeit ist auf jeden Fall ein wichtiger Beitrag zur Hermeneutik und Translation. Stolze (id. 31) sieht nicht ein,

warum ein nur theoretisch-deduktives und empirisch-deskriptives Paradigma der Datenanalyse in Bezug auf Phänomene für die Translationswissenschaft geben sollte. Sie sagt, dass Sachwissen nicht unbedingt Sinnwissen und Regelungen nicht eine unmittelbare Orientierung bedeute. Stolze (ibid.) verschiebt den Blickwinkel auf die individuelle Perspektive und Motivation des Handelnden in der Kultur. Als Konsequenz heißt es, dass der Translator und sein verstehendes Lesen eine wichtige Rolle übernehmen. „So verschiebt sich auch das Koordinationssystem der Translationswissenschaft“ (ibid.). Im Bereich Welt- und Lebensinterpretation könne es keine exakte Methode geben, eine solche gehöre in die Welt der programmierten und kontrollierten Roboter mit der Semantik der Maschinen.

Begrifflichkeit ist auch laut Stolze (2003: 244) der Schlüssel zum Textverstehen, sie liefert Hinweise auf die besprochene Thematik je nach Forschungsgebiet und Erkenntniszielen. Stolze (ibid.) betont selbstverständlich auch den Kontext, bezieht sich auf die Wichtigkeit des Sprachgebrauchs für die Bedeutungsdimensionen der Äußerungen. Es liegt auf der Hand, dass ein Kontext immer kulturspezifisch ist. Stolze (ibid.) bietet einige konkrete Werkzeuge für die Textanalyse, die sie allerdings als translatorische Kategorien bezeichnet. Im Bereich des Verstehens unterscheidet sie bei der Textsituierung vier Kategorien: *Kultur*, *Diskursfeld*, *Begrifflichkeit* und *Aussagemodus* (ibid.). Dazu gibt es noch vier weitere Kategorien, jedoch im Bereich des Formulierens, wo wir uns hier nicht hinbewegen. Stolzes (ibid.) Kategorien sind konkret.

Die Kategorien *Kultur* und *Gesellschaft* sowie die Zeit sind allgemeine Kategorien, die bei jeder translatorischen Aufgabe immer anwesend ist. Selbstverständlich sind sie auch bei der Religion immer anwesend. Wie bestimmend sie sind, hängt von vielen Aspekten ab. Der Translator wird feststellen, welche Dimensionen vorrangig sind. Hermeneutische Differenzen sowie *Familienähnlichkeiten* im Sinne von Wittgenstein (PU: § 67, 77) werden mit diesen Koordinaten explizit ausfindig und verständlich gemacht. Die Sprachauffassung sowie die Auffassung der Textproduzenten und Textausleger von Metapher und Symbol sind für die Auslegung der biblischen Erzählungen von großer Bedeutung.

Eine Neuorientierung von Stolze stellt diese Art von Translation vor (2003:300):

Translation wird als eine dynamische Aufgabenstellung gesehen, die nur beschrieben und motiviert, aber nicht operationalisiert werden kann. Translation ist eine Angelegenheit zwischen dem Translator und seinem Text, und nicht zwischen einem Ausgangs- und einem Zieltext, zwischen zwei Sprachen oder Kulturen oder unter externen Handlungspartnern. – Übersetzen kann man nur, was man verstanden hat und so wie man es verstanden hat.

Stolze (2003:300, 301) spricht von einer Mitteilung und schließt den Begriff *Transfer* aus der Translationstheorie aus. Nicht die Analysen der Denkprozesse, sondern der Umgang der Menschen mit ihrer Umwelt im sozialen Handeln und dessen Reflexion führt zu der Einsicht, dass die Welterfahrung sprachlich vermittelt werden kann.

Ja, da haben wir die Welt der Handlungen, und Texte sind Produkte der Menschen und der Welt. Ich stimme Stolze zu, dass der in einer Welt handelnde Mensch hier zentral ist. Es ist der Mensch, der schreibt und liest, über Weltwissen verfügt, interpretiert, sich kritisch zu Auslegungstexten verhält und mit seiner eigenen Vorgeschichte Texte sowie in unserem Fall auch das biblische Original liest. Es ist der Mensch, der das Komponierte und Figurierte interpretiert und wieder komponiert und figuriert. Hier kommen wir später auf

Ricoeurs (ZE I-III) narrative Theorie zurück, wo wir sehen werden, dass die narrative Erzählung ein Übergang zwischen der Welt der Handlung und dem Leser ist. Handlungen sind Geschichten geworden, die jemand aufgezeichnet hat, sie existieren als Geschichten, die gelesen werden, und in dem Leseprozess werden sie noch einmal konfiguriert, und sie werden immer wieder neu konfiguriert. Auch Ricoeur (2008:128) spricht vom Text als einer Mitteilung des Autors an einen Leser.

Stolze (2003:301) argumentiert, dass man keine säuberliche Trennung zwischen dem Subjekt und Objekt machen kann, da wir in unseren Dialogen in der sprachlich strukturierten Welt zu einer intersubjektiven Überprüfbarkeit gezwungen werden. So gibt es keine extreme Subjektivität mehr, aber auch keine absolute Objektivität. Das Prinzip der Wirkungsgeschichte, d. h. die Bindung an Geschichte und kulturelle Rahmen, bleibt bei Stolze (2003:301) gültig, zwingt aber den Ausleger, seine Überzeugungen im dialektischen Gespräch mit anderen zu begründen. In meinem Vorschlag wird eine Trennung zwischen dem Subjekt und dem Objekt gemacht, es ist hier eine Notwendigkeit, weil wir ja von verschiedenen Blickwinkeln nur einen auswählen können. Es ist möglich, dass die Trennung nach der Annahme der Sachverhalte verschwindet, vorausgesetzt aber, dass der Ausleger mit dem Text oder eben der Welt, die der Text beschreibt, einverstanden ist. Ich muss da einen Vorbehalt anmelden. In den vorstehenden Kapiteln werden wir einige dialektische sowie dialogische Verhältnisse zwischen Texten bzw. Textautoren suchen, um die „Lernstrategie“ des translatorischen Textauslegers zu illustrieren. In unserem Fall, jedoch, haben wir es mit doppelten Objekten zu tun: der Translator im Verhältnis zu dem erklärendem Text, der den Originaltext bzw. die Welt der Handlung beschreibt, sowie zu dem biblischen Originaltext, der einen Eingang in die Welt der Handlung auch allein schafft. Um ganz präzise zu sein, geht es bei dem Gegenstand um eine Architektur, die noch weiter zurück liegt als nur eine Bibelübersetzung.

Die Wege trennen sich an dem Punkt, wo Stolze (2003:303) den Status der Translation als Textinterpretation verneint. Sie begründet diesen Standpunkt dadurch, dass sie Interpretation nur mit Ideologie verbindet. Obwohl meine Betonung sehr stark auf dem biblischen Original liegt, und nicht nur aus religiös-ideologischen Gründen, möchte ich in Anlehnung an Gorlees (2004) und Hartama-Heinonens (2008) Theorien zeigen, dass Translation Interpretieren sowie das Translat eine Interpretation des Originals ist. Dies wird dadurch begründet, dass eben durch die Multiperspektivität der religiösen Originaltexte neue Interpretationen entstehen können, die aber den Kern des Originals trotzdem nicht zerstören. Probleme sind ja nicht nur sprachlich, sondern sie sind inhaltbezogen, und im Bereich Religion gibt es einfach mehrere intralinguale Translate, die unterschiedliche Interpretationen des Originals sind. Wollen wir statt Interpretation den Begriff Auslegung benutzen, ändert sich dabei nichts. In dieser Arbeit werden Auslegungen als sich gegenseitig vervollständigende Elemente der Ganzheit bestimmt, aber dies schließt die Tatsache nicht aus, dass sie Interpretationen sind. Die Interpretationen werden hier im Sinne von Wittgenstein (PU: § 49, 53, 60) als Beschreibungen, Teile der Ganzheit, und daraus abgeleitet im Sinne von Lindbecks (1984/1994) sprachlich-kultureller Theorie regulativ als *Grammatiken* verstanden, nicht als einzige und allemal gültige Propositionen und nicht einmal als erschöpfende semantische Bedeutungen. Unter dem Begriff *Grammatik* werden die impliziten Regeln des kontextgebundenen Sprachgebrauchs verstanden. Eine grammatische Beschreibung drückt aus, in welchem Sinne ein Begriff gebraucht worden ist. Es muss also ein Unterschied zwischen Bedeutung, Bezeichnung und

Sinn gemacht werden. Diesen Unterschied hat schon Luther bei der Bibelübersetzung gemacht (Stolt 2000:94).

Die Aufgabe ist mit einer besonderen Problematik verbunden, die vor allem von den ideologischen bzw. dogmatischen Aspekten abhängig ist, was wiederum einen direkten Einfluss auf die sprachliche Form hat. Aufgrund der Wirkungsgeschichte der Religion im weiten Sinne des Wortes gestaltet sich das auf eine gewisse Weise vielstimmige System nicht gerade reibungslos. Eine Begründung des systemischen Kontextes, d. h. des Systems, ohne die tiefe Identität der Religion oder die Identität einer Sprach- und Glaubensgemeinschaft zu verletzen, ist notwendig. Die textuelle Betrachtung unterscheidet sich von der theologischen Betrachtung gerade in den theologischen und dogmatischen Streitpunkten und ist eine Befreiung von dem Druck, in jedem theologischen Punkt übereinzustimmen. Es wird das IST beschrieben und nicht irgendein SOLL vorgeschrieben. Die Probleme sind hier vorrangig sprachlicher und textueller und nicht theologischer Natur (obwohl auch die Theologie ein Sprachproblem darstellt).

Die Sprache bindet Theologie, Religionsphilosophie und Philosophie symbiotisch zusammen. Die Geschichte der christlichen Religion ist lang und sehr ereignisreich, sie ist mit vielen Konflikten und kirchlichen Auseinandersetzungen, ökumenischen Bemühungen und einer Vielfalt von verschiedenen Interpretationen der biblischen Botschaften verbunden. Es gibt unterschiedliche Traditionen, Dogmen, Symbolik, sprachliche Auffassungen je nach Orientierung, die die Einheit des Christentums spalten, und nicht nur in zwei oder drei Richtungen, sondern in deutlich mehr.

In dieser Arbeit wird das Übersetzen religiöser, theologischer und religiös-philosophischer Literatur aus dem Blickwinkel von professionellen Übersetzern betrachtet, die keine theologischen Kompetenzen haben. In den theologischen und religiös-philosophischen Fragen ist der Übersetzer ein Laie, der jedoch ein ausreichendes Wissensniveau erreichen muss, um religiöse Texte übersetzen zu können. Das Ziel dieser Arbeit ist es, die hermeneutische Annäherungsweise anzuwenden, um eine Methodik oder Herangehensweise zu erarbeiten, mit der es möglich wird, religiöse Texte für translatorische Zwecke einzuordnen und sie einzeln zu analysieren. Da es bei religiöser Literatur nicht nur um Religion geht, sondern auch um Kultur und Gesellschaft, werden die Kompetenzen einige Schnittstellen finden, wo sich die interdisziplinären Kenntnisse treffen.

3.3. Translation als Zeichenakt

Der Zeichenakt bzw. der Begriff der *Semiose* eröffnet ein neues Paradigma innerhalb der Translationstheorie und -studien. In ihrer Dissertation *Abductive Translation Studies – the Art of Marshalling Signs* 2008 begleitet Ritva Hartama-Heinonen den Leser in Dinda Gorlées (1994/2004) Theoriebildung von den „Peirce-inspirierten und –orientierten“ Ansätzen her durch die „Peirce-basierten Ansätze“ bis hin zur Peirceschen Translationstheorie, der *Semiotranslation* von 1994. Mit der semiotischen Auffassung von Translation werden auch die Namen Toury (1980) und Bassnett (1991) verbunden, doch Gorlee (1994) hat den semiotischen Durchbruch und die semiotische Wende in der Translationswissenschaft bewirkt. Gorlées Begriff *translational semiosis* oder *Semio-Translation* und die daraus abgeleitete philosophische Arbeit von Hartama-Heinonen sind

beide Arbeiten, die hauptsächlich auf Gedanken von Charles Peirce (z. B. 1931-1935), aber auch von Roman Jakobson (1959/1966) ruhen. Jakobson hat die Frage, was Translation sei, so kristallisiert:

„- -, if we consider translation to be linguistic activity dealing with communication of verbal messages, we should view translation as a problem of linguistics. And if we consider translation to involve communication of any messages, we should approach it through semiotic studies” (1973: 36).

Gorlée (1994, 2004) hat gezeigt, dass Translation tatsächlich Semiose ist, und zwar in einem sehr grundlegenden und tiefen Sinne. Hartama-Heinonen (2008: 89) bemerkt, dass der Begriff *Semiose* bzw. die *Semiotranslation* unvergleichbar mit solchen schlichten, konventionellen, eher metaphorischen Bezeichnungen für Translation wie Kommunikation, Manipulation, Kopieren etc. ist. Die Semiose dagegen ist eine architektonische und erschöpfende Größe. Die Semiose ist nicht nur interpretierende, sondern auch produzierende Aktivität, so wie übrigens auch die Hermeneutik, die Neues erzeugt.

Die Arbeiten von Gorlée (1994/2004) und Hartama-Heinonen (2008) haben den Schwerpunkt auf den kreativen, abduktiven Prozess gelegt, wobei die *Abduction* als Peirces (1931-1935: § 5.365) universale Kategorie „Firstness“ zu verstehen ist: „to find out, from the consideration of what we already know, something else which we do not know”. (ibid.). Die Semiose ist ein dynamischer, kontinuierlicher Zeichenakt, der eine Kette von Interpretationen produziert. Hartama-Heinonen (2008:34) spricht sich für die Wichtigkeit der Verallgemeinerungen in solchen weiten Kontexten wie Translation aus und sagt, dass nur die Peirceische Semiotik eine ausreichend allgemeine und weite, neue, eben eine andere Basis für “fusionary semiotic theory of translation” (ibid.) bedeutet, und weiter darüber hinaus: ”to construct the particular by applying the general, and contributes to the general by creating and developing the particular.” (id. 24.).

In einem ähnlichen Sinne wollen wir auch unsere hermeneutische, systemische und dynamische Herangehensweise an die translatorische Textinterpretation vorschlagen, und unabhängig davon, dass es sich um einen Sonderfall handelt, kann die hermeneutische Herangehensweise als eine allgemeine Richtung innerhalb der Disziplin betrachtet werden. Wenn wir die philosophische Hermeneutik mit Spezialhermeneutik verbinden, können wir eine fundierte Vorstufe für die translatorische Text- und Weltinterpretation vorschlagen. Dabei werden weite Kontexte sowie reziproke Beziehungen zwischen dem Allgemeinen und dem Spezifischen betont. Ricoeur (ZE I 88, siehe Kapitel 4 und 6 hier) sieht die Möglichkeiten der Hermeneutik wesentlich weiter als die der Semantik, die den literarischen Text zwischen der ersten und der dritten mimetischen Stufe einordnet, wobei die Hermeneutik die Gesamtheit des Gegenstands (Erfahrung, Werk, Autor, Leser) betont und den Text vor allem durch ihre Vermittlungsfunktion zwischen der Vorgestaltung und präfigurierter Zeit sowie der Neugestaltung und konfigurierter Zeit kennzeichnet.

Doch auch Gorlée (2004:71) vertritt die Ansicht, dass die Suche nach der Wahrheit ohne die Verbindung zur außersprachlichen Welt nur ein zeicheninternes Spiel bliebe, wo die Semiose gar nicht stattfinden kann. Laut Gorlée können Hinweise von Wirklichkeit und Wahrheit nur durch die triadische Zeichenaktion gefunden werden. Diese Ansicht unterstützt auch unsere Intention, die hermeneutisch-translatorische Aufgabe ganz konkret in Richtung Wirklichkeit zu erweitern. Unser Ausgangspunkt ist ja ausschlaggebend mit der Welt der Handlung verbunden. Die Äußerung “Semiosis and triadicty are ubiquitous”

(id. 179) lädt uns dazu ein, die Semiose auch bei der translatorischen Hermeneutik in Betracht zu ziehen. Dies bedeutet in dieser Arbeit aber nur eine leichte Verbindlichkeit, da es nicht möglich ist, uns in die Philosophie von Peirce zu vertiefen.

Im religiösen Kontext müssen wir uns darüber im Klaren sein, dass wir es mit Texten, Begriffen und Zeichen zu tun haben, die drei aber getrennt halten müssen und wollen, obwohl ein Text auch als ein komplexes Zeichen gedacht werden könnte. Die Definitionen wollen wir nicht zu eng verbinden; wichtig ist es schon an dieser Stelle festzustellen, dass die Auslegung eines Textes und eines Zeichens nur eine Teilbedeutung bzw. eine Teilbeschreibung einer Ganzheit ist. Die Bedeutung ist keine linguistische Größe. Von Peirce übernehmen Gorlee (1994/2004) und Hartama-Heinonen (2008) die Auffassung, dass die Bedeutung des Zeichens seine Übersetzung in ein anderes äquivalentes Zeichen ist. Die Bedeutung eines Zeichens ist laut Wittgenstein (PU §§ 136, 432, 433) der Gebrauch des Zeichens in einem adäquaten Kontext. Die intendierte Bedeutung eines Zeichens muss ausreichend beschrieben werden. Als Beispiel kann z. B. der Satz *Gott ist* angeführt werden. Der Satz ist grammatikalisch korrekt, die Bedeutung kann aber ohne Kontext in kein System eingeordnet werden. Es mag sein, dass die unterschiedlichen Auslegungen unseres Gegenstands, oder besser gesagt die Prozesse, in denen die Auslegungen entstanden sind, von dem Mechanismus her also, mit dem definitorischen Titel *translational semiosis* (Gorlee 2004) gekennzeichnet werden könnten.

Es bedarf also auch hier etwas Hintergrund, dies zu erläutern. Es ist durchaus möglich, dass der religiöse Gegenstand, den wir hier zu beschreiben versuchen, einer sich fortsetzenden Semiose unterliegt. Da müssen wir aber wieder die Frage nach der Grenzen der Interpretation stellen: Wie unendlich ist die Kette der Semiose? Oder in welchem Sinne ist sie unendlich? Was bedeutet eine unaufhörliche Interpretation? Ist sie in Hinblick auf den Inhalt und unterschiedliche Bedeutungen gemeint oder eventuell auf die neue Anwendung? Wir vertreten hier eher den Standpunkt, dass die Unendlichkeit mit der Zeitlichkeit und mit der Anwendung des Zeichens verbunden ist. In unserem speziellen Fall müssen wir den unveränderlichen Kern der Religion verteidigen, damit die Sache der Religion, die Botschaft oder der Sinn in der unendlichen Kette der Interpretationen nicht zersplittert wird.

Die Möglichkeit der Semiose ist eine unerwartete, aber willkommene Erweiterung meiner eigenen Auffassung darüber, wie der translatorische und translatorische, religiöse Gegenstand sich verhält und wie er dargestellt werden könnte. Die Semio-Translation Gorlees (2004) ermöglicht auch eine feste Verbindung der vorliegenden Arbeit zur Translation durch die folgende Aussage: „any translational process in the semiotic sense – is semiosis“ (1986:97.) Die hermeneutischen Prozesse mit dem Ziel, ein Translat zu schaffen, sind nicht nur mittelbar, sondern vollkommen unmittelbar translatorische Prozesse:

Translation creates a secondary text-sign that is judged equivalent sign: a secondary text-sign which is judged equivalent to the primary text-sign, in that the sign activity brings the different meaning-potentialities conveyed by the translating text into a cognitive relationship with the translated text.

Und weiter:

The translated equivalents (in semiotic terminology, the interpretants) cannot, of course, be anything more than a guide, the invention of the translator. A text sign (and equally subtexts, intertexts, hypertexts, as well as contexts) is a new linguistic pattern and no less than an amendable meaningful mouthful to intellectual study than is generating an equivalent text in a different linguistic code. The truth value of a translated text, its nominately faculty, creates a second world that is filtered through the discursive intuition, practice and logic of the readership. The truth value is generated in a new social context. The collective environment does not exclude the creation of private meaning: in a Peircean semiotic framework, social meaning in fact includes and presupposes private meaning. Gorrée (2004: 100.)

Darüber hinaus müssen wir uns auch die Frage stellen, ob alles, was sich im Bereich Religion und Translation abspielt, auf Interpretationen beruht. Es ist einer Überlegung wert, ob die hermeneutische Tätigkeit bzw. Interpretation gleich Translation, auch gleich Semiose ist. Diskursive und nicht-diskursive Zeichen, Symbole und Rituale prägen Religion, die wiederum ein hermeneutischer Bereich ist. Wir interpretieren und erklären die nicht-verbale oder nicht-diskursiven Zeichen mit sprachlichen Mitteln und beziehen uns am Ende auf semantische, unveränderliche Tiefenbedeutungen. Für einen Translator stellt die Religion weitgehend ein Sprachproblem und dadurch ein hermeneutisches Problem dar. Wenn aber Translation gleich Semiose ist und Translation sowie Semiotik interpretierende und produktive, hermeneutische, kommunikative Tätigkeiten sind, haben wir es mit drei Disziplinen zu tun, die die gemeinsame Aufgabe und ähnliche Prozesse beschreiben. Es scheint, dass sowohl Hermeneutik als auch Translation Verfahren sind, eine gewisse Sachlage oder eine Textsituation durch verstehendes Lesen oder Handeln zu interpretieren und auszulegen und daraus folgende Ergebnisse explizit anders zu sagen. Hermeneutik als Kunst der Interpretation, Translation als Interpretieren sowie Semiotik als Zeichen interpretierende Disziplin bilden eine sehr nahe Verwandtschaft.

Wie müssen aber die Differenz zwischen Interpretieren, Verstehen, Auslegen sowie Erklären und Anwenden im Kopf behalten. Wenn also jeder translatorische Prozess eine Semiose ist, wie bei Gorrée (2004) und Hartama-Heinonen (2008), und wenn die Semiose ein Interpretationsprozess ist, genauso, wie auch die Hermeneutik, haben wir es hier mit einer Schnittstelle von Translation, Semiose und Hermeneutik zu tun. Sie verfahren mit unterschiedlicher Terminologie bei deskriptiver Arbeit, aber sie führen die gleiche Aufgabe aus: Interpretieren, Auslegen, Erklären und Anwenden. Alle drei betonen die Wirklichkeitsdimensionen und die Wechselwirkung des Allgemeinen und des Besonderen. Ich werde im Kapitel 7 auch solche Aspekte hervorheben, und es wird sich zeigen, wie die Semiose und die dreifache Mimesis im Sinne von Ricoeur (ZE I - III) sich zueinander verhalten.

Es bietet sich die Gelegenheit, die Typologien von Jakobson (1959/1966:233; 1971:261) auch für unsere Zwecke zu übernehmen, um der hermeneutischen Tätigkeit die Berechtigung der translatorischen Aktivität zu geben. Ich habe von Jakobson (ibid.) die Kategorien *intralinguale* und die *intersemiotische* Translation übernommen. Diese wurden schon weiter oben erwähnt. Die intralinguale Translation findet statt in dem hermeneutischen Prozess des Verstehens und Auslegens. Die intersemiotische Translation wird für Übergänge von einem Text auf z. B. ein Bild oder umgekehrt benutzt. Sie dient der Handhabung der verbalen, diskursiven Zeichen mit Hilfe von nicht-verbale, nicht-diskursiven Zeichen und Zeichensystemen (Bild, Musik, Drama etc.), um das Verständnis des gesamten Kontexts zu erweitern. Die intersemiotische Aktivität erweitert das

hermeneutische Feld und dadurch das Verständnis des Ausgangstextes und dient auch dazu, einem Symbol die sprachliche Oberfläche zu geben (siehe auch Ricoeur 2002). Es ist eine ungewöhnliche Ansicht, das Bild oder andere materielle Zeichen in die sprachliche und schriftliche Handlung der Translation einzubeziehen. Dalferth (1981: 153) schreibt, dass das Problem der Übersetzung innerhalb eines Zeichensystems und zwischen verschiedenen Zeichensystemen zum zentralen semiotischen und sprachlichen Problem wird. Das System wird hier jedoch im Sinne von Wittgenstein (PU: §§ 3, 143, 145, 146, 154-155, 325; 1969: § 141) benutzt, so, wie wir es hier später „ideologisch“ benutzen. Es ist undenkbar, einen religiösen Text als nur einen Einzeltext zu übersetzen. Was intersemiotisch hier im Zusammenhang von Translation bedeutet, ist aber immer unbedingt intrasystemisch, jedoch zwischen verschiedenen Gattungen wie z. B. Text und Bild. Mein Begriff *Intratextualität* ist hier ein Oberbegriff, der sich auf den systemischen, religiös-ideologischen Kontext bzw. das *Sprachspiel* und alles, was innerhalb des Systems geschieht, bezieht. Jakobsons (1959/1966) Begriffe *intralingual* und *intra-* sowie *intersemiotisch* werden hier dem System untergeordnet, weil sie in dem christlich-religiösen Feld benutzt werden.

Was die Translation religiös intendierter Texte betrifft, ist es zunächst wichtig, in einer geordneten Situation zu leben. Die Textinterpretation geschieht durch den systemisch-religiösen Kontext bzw. das Begriffssystem (*Sprachspiel* als System PU §§ 3, 143, 145, 146, 152, 154-155), was die Einschätzung der Textintention ermöglicht und erleichtert. Ein translatorischer Ausgangstext im religiösen Kontext ist immer schon an sich ein Produkt der Interpretation, eine Auslegung der ursprünglichen biblischen Situation. Die hermeneutisch-translatorische Aufgabe wird in einer besonderen translatorschen Situation ausgeführt, in der man nicht den eigentlichen Gegenstand betrachtet, sondern das, wie andere ihn betrachtet haben, d. h. man sucht Hinweise darauf, welche Art von Regeln angewandt worden sind oder welche Teilnehmer der Semiose am Werk gewesen ist.

Hier möchte ich aber auch den Autoren eine wichtige Position einräumen. Es reicht nicht aus, nur über eine Textintention zu sprechen. Es ist nicht mehr zeitgemäß, über die Intention des Autors zu reden, aber es sind ausdrücklich die Autoren, die eine gewisse Theologie oder Auslegungstradition vertreten. Es ist auch nicht möglich, einseitig nur über die Textintention zu reden und den Autor einfach beiseite zu schieben. Es geht nicht um eine Rückkehr des Autors, denn der Autor ist schon immer da gewesen. Wenn wir nicht über die Intention bzw. Psychologie des Autors reden, können wir aber trotzdem die Person und die in die Texte eingebrachten Denkweisen der Autoren nicht ignorieren. Sollten wir dies tun, könnten wir Texte anonym lesen, was wir aber weder in profanen Bereichen noch in religiösen Bereichen des Lebens tun. Der Name des Autors gibt wichtige Hinweise über die Textintention. Hier betonen wir die Wichtigkeit des Kontexts. Ein Autor, ein Name ist ein Element, das die Textintention mit einer bestimmten Denkweise einer religiösen Gemeinschaft verbinden kann. Selbstverständlich ist der zu übersetzende Text immer der unmittelbare Gegenstand eines Translators, aber bei Interpretationsproblemen kann es extrem hilfreich sein, den Namen des Verfassers zu kennen. Wollen wir über die Autorität des Textes reden, liegt es auf der Hand, dass der Name des Autors eine Rolle für die Glaubwürdigkeit des Texts spielt.

So, wie die Glaubensgrenzen innerhalb einer Kirchengemeinschaft nicht symmetrisch mit den konkreten Grenzen der Mitgliedschaft verzeichnet werden, ist es auch hier nicht notwendig, die Außengrenzen zu streng zu ziehen, es reicht, wenn man weiß, dass es sie

gibt und vor allem, dass es den Kern gibt. Sie sind im Sinne des Sprachspiels verschwommen.

Hermeneutik sowie Translation sind vom Charakter her nicht nur interpretierende und produzierende, sondern auch interdisziplinäre, vermittelnde und verbindende Disziplinen. Es gibt keine Hermeneutik oder Translation ohne einen zu interpretierenden Gegenstand. Sie können allein nicht existieren, sie stehen immer mit einer zweiten Disziplin oder einem zweiten Fachbereich in einer Symbiose. Der Gegenstand bestimmt die Regeln und Methoden, wie wir es bei der Religion feststellen werden. Beide verbinden wissenschaftliche Disziplinen, Kulturen, Lebensbereiche und Menschen dadurch, dass sie Differenzen und Ähnlichkeiten erkennen und sie mehr oder weniger strategisch vermitteln. Die erste Auslegung als Produkt der intralingualen Translation ist jedoch nicht identisch mit dem Translat. Diese Auslegung ist der verstandene Sinn, der weitere strategische Entscheidungen ermöglicht und den hermeneutischen Prozess in Gang bringt. Das Translat aber, als Produkt der beiden Prozesse (intralingual und interlingual), ist immer eine Auslegung in ihrer weiter verarbeiteten expliziten Form. Sie trägt in sich nicht nur den Sinn des Ausgangstextes, sondern auch bewusst ausgewählte strategische (welche auch immer sie sind) Formulierungen, ästhetische und kommunikative Entscheidungen, die sich an den Rezipienten orientieren.

So, wie es bei der Theologie das Problem zwischen der Sprache und der kontextuellen Bedeutung bzw. der metaphorischen Referenz gab, d. h. ein Problem der Äquivalenz, und noch weiter, ein Problem des intentionsgerechten Verstehens, ist das Problem der Äquivalenz ein zentrales Problem auch bei den Translationsstudien gewesen. Es handelt sich aber weitgehend um die Äquivalenz zwischen dem Ausgangstext und dem Translat. Wir betrachten hier jedoch eine andere Art von „Äquivalenz“, bei der es um das Problem zwischen dem Ausgangstext und der ersten Auslegung, d. h. dem intralingualen Translat, geht, doch selbstverständlich nicht in Einzelfällen, sondern theoretisch und im Allgemeinen und stets sachbezogen aus einem weiten Blickwinkel.

Auf jeden Fall befinden wir uns auf einer Schnittstelle von Translation, Hermeneutik und Semiotik und insbesondere der Semiose, die alle interpretierende, verstehende und auslegende bzw. produzierende Tätigkeiten sind und das gleiche Ziel haben, eine neue intralinguale oder interlinguale Version des Gegenstands zu produzieren. Es ist nicht unsere Aufgabe hier, die Äquivalenz der Hermeneutik und der Semiotik zu beweisen, aber es ist auch nicht möglich, die gleichen Fragestellungen, Ziele und Mechanismen zu ignorieren. Die Disziplinen teilen auf jeden Fall viele Aspekte.

Ich werde die Möglichkeit der Semiose für die Darstellung der hermeneutischen Prozesse in Erwägung ziehen. Wie meine texttheoretischen Standpunkte mit dem Zeichenakt zu kombinieren sind, wird sich im Kapitel 7 zeigen.

4. Philosophische und theologische Hermeneutik in der Textauslegung

4.1. Philosophische Hermeneutik

4.1.1. Eine kleine Chronik

Den philosophischen Begriff *Hermeneutik* (gr. *hermeneuein*, dolmetschen, bei Platon *hermeneutike tekne*, bei Aristoteles *Peri Hermeneias* und Interpretieren von Propositionen, später in der Antike auch in der Bedeutung von *austauschen*, *kommunizieren* und *übersetzen*, Grondin 2001:36, 39), der aus der griechischen Mythologie stammt, benutze ich hier im Sinne von interpretierender und produzierender Tätigkeit sowie als Kunst und Wissenschaft der Interpretation von verschiedensten Phänomenen mit dem Ziel, intentionsgerechtes Verständnis gegenüber einer Erscheinung, einem Ereignis oder einem Gegenstands, insbesondere einem Text, sowie eine daraus resultierende intralinguale oder intersemiotische Auslegung bzw. Erklärung zu erreichen. Es geht also nicht nur um den Begriff *Verstehen*, sondern um komplexere Zusammenhänge. Körtner (2006:11) kristallisiert diesen Gedanken so: „Der Sinn, den es im Einzelfall zu erfassen oder zu entdecken gilt, verweist stets auf einen größeren Sinnzusammenhang.“

Es besteht jedoch eine Schwierigkeit nicht nur des Definierens, sondern auch des Kategorisierens der Hermeneutik. Kusch (1986:12) hebt diese Schwierigkeit hervor und bemerkt, dass es keine lückenlose Definition gibt. Er hält die gängige, übliche Teilung der philosophischen Hermeneutik in drei Hauptrichtungen für willkürlich. Nach dieser Teilung geht es um regulativ-methodische (vor Heidegger), existentielle (Heidegger und Gadamer) und kritische Hermeneutik (Habermas, Apel). Zu der letzteren gehört laut Stiver (1997:100-107) auch Ricoeur. Es gilt auch die folgende Aufteilung (z.B. Stiver: 87-99): die klassische Hermeneutik Schleiermacher (1768-1834) und Dilthey (1833-1911), die phänomenologische (Husserl 1859-1938), die ontologische oder die existentialistische Hermeneutik, wobei die Sprache und Sprachlichkeit hervorgehoben wird (Heidegger 1889-1976) und Gadamer (1900-2002), die analytische Hermeneutik (Ricoeur 1913-2005, Wittgenstein 1898-1951), ideologiekritische Traditionen (Apel geb. 1922) und Habermas (geb. 1929) sowie das Postmoderne oder Dekonstruktive mit Derrida (1930-2004), Foucault (1926-1984), Lyotard (1924-1998) und Kristeva (geb. 1941).

Die Exegese hat ein hermeneutisches Problem aufgeworfen, ein Problem der Interpretation im Rahmen einer Disziplin, aber es geht bei der Hermeneutik um das Interpretieren und Verstehen auch im Allgemeinen. Dem Attribut *philosophisch* bei Hermeneutik schreibt Kusch (1986:11-12) gar nicht viel Bedeutungsgehalt zu, da die Versuche, die philosophische und die nicht-philosophische Hermeneutik zu teilen, gescheitert sind. Kusch (ibid.) beschreibt die Hermeneutik mit dem wittgensteinschen Begriff *Familienähnlichkeit*, wonach bestimmte, für eine Familie typische und die Familie verbindende Züge nicht gleichzeitig bei allen Familienmitgliedern vorhanden sind, aber trotz allem kann die Zugehörigkeit (zur Hermeneutik in diesem Zusammenhang) festgestellt werden. Aller Hermeneutik gemeinsam sind nach Kusch (ibid.) z. B. Textinterpretation, die historischen Voraussetzungen der Textinterpretation, die verstehende Natur des Menschen, Pragmatismus, Historizismus, Kritik gegenüber dem Positivismus usw., aber sie kommen nicht gleichzeitig im Denken eines Hermeneutikers vor. Stiver (1997: 90-100) spricht nicht von philosophischer Hermeneutik, sondern von *hermeneutischer Philosophie*. Bei der

existentialistischen Hermeneutik geht es bei manchen Autoren auch um ontologische Hermeneutik, gemeint sind aber in beiden Fällen Heidegger (SZ) und Gadamer (WM) und die Fähigkeit des Menschen, sich selbst und seine Lebenswelt zu verstehen. In diesem Sinne benutzen wir hier erstrangig den Begriff *ontologische* Hermeneutik, was den Menschen und sein Verhältnis zu seinen Seinsmodi in seiner Welt in die Mitte der hermeneutischen Aufgabe stellt. In der vorliegenden Arbeit wird die Hermeneutik in allgemeine und spezielle Hermeneutik geteilt.

Bei der Hermeneutik geht es um eine Suche sowie um eine Analyse, wobei aber immer Lücken und Bedeutungsüberschuss zurück bleiben. Das, was mit dem Verstehen oder mit dem Verhältnis zwischen Interpretieren, Auslegen und Erklären gemeint wird, variiert. Bei der Hermeneutik geht es also um die Auffassung von dem Verhältnis des Verstehens, Interpretierens und Erklärens, dem Verständnis davon, wie sich die intentionale Tätigkeit durch Handeln, Sehen, Hören, Wahrnehmen, Denken, Sprechen und die Sprache, das Wesen der Sprache und das Verhältnis zwischen diesen und deren Vermögen, eine Realität, Bedeutung, Sinn oder Wirkung zu erreichen. Hermeneutik wird hier als mehr oder weniger intentionale Tätigkeit, d. h. als eine von einem interpretierenden Subjekt her an eine Erscheinung gerichtete Tätigkeit verstanden und angewandt, die sich auf Welt, Realität, diskursive und nicht-diskursive Zeichen, Begriffe, Texte aller Art und jeder Gattung sowie Textualität richtet. Die meisten Gegenstände in der Menschenwelt sind kultur-, zeit- und kontextbezogene (im weiten Sinne) Entitäten. Nicht alle Erscheinungen dagegen sind kulturbezogen, aber deren Interpretation schon. Die hermeneutische Aufgabe, egal von welcher Natur, verpflichtet sich zur Suche nach der Wahrheit in Hinblick auf den Gegenstand, das Ereignis oder die Erscheinung. Die vorliegende Arbeit kann keinen Anspruch auf eine endgültige universale Wahrheit erheben, spricht aber über die Wahrheit immer in Bezug auf etwas (Ricoeur 1973: 11). Hier gilt die Wahrheit in Bezug auf die judo-christliche Textualität, die christliche Gemeinschaft, Traditionen oder vor allem auf die in Texten gefasste Suche nach der Wahrheit.

Hermeneutik und Transzendenz gehören zusammen. Hermeneutik wird dort gebraucht, wo es einen zeitlichen, kulturellen oder anderen Abstand zwischen dem Text und dem Leser gibt, wo das Verhältnis zwischen der Sprache und der Realität kompliziert ist, wo die Kommunikation mittels Zeichen und Symbolen vermittelt werden muss und wo es überhaupt Differenzen gibt, die die Kommunikation stören oder verhindern. Hermeneutische Tätigkeit setzt sich überall auch im Alltag in Gang. Eindeutig Messbares und Beweisbares braucht keine Interpretation. Selbstverständlichkeiten können jedoch trügerisch sein. Die Grenze zwischen wissenschaftlich Verifizierbarem und Auslegungsbedürftigem ist nicht immer klar. Klassisch gesehen sind Verstehen und Erklären Gegensätze, aber sie sind eher zusammengeflochtene Akte. Diese Differenzen können zwischen Subjektivem und Objektivem, Bekanntem und Unbekanntem, Anwesendem und Abwesendem, Explizitem und Implizitem, Transzendente und Immanente, Historischem und Zeitlichem bestehen. Soziokulturelle, ideologische und dogmatische Differenzen brauchen hermeneutische Überbrückung. Mangelhafte Sprach- und Sachkompetenzen machen Platz für Interpretationen. Sogar Methoden sind Gegenstände der Interpretation. Wichtig ist dabei, die Differenzen zu erkennen, das Fremde als Fremdes zu akzeptieren. Die hermeneutische Tätigkeit findet in Zwischenräumen statt, um das (noch) nicht Verstandene oder Gefundene zu überbrücken. Ein Hermeneutiker schafft Übergänge dort, wo sie fehlen. Der Gegenstand der Hermeneutik sind nicht nur Texte oder mündliche Aussagen, sondern die Welt, die Lesbarkeit der Welt, die sich

fortlaufend verändernde Welt sowie die menschliche Existenz (Körtner 2006:11, 13). Hermeneutik wird überall gebraucht, wo Fragen gestellt werden (id. 11).

4.1.2. Erfahrung und Erlebnis

Schleiermacher (1768-1834), Vater der neuen Theologie mit einem pietistischen Hintergrund, betonte die Bedeutung der religiösen Erfahrung über alles (Ruokanen 1987:95). Schleiermacher war der wichtigste Vertreter der romantischen Philosophie, und er hat die Hermeneutik zur Disziplin der humanistischen Wissenschaften erhoben. Er hat einen Anspruch auf universale Hermeneutik erhoben: Die Bibel sollte nach denselben Methoden interpretiert werden wie jedes andere Buch (Stiver 1997: 88.). Dies war die Basis für die historisch-kritische Exegese, die immer noch debattiert wird. Schleiermacher (1977:77) hat die Rolle der Sprache als eine absolute Voraussetzung für das Denken und Wissen hervorgehoben. Der Akt des Verstehens ist der Akt des Sprechens (ibid.). Bei Schleiermacher (1976:5) kommen Aspekte der modernen Hermeneutik vor; zentral bei ihm sind die unterschiedlichen Redeformen oder Gattungen, die in einem Kontext und in einer Gesprächssituation platziert sind: Das Verständnis baut sich in einem Gespräch auf. In Schleiermachers (1977:77; 1974: 109) Hermeneutik verbinden sich das grammatische und psychologische Moment, die gegenstandbezogene Momente sind, und das divinitorische (weiblich, subjektiv) und komparative (männlich, objektiv) Moment, die methodenbezogene Momente sind. Dazu kommen Begabungen, Fähigkeiten wie Sprachkompetenzen und Menschenkenntnisse sowie das Einfühlen. Die vier Aspekte sind immer dabei, aber abhängig von dem Gegenstand können das Grammatische und das Psychologische gegenseitig quantitativ variieren.

Die Aufgabe der Hermeneutik ist laut Schleiermacher (1977:88) die Kunst des Verstehens und die Beseitigung von Missverständnissen. Der Leser kann und soll den Text sogar besser verstehen als der Autor (id. 94, 1974:56). Besser verstehen ist aber nicht als *besser wissen* gemeint, sondern als ein höherer Bewusstseitsgrad. Jeder Interpret setzt die Auslegung fort und erweitert die Bedeutung (id. 88). Kusch (1986:23) vergleicht die Dialektik von Schleiermacher (1976) mit Habermas Gedanken (1981: I, 110), z. B. den *kommunikativen Rationalitäten* und dem *Diskurs*.

Schleiermacher (1977:364) betont das Medium der menschlichen Sprache als Gegenstand der Hermeneutik sowie eine holistische Betrachtung des Gegenstandes. In der Sprache findet das ganze Leben seinen Ausdruck (Schleiermacher 1974: 32, 148). Die Interpretation soll alle Aspekte und Methoden berücksichtigen, damit das Verständnis kontrolliert und nach einer Methode entsteht. Schleiermacher (1977:170) unterscheidet Interpretation auf zwei Ebenen oder durch zwei Methoden, d. h. durch die divinitorische (feminin) und die komparative (maskulin) Methode. Textteile und Konstituenten der Bedeutungen sind nur durch eine vorweggenommene Ganzheit zu verstehen. Diese Art von Holismus (Schleiermacher 1974:46) auf allen Ebenen (Wort-Satz, Satz-Text, Text-Sprache eines Individuums, Sprache des Individuums und das Leben, das Leben und größere Sprachzirkel) wird (Kusch, 1986: 39) als hermeneutischer Zirkel verstanden. Schleiermacher (1974:46) spricht von einem Zirkel, der das Besondere und das Allgemeine verbindet. Der Begriff des hermeneutischen Zirkels umfasst im Allgemeinen die Momente von Auslegen, Verstehen, Erklären, aber schon Schleiermacher (1974:82) hat betont, dass das Verstehen ein unendlicher Prozess ist. Heuristik (in Sinne von Problemlösung) ist bei

Schleiermacher eine konkrete Denkpraxis bzw. bewusstes geistiges Arbeiten zum Finden neuer Erkenntnisse und Erkenntniszusammenhänge durch Konzentration auf den Problemsachverhalt mit Bezugnahme auf den allgemeinen Zusammenhang. Entscheidend ist die bewusste Durchführung des Verfahrens, da sich unbewusste und Zufallslösungen einer empirischen Überprüfung entziehen. Laut Kusch (1986:42) ist Schleiermacher missverstanden worden und seine Gedanken haben nicht genügend Aufmerksamkeit bekommen, obwohl sie grundlegend für die Entwicklung der modernen Hermeneutik gewesen sind. Kusch (ibid.) findet Anknüpfungen zu modernen Denkern und Schriftstellern, z. B. zu Ricoeur (Ricoeur spricht sich für die psychologische Dimension und gegen eine strukturalistische, rein linguistische Analyse, „besser verstehen“ aus, Ricoeur 1978b:113), P. Sartre (das Objektive durch das Sprachsystem vs. das Subjektive und das Individuum, die regressiv-progressive Methode) und D. Davidson bei der analytischen Philosophie, wobei Kusch (1986:44) die Symmetrie zwischen der romantischen und der analytischen Auffassung des Verstehens rekonstruiert. In Personen wie Schleiermacher verbinden sich vielfältige Begabungen und vielfältiges Wissen, er war ein Philosoph, ein gläubiger Theologe, Sprachwissenschaftler, Übersetzer, Hermeneutiker, Historiker und Ästhetiker.

Schleiermacher (1813/2007:7-36) war auch ein Translationstheoretiker und hat die auch heute viel diskutierten Übersetzungstypen, nämlich die der *einbürgernden* und der *verfremdenden* Übersetzung, schon im Jahre 1813 thematisiert. Entweder wird das Fremde in den Zieltext und in den Horizont des neuen Lesers hineingebracht oder ganz und gar eliminiert. Die Verfremdung trägt dazu bei, den Horizont des Lesers zu erweitern. Dies ist besonders wichtig dort, wo kulturelle Begriffe fehlen. Das Ziel der Verfremdung ist die Authentizität und Einmaligkeit der kulturellen Bedeutungen aufzubewahren und Kenntnisse davon zu verbreiten. Beispiele von solchen verbreiteten Begriffen finden wir durch alle Zeiten z. B. im Bereich von Essen, Trinken und Kochkunst. Einzelne, viel gebrauchte Beispiele sind auch Wörter wie *sari*, *kimono* und *sauna*. Was die Verfremdung oder Einbürgerung betrifft, so sind sie strategische Entscheidungen des Translators bzw. des Verlegers, die den neuen Text bzw. die interlinguale Translation betrifft, aber auf der Ebene der hermeneutischen Arbeit des Translators soll das Fremde immer erkannt und anerkannt werden.

Dilthey (1833-1911) hat Schleiermachers Hermeneutik erweitert. Kusch (1986: 45, 51-72) unterstreicht die Bedeutung Diltheys für die historische Entwicklung der Hermeneutik, schätzt aber die schriftliche Produktion Diltheys als inkohärent und kompliziert ein. Bei Dilthey (1961) geht es um eine objektive Methodologie der Geisteswissenschaften (Terminus von Dilthey), doch auf eine andere Weise als bei den mechanischen Methoden der Naturwissenschaften. Bei den humanistischen Disziplinen bedarf es zusätzlich des empathischen Verständnisses. Dies wird dadurch begründet, dass das Verständnis eines Anderen aufgrund der gemeinsamen, allgemein-menschlichen Innendimension eine zuverlässige Interpretation erlaubt. Der Schwerpunkt liegt auf Psychologie, bei Dilthey ist das Erlebnis/Nacherlebnis zentral. Die Objektivität (Erklären) und die Intersubjektivität, das allen Menschen Gemeinsame (Verstehen) basieren auf der internen Struktur des Menschen (1961:320). Die Interpretation, die nach Ansicht Diltheys in den Bereich der schriftlichen Produkte der Menschheit gehört, ist nur ein Teilbereich des Verstehensbereichs, den Ricoeur (1973: 13) in das Psychische erweitert. Laut Ricoeur (ibid.) heißt verstehen „sich in ein anderes Leben hineinzusetzen“. Daraus aber folgt das Problem der Geschichtlichkeit oder Zeitlichkeit. Wie kann man sich in das andere Leben

hineinversetzen, wenn zwischen dem Leser und der Handlung ein zeitlicher Abstand eine Trennung bedeutet? Diese Frage ist mit der Aporie der Zeit bei Augustinus (1989) in *Bekanntnisse* verbunden. Im Vorweg bemerken wir, dass Ricoeur (ZE I – III) als Lösung dafür in Anlehnung an die *Poesie* von Aristoteles vorschlägt. Dabei wird die Welt der Handlung mit der menschlichen Erfahrung verbunden. Die Erweiterung des Verstehensbereichs wird auch in dieser Arbeit in Richtung der Welt der Handlung der Gegenwart vorgeschlagen. Um eine Religion zu verstehen (noch nicht erleben jedoch), ist eine extratextuelle Exkursion notwendig.

4.1.3. Wissen wie, sehen als oder sein wie?

Bei Husserl (1913), dem Vater der Phänomenologie, spielt die *Intentionalität* eine zentrale Rolle, ebenso wie das Verhältnis zwischen der subjektiven *Noesis* (Bewusstseinsakt in Hinblick auf einen Gegenstand) und dem objektiven *Noema* (wie der Gegenstand durch den Akt erscheint). Etwas einfach wahrnehmen ist noch kein intentionaler *Akt*, erst wenn der Zuschauer sich genauer und analytischer nach dem Objekt ausrichtet und es mit seinen Erinnerungen, Kenntnissen, Gefühlen und anderen Akten des Bewusstseins einordnet, wird der Akt intentional. Der Akt ist mit verschiedenen Modalitäten verbunden, die das Objekt bestimmen oder beeinflussen. Der Akt besteht aus vielen verschiedenen Teilen. Die Phänomenologie beschäftigt sich mit Strukturen des Bewusstseins und der Wahrnehmung, und die hermeneutische Aufgabe besteht darin, ein Objekt zu sehen, es als etwas zu erkennen und zu gestalten. Diese Art von Tätigkeit ist intentional, d. h. die Tätigkeit richtet sich nach etwas, zielt auf etwas. Phänomenologie und Begrifflichkeit gehören zusammen. Ein Phänomen zeigt sich, erscheint dem Ausleger, der diese Erscheinung als etwas erkennt. Zu erkennen jedoch heißt, ein Vorbild zu haben. Husserls (1913:33-39) Terminologie umfasst z. B. die Begriffe *kategoriale Wahrnehmung*, *Synthese und Ideation*. Es geht um das Wechselspiel zwischen dem Wesen (*eidōs*) oder der *Idee*, d. h. allgemeinen Eigenschaften einer bestimmten Gattung (Vögel, Bäume, Möbel, Gebäude etc.) und unterschiedlichen Gattungsmerkmalen (Baumarten). Es geht um Transzendenz und Immanenz, Wahrnehmung und Reduktion.

Heideggers Hauptwerk *Sein und Zeit* (2003) begründet die ontologische Hermeneutik auf dem Verständnis des Seins in der Welt. Es geht bei Heidegger nicht um das Was-sein, sondern um das Wesen des Seins an sich. Heidegger (2003) diskutiert die Frage nach dem Sein und dem Verständnis des Seins in vielen begrifflichen Feinheiten, wobei der Schwerpunkt auf den exakten Beschreibungen der Begriffe liegt. Sein Sprachgebrauch fordert besondere Aufmerksamkeit.

Heidegger (SZ: 83, 66-70) hat die Phänomenologie Husserls vor allem deshalb kritisiert, weil sie nicht nach dem Sinn, nach verschiedenen Arten der Bedeutsamkeit der Objekte in Hinblick auf das Sein fragt und deshalb z. B. nicht bewusst intentionale Wahrnehmungen (Objekte) ignoriert. Heidegger (id. 27-29) hat die Hermeneutik weiter entwickelt und sie auf einem ontologisch-phänomenologischen Fundament gegründet, wo die zentrale Frage die Frage nach dem Sinn des Seins ist. Sprache bzw. Begrifflichkeit nimmt dabei eine entscheidende Rolle ein, wie es bei der Phänomenologie, d. h. bei der *Wissenschaft von den Phänomenen* der Fall ist. Heideggers (ibid.) Begriff wird (das Sich-zeigende, das Offenbare und auch das Scheinbare) mit dem *Sich-an-ihm-selbst-zeigende* verbunden. Betont wird, dass es sich nur um einen Methodenbegriff handelt. Eine Erscheinung ist ein Zeichen von

einem Phänomen und sie wird stets als etwas Bestimmtes interpretiert und identifiziert. Die Phänomenologie wird nach dem folgenden Vorbegriff definiert: „Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen. Das ist der formale Sinn der Forschung, die sich den Namen Phänomenologie gibt“ (id. 34.). Und was die Hermeneutik betrifft, ist die Phänomenologie des Daseins Hermeneutik in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes, wo es um Auslegung geht (id. 37).

Heidegger (id. 27) bringt das Ontologische und das Existenzielle in die Diskussion ein und macht zwischen den beiden einen Unterschied. Mit der Ontologie wird ein Bezug auf die Strukturen der Existenz hergestellt bezogen, die analysiert werden können, und das Existenzielle bezieht sich auf das Verständnis des Mensch-Seins. Begriffspaare sind das Existenziale und die Ontologie sowie das Existenzielle und das Dasein. Die Ontologie beschäftigt sich mit verschiedenen Seinsarten und Seinswelten. Wie ist die Realität? Wie zeigt sich das Verständnis des Seienden über sein eigenes Dasein? Welche Grundbedeutungen hat das Verb *sein*? Der Sinn des Verbs *sein* verfügt über verschiedene tiefengrammatische Dimensionen (Dass-sein, So-sein, Realität, Vorhanden-sein, Zuhanden-sein, Bestand, Geltung, Dasein, „es gibt“). Die Betrachtung der Sein-Dimensionen ist nicht auf ein Objekt gerichtet, sondern es geht um Verhältnisse und Beziehungen zwischen Subjekten. Wir stehen in einem Verhältnis zu einem Objekt oder einem anderen Subjekt. Ontologische Hermeneutik geht aus dem Verständnis der subjektiven *Existenz* (das Sein, zu dem das Dasein, d. h. der Mensch sich so oder so verhält) sowie der Seins-Modi der Dinge aus. Das Selbstverständnis und die Fähigkeit die Welt zu verstehen sowie in einem Verhältnis zu etwas zu sein sind zentrale Aspekte der ontologischen Hermeneutik.

„Das Dasein versteht sich selbst immer aus seiner *Existenz*, einer Möglichkeit seiner selbst, es selbst oder nicht es selbst zu sein“ (SZ 12.). Das Verstehen dessen wird *existentiell* genannt. Die Frage danach, was die Existenz konstituiert, die Struktur und alle Zusammenhänge darin, wird *Existenzialität* genannt, und die *Analytik des Verstehens* in diesem Sinne nicht *existentiell*, sondern *existenzial* (ibid.). Das sind begriffliche Unterschiede, die getrennt bleiben müssen, wenn wir verstehen wollen, wie sich diese Art Hermeneutik entwickelt. Die Analytik richtet sich nach den ontologischen Strukturen, die die Existenz ausmachen. „Zum Dasein gehört aber wesenhaft: Sein in einer Welt“ (id. 13.). Das *In-der-Welt-sein* ist eine Grundverfassung des Daseins (id. 144-145). Der Mensch versteht sich in seiner Lebenswelt. Die *existenziale* Konstitution des Da besteht nach Heidegger (id. 134) aus der *Befindlichkeit* (Stimmung), wobei die *Furcht* als ein Modus der Befindlichkeit ist (id. 140). „Verstehen ist immer gestimmtes“ (id. 142).

Alle Ontologie, mag sie über ein noch so reiches und festverklammertes Kategoriensystem verfügen, bleibt im Grunde blind und eine Verkehrung ihrer eigensten Absicht, wenn sie nicht zuvor den Sinn von Sein zureichend und diese Klärung als ihre Fundamentalaufgabe begriffen hat (SZ 2001:1, Heideggers Kursiv.). Heidegger unterstreicht die Wichtigkeit des existentiellen Verstehens als Ausgangspunkt für das ganze Weltverständnis. Wie kann also das Sein von seinem Horizont, wo es sich zeigt, getrennt verstanden werden? „Dasein ist Seiendes, das sich in seinem Sein verstehend zu diesem Sein verhält“ (Heidegger 2001: 52-53.). Was bestimmt Seiendes als Seiendes? Das Erfragte ist der Sinn des Seins, das Befragte ist das Seiende, das Gefragte ist das Sein. Bei Heidegger ist jede Verweisung eine Beziehung, und jede „Zeigung“ eine Verweisung, (id. 76-77).

Das Dasein ist mit „täälläolo“ in der finnischen Übersetzung von *Sein und Zeit* (2000: vii) übersetzt worden. Das finnische Wort bedeutet das Hiersein. Meine Auffassung des Daseins, obwohl der Begriff einen Ort da oder hier impliziert, ist eher Mensch und Menschsein, weil der Begriff im Wesentlichen das Verständnis des Menschen zu seinem Sein bedeutet und kein Seinsart der Dinge ist. *Dasein* ist also der Mensch als Seiender, der sich auf irgendeine Weise zu seinem Sein verhält und sich in diesem Sein versteht.

Heidegger (SZ 67) macht einen Unterschied zwischen verschiedenen *Seinsmodi* (Durchsichtigmachen eines Seienden in seinem Sein) sowohl bei Menschen (*Existenz*) als auch bei Gegenständen (*Zuhanden-sein* und *Vorhanden-sein*). In Bezug auf Gegenstände ist das *Vorhanden-sein* ein wesentlich anderes Seinmodus als das *Zuhanden-sein*. Das lediglich Vorhanden-Sein ist eigentlich noch nichts, ein Hammer hat keine Bedeutung außerhalb seines Gebrauches in der Praxis. Die Seinsart eines Zeugs ist *Zuhandenheit*. Das Zeug impliziert einen Gebrauch wie das Nähzeug, Fahrzeug oder Feuerzeug; ein Gebrauch, um etwas zu erreichen, das Wozu (SZ 74-75). Die Bedeutung entsteht durch einen umsichtigen oder besorgenden, sich kümmernden Umgang mit einem *Zeug* (z. B. Nähzeug, Feuerzeug). Es geht darum, in einem Verhältnis zu Menschen und Sachen zu stehen und sie nicht als Objekte zu betrachten oder zu behandeln. Abhängig davon, wie der Mensch als historisch seiendes Dasein sich zu seinem Sein sowie zur Zeit, d. h. zu seiner Zeit verhält, kommt dieses Verständnis in der Sprache zum Ausdruck (SZ 160-166). Heidegger (id. 42-42) macht einen Unterschied zwischen der *Eigentlichkeit* und *Uneigentlichkeit* des Seins, die das Verstehen des eigenen Seins in der Welt verspiegelt, z. B. in der eigentlichen Rede und dem uneigentlichen Gerede, wobei das Gerede mit dem Begriff des *Man* zusammen steht (id. 126-128). Das *Man* ist ein *Existenzial* (ein Existenzial ist ein Seinscharakter des Daseins, der sich analysieren lässt) und es vertritt *Durchschnittlichkeit* und *Allgemeinheit*. Das sind Alltagsdimensionen, die aber noch kein Verständnis des eigentlichen Seins reflektieren, im Gegenteil, sie stören das Eigentliche, vertreten aber das Reale. Zur Allgemeinheit und Uneigentlichkeit gehören auch die Begriffe *Neugier* und *Zweideutigkeit* (id. 170-173).

Das Verstehen ist nicht eine bestimmte Art von Verstehen oder ein Erkennen im Sinne des thematisierenden Erfassens (SZ 336). Menschen existieren durch die interpretierende Aktivität. Nichts, was der Mensch tut oder weiß, geschieht von einer hermeneutischen Struktur getrennt. Das Dasein enthält die Vergangenheit, befindet sich in der Gegenwart und bewegt sich stets vorwärts. Das Verstehen ist primär zukünftig (SZ: 350, 337). Alles wird im Lichte eines Vorverständnisses angegangen, das Vorangehen geschieht in Gelassenheit, und dieser Vorgang formt das, was erfahren wird. Alles ereignet sich in einem temporalen Horizont, der die Gegenwart mit der Vergangenheit verbindet und auf die Zukunft projiziert. (Vgl. Ricoeurs (ZE I-III) Zeitlichkeitsbegriff in Hinblick auf das Narrative).

Heideggers (SZ 148-150) Modell der Textauslegung, die Ausbildung des Verstehens ist keine Kenntnisnahme des Verstandenen, sondern die Ausarbeitung der im Verstehen entworfenen Möglichkeiten. Der *hermeneutische Zirkel* (id. § 2, 32, 62) wird durch die folgenden Begriffe charakterisiert: *Vorhaben* (der Horizont, das Feld oder die Basis, woraus die Interpretation geschieht), *Vorsicht* (Entdeckung von einer begrenzten Bedeutung aus der Ganzheit oder dem Horizont) und *Vorgriff* (Auslegung durch Begrifflichkeit), alle zusammen sind die *Vor-Struktur* des Verstehens und *Als-Struktur* des Auslegens. Die vorbereitende Analyse, das alltägliche Dasein und das Verstehen der Welt, d. h. des

Uneigentlichen gehören zusammen. Daraus ergibt sich das besorgende Sein beim Zuhandenen. Das Zuhandene kommt ausdrücklich in die verstehende Sicht (SZ 148). Das ausdrücklich Verstandene hat die Struktur von etwas *als* etwas, die umsichtig auslegende Antwort darauf, was das Zuhandene ist, impliziert das „zum etwas“ und nicht einfach eine Benennung des Gegenstandes. Menschen sind hermeneutische und ontologische Wesen, die sogar die Naturwissenschaft aus dem hermeneutischen Blickwinkel betrachten. Die Wissenschaft ist in der Hermeneutik inbegriffen, die Hermeneutik ist die Grundlage für alles, es ist nicht möglich, dem hermeneutischen Zirkel zu entfliehen. Verstehen ist eine Seinsweise des Seienden, nicht „sehen wie“ (Modus der Erkenntnis), sondern „sein wie“ (Modus des Seins)! Eine Aussage ist der abkünftige Modus der Auslegung (id. 153-155). Eine Aussage ist primär eine Aufzeigung und sie sagt soviel wie die Prädikation und sie bedeutet eine Mitteilung: *Aussage ist mitteilend bestimmende Aufzeigung* (id. 156). Neben dem *Verstehen* gibt es eine zweite fundamentale Existenziale, eine existenziale Struktur und ein Grundmodus des Seins des Daseins, nämlich die *Befindlichkeit* (id. 142-143, 160). „Verstehen ist immer gestimmtes“ (id. 142). Befindlichkeit als eine mögliche Erkenntnisart ist laut Heidegger sogar grundlegender als Verstehen (ibid.).

Heideggers Rolle in der Philosophie in Deutschland und Frankreich ist vergleichbar mit Wittgensteins Rolle in England und Skandinavien (Kusch 1986:73). Heideggers Verdienste für die moderne Hermeneutik, Phänomenologie, Ontologie sowie Ästhetik sind von grundlegender Wichtigkeit, jedoch wird die rein ontologische Hermeneutik stark kritisiert und wissenschaftlich problematisch gefunden, weil sie keine Methode vorschlägt und keinen Unterschied zwischen dem Interpretieren und dem Gegenstand macht (Ruokanen 1987: 149). Eine solche Interpretation, die nur die Intentionalität des Interpretieren, das Subjektive und Individuelle berücksichtigt, kann als eine wissenschaftliche Methode gar nicht funktionieren. Doch, wie Kusch (1986:11-12) es formuliert, gilt auch hier das Prinzip der Familienähnlichkeit. Das Subjektive ist immer bei der Interpretation da, es ist unvermeidlich, es kann nicht verleugnet werden. Die translatorische Textrezeption muss sich aber stark nach einer Methode ausrichten, kann sich jedoch nicht von den existentiellen „Gesetzmäßigkeiten“ trennen und entfernen. Die translatorische Aufgabe ist in erster Linie eine analytische Aufgabe, die nicht eine Selbstausslegung im religiösen Sinne als Ziel hat. Die Aufgabe ist aber nicht nur analytisch, sondern auch schöpferisch. Die Zeichen des Heiligen im Sinne von Offenbarung interpretieren und erkennen wir nicht nach einer Methode, sondern durch das Verständnis und Erfahren unserer Existenz bzw., wie wir unser Verhältnis zu der Existenz und der Zeit in der Welt verstehen. Bei Heidegger geht es um ein äußerst holistisches Geschäft des Verstehens aus dem subjektiven Blickwinkel, eine semiotische Auffassung der Zeichen und einen pragmatischen Charakter der Dinge. Die Lektüre von *Sein und Zeit* kann uns unseren eigenen Sprachgebrauch bewusst machen und unser Verständnis des eigenen Seins aufdecken. Es ist eine umgekehrte Richtung hier, wo auch der Text uns auslegt und nicht wir den Text.

4.1.4. Verstehen ist Sprache

Gadamer (1990: 267) setzt Heideggers Ideen und seine ontologische Radikalisierung fort und diskutiert in seinem Hauptwerk *Wahrheit und Methode* die ontologische Frage weiter, nämlich die Frage nach dem grundlegenden Charakter des ganzen menschlichen Verstehens. Gadamer (id. 270) erhebt die Geschichtlichkeit des Verstehens zum hermeneutischen Prinzip. Für Gadamer (id.275) ist Verstehen immer ein hermeneutischer

Vorgang: „Daher muß ein hermeneutisch geschultes Bewusstsein für die Andersheit des Textes von vornherein empfängliches Sein“. (id. 275.) Das Werk *Wahrheit und Methode* (1990) diskutiert die hermeneutische Frage ausgehend von der Ontologie des Kunstwerks und ihrer hermeneutischen Bedeutung her durch das Verstehen in den Geisteswissenschaften bis zu der ontologischen Wendung der Hermeneutik, wo die Sprachlichkeit als Bestimmung des hermeneutischen Gegenstands und des hermeneutischen Vollzugs die leitende Rolle übernimmt.

Nach Gadamer (1990) hat ein Text eine hohe Autonomie. Autoren können selbst nicht die Bedeutung ihrer Texte bestimmen. Dies ist eine vollkommen andere Sicht als bei der romantischen Hermeneutik, die eine psychologische Interpretation betonte. Der Begriff der *Intention* wird erweitert, sie ist bei Gadamer (1990: 22) und auch bei Wittgenstein (1984: § 205) ein dynamischerer und öffentlicherer Begriff als bei der Interpretation der Romantik. „Das ist ja das Merkwürdige an der Intention, am seelischen Vorgang, dass für ihn das Bestehen der Gepflogenheit, der Technik, nicht nötig ist“. (ibid.) Gadamer (1990: 22) benutzt die Metapher des Spiels und Spielraums (id. 112) zum Beschreiben des hermeneutischen Prozesses. Bei ihm (id. 169) sind Rekonstruktion und Integration hermeneutische Aufgaben. Ästhetik ist der Hermeneutik untergeordnet, das Verstehen muss als Erfahrung und Sinngeschehen gedacht werden (id. 170). Der Vollzug einer Erfahrung im hermeneutischen Prozess kann mit einem Spiel verglichen werden, wobei aber der Text als Spiel den Ausleger bzw. den Spieler steuert und nicht der Spieler den Text. Wie ein Spiel nicht geführt werden kann, kann auch ein hermeneutisches Gespräch nicht geführt werden, sondern laut Gadamer (id. 381-389) eher „getragen“ werden. Spielen heißt eher Darstellen. Der Ausleger befindet sich im Text-Spiel und wird von dem Text interpretiert. Die Auslegung bzw. die Bedeutung des Textes wird in einem spielenden Dialog produziert. Spielen hat mit der Mimesis, Nachahmung zu tun, der Erkenntnisinn von Mimesis ist die Wiedererkennung (id. 119). Eine doppelte Mimesis, d. h. die des Dichters und die des Spielers, bringt das gleiche hervor: „Was in der einen und in der anderen zum Dasein kommt, ist das gleiche“ (id. 122, siehe auch Interpretation des Schauspiels, id. 125.). Bei Ricoeur (ZE I-III) wird die dreifache Mimesis betont, die eine Art von Gegenwärtigkeit und zeitliche Konstruktion der Texte begründet. Wir können die Wahrheit mit einer Methode gar nicht ergründen, aber nur durch das Spielen können wir herausfinden, was es mit dem Spiel auf sich hat. Das ist auch eine wittgensteinsche Aussage (1994: § 66). Gadamers Wahrheit befindet sich in der Sprache, während bei Wittgenstein (1994: § 19, 23, 241,325) die Wahrheit außerhalb der Sprache in der Lebensform festzustellen ist. Lebensform ist Anwendung. Dass der Text den Leser interpretiert, entspricht dem theologisch-religiösen Apell, dass das Wort Gottes das Sein und die Wirkung Gottes miteinbezieht, wobei die Botschaft persönlich bzw. existentiell erfahren und angewandt werden soll.

Nach Gadamer (1990: 275-276) ist das Vorverständnis, das *Vorurteil*, grundlegend für das Verstehen. Das Vorurteil wird aber nicht nur negativ und als Hindernis verstanden, sondern es ist sogar notwendig und unvermeidlich, da alles durch die Historik verstanden wird. Es wäre eine Illusion zu glauben, dass die Geschichte und die Tradition umgangen werden könnten. Gadamer (1990:305-309) hat den Begriff *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* geprägt, das mit einer solchen Zugehörigkeit verbunden ist, die die Distanz zwischen der Gegenwart und der Vergangenheit überbrückt. Gadamer (ibid.) betont, dass das Vorverständnis nicht als Vorurteil in dem negativen, festlegenden Sinne verstanden werden soll. Bei der Interpretation geht es um etwas völlig anderes; Gadamer (ibid.) hebt die Offenheit hervor, mit der wir dem Text begegnen sollten, damit der Text uns etwas Neues

sagen kann. Es ist wichtig, sich der eigenen Vormeinungen bewusst zu sein, damit der Text sich öffnen kann. Dialoge mit dem Text erhöhen das Bewusstsein und öffnen die Augen, um die eigenen, noch nicht erforschten und geprüften Vermutungen einzusehen. Einen Text zu verstehen setzt weder das Ausschalten der eigenen Meinungen noch die Übereinstimmung mit dem Text voraus. Gadamer (1990:305-309) hält fest, dass jede kritische Theorie gleichwohl auf hermeneutischer Einschätzung basiert. Jedes Urteil ist von hermeneutischer Natur, wobei die Tradition mit allen dazu gehörenden Vorurteilen und allem Widerstand auch eine wichtige Rolle spielt. Es gibt keine Flucht vor der Geschichte. Die Wirkungsgeschichte im Sinne von Gadamer (id. 305) wird wie folgt formuliert: "Wenn wir aus der für unsere hermeneutische Situation in ganzen bestimmenden historischen Distanz eine historische Erscheinung zu verstehen suchen, unterliegen wir immer bereits den Wirkungen der Wirkungsgeschichte". Wirkungsgeschichte ist mit der Rezeption und der verstehenden Aufnahme eines Werkes/Textes zwischen Tradition und Geschichte verbunden.

Gadamer (1990:305-311) betont stark das Wechselspiel der Allgemeinheit und der Individualität. Sein Begriff *Horizont* vertritt einen Abstand und eine Weitsicht, die der Verstehende gewinnen muss, um von der Nähe und Einengung der Sichtweise wegzukommen. Mit dem Begriff *Situation* wird sowohl das Historische als das Gegenwärtige (ibid.) gemeint, wobei der Ausleger sich nicht in die historische Situation versetzen kann. Der Begriff Situation ist auch hier wichtig, aber als eine gegenwärtige Situation stellt sie einen Standort dar, der die Möglichkeiten des Sehens einschränkt. Der Horizont und die Situation gehören aber wesentlich zusammen und sind bei Gadamer (ibid.) Bestandteile der hermeneutischen Aktivität, wobei es um die konkreten Augenblicke geht. Gadamer (1990: 307) beschreibt den Begriff der Situation wie folgt:

Wir bestimmen den Begriff der Situation eben dadurch, dass sie einen Standort darstellt, der die Möglichkeiten des Sehens beschränkt. Zum Begriff der Situation gehört daher wesentlich der Begriff des Horizontes. Horizont ist Gesichtskreis, der all das umfasst und umschließt, was von einem Punkt aus sichtbar ist.

Der traditionelle hermeneutische Zirkel besteht aus drei Dimensionen: Verstehen, Interpretieren/Auslegen und Erklären sowie später Anwenden. Laut Gadamer (ibid.) sind das drei integrierte Vorgänge, die nicht auseinander genommen werden können (der Pietismus hat die Anwendung als einen separaten Vorgang betrachtet, was für die translatorische, vermittelnde Aufgabe eventuell relevant sein könnte). Die Bedeutung des Textes kann nicht von der Anwendung getrennt werden. Bei der juristischen Hermeneutik wird das Verhältnis klar: Die Auslegung des Gesetzes hat unmittelbare Konsequenzen aufgrund der Anwendung. Das Gleiche gilt für die biblischen Texte: Die Auslegung muss unter Berücksichtigung der Zeit der originalen Bedeutung sowie der gegenwärtigen Situation geschehen, und dabei spielt die Anwendung auf die gegenwärtige Situation am Ende die Hauptrolle. Doch alle drei Phasen sind eine Einheit.

Nach Gadamer (1990: 307-312) ist das Verstehen immer eine Auslegung und daher die Auslegung die explizite Form des Verstehens. Stets, wenn wir etwas von der Vergangenheit verstehen, passiert es durch den gegenwärtigen Horizont, der aber beweglich ist. „Dem Beweglichen verschieben sich die Horizonte.“ (id. 309.) Der Horizont ist etwas Bewegliches, das sich nach unserer Bewegung ändert. Es ereignet sich die Horizontverschmelzung (id. 311). Es geht aber nicht darum, dass wir uns der Gegenwart

vollkommen bewusst sind und dann die Vergangenheit mit einer strengen Methode der Wissenschaft verstehen könnten, sondern im Gegenteil, die hermeneutische Erfahrung schließt die Methodologie aus und wird zur Basis alles Verstehens überhaupt. Es geht um rekonstruktive Tätigkeit, wie auch bei Ricoeur (ZE I-III). Gadamer (1990: 396, 403) spricht von lesendem Verstehen und Teilhabe an dem Sinn des Textes.

In Gadamer (1990: 313, 403) Hermeneutik ist die Anwendung ein integrierter Bestandteil des hermeneutischen Vorgangs. Ich vergleiche die Anwendung in der allgemeinen Hermeneutik mit der Fähigkeit der Anwendung oder Anpassung in konkreten Situationen, im Falle des religiösen Glaubens auch mit der Lebensform nach Wittgenstein (PU §§ 19, 23, 241, 325).

Gadamer (1990: 384, 392) kommt zurück auf die platonischen Dialoge, wobei das Verstehen ein Ergebnis oder Ereignis eines dynamischen Gespräches ist. Er sagt, dass Verstehen nicht etwas ist, wo wir das Verstehen nachträglich in Worte fassen, sondern es ist vielmehr so, dass das Verstehen in der Sprache in einem Gespräch zur Sprache kommt. (vgl. Ebeling 1971).

„Dieses Verständnis der Sache geschieht notwendigerweise in sprachlicher Gestalt, und zwar nicht so, dass ein Verständnis nachträglich auch in Worte gefasst wird, vielmehr ist die Vollzugsweise des Verstehens, - -, das Zur-Sprache-kommen der Sache selbst“ (Gadamer 1990: 384).

Die Sprachlichkeit ist die Bestimmung des hermeneutischen Gegenstands sowie des hermeneutischen Vollzugs (1990: 393-409). Schriftlichkeit bedeutet Kontinuität des Gedächtnisses, die Überlieferung wird ein Teil meiner Welt. „Schriftlichkeit ist Selbstentfremdung. Ihre Überwindung, das Lesen des Textes, ist also die höchste Aufgabe des Verstehens.“ (1990:394.) Gadamer (ibid.) betont auch die Tatsache, dass die nichtschriftlichen Monumente nicht aus sich selbst verständlich werden, sondern dass sie einer Deutung bedürfen. Alles Verstehen ist also hermeneutisch und ontologisch bedingt und alles Verstehen ist Auslegen, und alles Auslegen entfaltet sich in der Sprache (1990: 392). Doch was das Denken und Verstehen an sich betrifft, geht Gadamer (id. 450, 478) noch weiter und sagt: „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache.“

Es ist eine starke Aussage, wogegen aber z. B. solche Auffassungen sprechen, dass die Symbole vorsprachlich wären, wie z. B. Träume. Träume gestalten sich oft nur in Bildern, wobei die Bedeutungen gegeben sind, und nur, wenn man sie erklären muss, kommt die Sprache ins Gebilde. Paul Ricoeur (2002) zeigt in *Symbolik des Bösen*, auf welche Weise das Symbol vorsprachlich und primär wird, ohne jedoch die Sprache unterzuordnen. Es geht also nicht nur um die Sprache beim Verstehensakt, sondern auch in dem nächsten Augenblick kommt notwendigerweise die Sprache ins Bild. Das Verstandene erhält den Ausdruck in der Sprache. Es ist auch möglich, dass die Sprache das Symbol bewirkt hat. Eine Eingebung doch kommt oft zunächst ohne Worte zustande, aber die Idee bekommt Gestalt, wenn sie in Worte gefasst wird. Wird die Idee an andere Menschen kommuniziert, kann dies nur durch Sprache geschehen. Zwar gibt es keine Privatsprache, wie es Wittgenstein (z.B. PU §§ 243, 256, 259) zum Ausdruck bringt, aber nicht alles Sein ist in dem ersten Moment sprachlich, sondern manche Erlebnisse erhalten die Identität durch die Sprache, sind aber an sich stumm wie bei Ricoeur (2002) der *Fleck* und die *Sünde*. Es gibt in den Träumen deutliche und sogar eindeutige Erkenntnismomente, in denen das

Verstehen keine Sprache benötigt, das Verstehen ist oberhalb der Sprache – dies entspricht Heideggers (2001) Ansicht, wonach das Verstehen ein vorsprachlicher Vorgang ist. Die Bedeutung zerbricht sogar oft, wenn man sie versucht, in Worte zu fassen. Es entsteht eine Art Selbstverständlichkeit durch bildhafte Symbole, durch Bilderlandschaften, wo kein einziges Wort gesagt wird. Erst, wenn man im Nachhinein die Träume beschreibt und deutet, wird das Verständnis in Worte gekleidet.

Von Heidegger (2001) und Gadamer (1990) können wir vieles für die translatorische Hermeneutik gewinnen, insbesondere was das Verständnis der Textinterpretation an sich betrifft. Die translatorische Textauslegung geschieht unvermeidlich aus der existentiellen Dimension her, muss sich aber in dem Horizont der Religion noch stärker an der methodischen bzw. explizit regulativen Verfassung orientieren. Welche die Methoden sind, wird weitgehend von der Disziplin und von einem Autor, d. h. dem Sender des Textes, bestimmt. Wir dürfen hier auch die Frage der Intentionalität nicht aus dem Auge lassen. Gadamer (1990: 312-313) betont die Autonomie des Textes, aber das Abwesende soll keine wichtigere Rolle einnehmen als das im Text Anwesende. Zum Ausgleich betont Gadamer (ibid.) aber auch den Textinhalt, die Sache an sich, die trotz verschiedener Textauslegungen nicht verschwindet. Gadamer (ibid.) sagt, dass Verstehen immer Auslegen ist und Auslegung daher explizite Form des Verstehens ist; er bindet die Akte zusammen und fügt auch die Applikation als einen weiteren integrierenden Bestandteil hinzu.

Im schlimmsten Fall ist ein Translat ohne hermeneutische Bemühungen eine bloße sklavische Wiederholung der Textoberfläche. Einen Text einfach zu wiederholen heißt lange noch nicht, dass man ihn verstanden hat. Das ist eine relevante Äußerung und eine wichtige Aussage in Bezug auf translatorische Auslegung: Kann man einfach einen Text wiederholen, ohne dass man ihn verstanden hat? Ein professioneller Translator kann das nicht, sondern verlangt von sich die Teilhabe an dem Sinn durch lesendes Verstehen. Wenn die Auslegung eine explizite Form des Verstehens ist, umso mehr ist das Verstandene die explizite Form des Translats.

Gadamer (1990: 388) betont, dass jede Übersetzung eine Auslegung ist. Er spricht über Translation in dem inter-lingualen oder „normalen und eigentlichen“ Sinne, wobei jedoch der reproduktiven Auslegung und deren stilgerechter Wiedergabe eine intralinguale Auslegung vorausgeht. Jede Rezeption eines Textes auch in der Muttersprache ist ebenfalls eine Auslegung. „Das hermeneutische Problem ist also kein Problem der richtigen Sprachbeherrschung, sondern der richtigen Verständigung über eine Sache, die im Medium der Sprache geschieht.“ (1990: 389.) Hermeneutik ist laut Gadamer (ibid.) Verstehen von Texten, wobei er Translation für einen Extremfall hält. Auf die erste hermeneutische Aufgabe, d. h. die Interpretation des Ausgangstextes im translatorischen Prozess, hat das keinen Einfluss. Der Gedanke, dass der Text übersetzt werden soll, soll nicht das Verstehen des Originals einengend beeinflussen, sondern der Lesevorgang soll so geschehen, als ob es sich gar nicht um einen translatorischen Prozess handelte. Nur so bleibt der Horizont offen. Der Translat ist selbstverständlich die explizite Form des Verstandenen, aber es sind zwei verschiedene, wenn auch integrierte Vorgänge: die hermeneutische Textauslegung und die darauf folgende Textproduktion. Das Verstandene enthält noch keine strategischen oder ästhetischen Entscheidungen, die bei der Textgestaltung erst aktuell werden. Sollten die beiden nicht getrennt werden, muss umso mehr die Disziplin Translation in den Bereich Hermeneutik, Textinterpretation, Textauslegung hineingezogen werden. Da auch Gadamers Hermeneutik ontologisch ist, bleibt die Frage nach einer klaren Methodologie offen.

Sprache ist bei Gadamer (1990: 450) die universale Ontologie und der Horizont der hermeneutischen Ontologie, die Sprache eines Gesprächs und einer Gemeinschaft; Sprache verspiegelt die Welterfahrung, die Sprachlichkeit der menschlichen Welterfahrung erweitert den Horizont.

Bei der Textinterpretation geht es eventuell nicht unbedingt um ultimative Fragen, sondern darum, was machbar, möglich und korrekt in der Praxis ist, hier und jetzt. Gadamers (1990:452) Horizontverschmelzung verlangt keine einfache Übernahme des anderen Horizontes, sondern eine kritische Prüfung. Gadamers (ibid.) Dialog mit dem Text ist immer eine kritische Interaktion und Herausforderung, die auf eine Änderung zielt. Die Zugehörigkeit oder die Teilhabe ist zentral, bei der hermeneutischen Arbeit geht es immer um die kulturelle Differenz zwischen dem Vertrauten und dem Fremden, wobei stets Druck und Reibung entstehen. Wenn dazu die Religion kommt, kommt dazu eine neue Dimension, die eine neue Ebene der kulturellen und ideologischen Differenzen mit sich bringt.

4.1.5. Der hermeneutische Bogen

Hier betrachten wir zunächst Ricoeurs (2000) Hermeneutik im Allgemeinen, später weiter unten werden die zentralen Aspekte der narrativen Theorie Ricoeurs (ZE I – III) noch separat diskutiert. Ricoeurs (2000, 2002, ZE) Lebenswerk zeugt von einer bemerkenswerten Interdisziplinarität. Die hermeneutische Grundintention Ricoeurs (Wenzel 2008:11) zeigt sich in der Frage nach dem Menschen und seinen Handlungsmöglichkeiten. Zentral ist bei Ricoeur der Mensch, der versucht, sich selbst in der Interpretation der Texte, in Dialogen zu verstehen. Ricoeur (Stiver 1997:137) ist auch einer der bemerkenswertesten Figuren im Bereich narrativer Theologie aus der Chicago-Schule und er hat sich tiefgehend mit der religiösen Symbolik, Metapher und Hermeneutik und gleichwohl mit politischen Themen, Psychoanalyse und Erforschung von Mythen befasst sowie die narrative Theorie in der Trilogie *Erzählung und Zeit* entworfen. Wenzel (2008:37) bezeichnet Ricoeur außerdem als einen Denker der Sprache.

Ricoeur (2000: 21-30) mit seinem strukturalistischen Hintergrund teilt die Semantik (Bedeutung) und die Semiotik (Form) in zwei getrennte Disziplinen. Wo der Strukturalismus (Saussure) die Sprache, die *langue*, als Sprachsystem vor der *parole* (Rede, Äußerung) betont, setzt Ricoeur (ibid.) jedoch den Akzent auf die *parole* und sieht die Sprache als Diskurs an. Er macht einen Unterschied zwischen Semantik und Semiotik dadurch, dass bei ihm ein Zeichen (Wort) eine virtuelle Entität ist, die sich erst im Satz aktualisiert. Diskurs ist bei Ricoeur (ibid.) eine zeitliche, und als solche eine aktuelle, synthetische Einheit, die die Dialektik des Ereignisses mit der Bedeutung verbindet und so die Bedeutung aktualisiert. Er spricht sich für ontologische Hermeneutik im Sinne von Heidegger aus, wobei aber die Semantik eine fundamentale Rolle spielt, da sie die sprachlichen Bedeutungen der Äußerungen festigt. Nicht das Ereignis des Äußerns, sondern die Äußerung als ein Satz ist von Wichtigkeit für die von dem Subjekt gemeinte Bedeutung. Ein Ereignis geht vorüber, das Erlebte wird in einer Äußerung kommuniziert, es geht um einen Dialog zwischen dem Sprecher und dem Hörer in einem Kontext, wo gewisse referentielle Verhältnisse verstanden werden können (2000: 43-45).

Ein geschriebener Text ist eine Form von Diskurs, der Diskurs festigt sich mit Hilfe von *inscriptio* (2000: 53.) Eine Äußerung bleibt nur in schriftlicher Form erhalten (id. 57). Der Transfer verursacht Änderungen, das direkte dialogische Verhältnis wird zerstört, die Intention des Sprechers und die Bedeutung des Textes sind nicht gleich, sondern der Text verfügt über eine semantische Autonomie, was für die Hermeneutik und Exegese äußerst wichtig ist. Die semantische Autonomie des Textes als Redeereignis ist aber relativ. „Ein Text ist überhaupt nur auf der Basis der Annahme verstehbar, dass er eine Mitteilung eines Autors an einen Leser ist“, so Wenzel (2008:128) zu Ricoeurs Textbegriff. Ricoeurs (1972: 252-283) Text ist ein Modell für hermeneutisches Verstehen. Der Text bleibt aber immer ein Ereignis des Diskurses, in dem ein Sprecher sich geäußert hat. Das Fehlen des Sprechers sowie des Hörers stellt ein hermeneutisches Problem dar. Doch der Text hat die Stimme des Autors aufbewahrt, in einem Text spricht jemand zum Leser. Der Leser wird angesprochen. Wenzel (2008:128) hebt in diesem Zusammenhang das kommunikative Ausdrucksbegehren des Subjekts hervor, das der Text vermittelt. Das hermeneutische Problem entsteht also beim Lesen, und Hermeneutik fängt dort an, wo der Dialog aufhört (Ricoeur, 2000: 61-63). Geschichte kann nicht verleugnet oder ignoriert werden und so tritt die Dialektik der Distanzierung und Appropriation (Aneignens) ins Bild. Dies ist ein fortlaufender Prozess: Die Tradition ist in der Phase der s.g. „ersten Naivität“ kein Problem, aber sie wird problematisch, wenn die erste Naivität verloren geht. Die Bedeutung der Tradition wird ähnlich wie in der Phase der ersten Naivität verstanden, aber durch das Fremde und Distanzierte, die die Bedeutung wieder generiert. Das ist Interpretation im philosophischen Sinne. Die Aufgabe besteht aus Bemühungen, die Paradoxe zwischen Verstehen und Erklären zu deuten, die mit der Bedeutung (Intention) des Autors, der semantischen Autonomie des Textes, dem individuellen Textempfänger (hier der Translator) und dem universalen Publikum, der einzelnen Nachricht, den typischen schriftlichen Codes, der immanenten Struktur und der Welt, die der Text präsentiert, verbunden sind (id. 80-81). Die Bedeutung ereignet sich als Ergebnis der phänomenologischen, hermeneutischen und sprachanalytischen Prozesse.

Die Zwei- oder Mehrdeutigkeit der Symbole ist das Geschäft der Hermeneutik. Laut Ricoeur (1973: 23) haben Symbolstrukturen, z. B. die Traumsymbolik, die Raum- und Zeitsymbolik und die religiöse Symbolik verschiedene Verwurzelungen in der materiellen Gestaltung des Kosmos, aber sie sind alle sprachlich strukturiert. Die Symbolsprache bringt das Selbstverständnis auf die existentielle Ebene der Reflektion (id. 27). Die Fehlinterpretationen sind Folgen des falschen Bewusstseins; die verdrängten Wünsche z. B. finden einen indirekten Ausdruck in Traumsymbolen, die wegen Sinnüberschuss und Sinnverschmelzung eine kritische Betrachtung fordern, um verstanden zu werden. Laut Ricoeur (id. 32) fordert Freud uns auf, das Verhältnis zwischen der Bedeutung und dem Wunsch zu untersuchen. Bei der Psychologie wird über die Archäologie des Subjekts geredet. Ricoeur (1974:18,79) hat den Begriff *Semantik des Wunsches* in diesem Zusammenhang benutzt. Hier handelt es sich um Seinsmodus und Erkenntnismodus.

Mit den Symbolen des Heiligen verhält es sich aber anders. Ricoeur (1973:24) betont, dass die theoretische Struktur des Heiligen in dem jeweiligen hermeneutischen System anders ist als die der Psychoanalyse. Ricoeur (id. 34) schreibt so: „Die Psychoanalyse erschließt diese Abhängigkeit [des Selbst von der Existenz] in der Archäologie des Subjekts, die Phänomenologie des Geistes in der Teleologie der Gestalten, die Religionsphänomenologie in den Zeichen des Heiligen“. In Hinblick auf das Heilige hat das Subjekt keine Macht der Bestimmung, sondern das Heilige spricht zu ihm (ibid.). Ricoeur (ibid.) spricht von einer

radikalen Selbstenteignung des Menschen, wo dieser sich in den Zeichen des Heiligens versteht. Laut Ricoeur (id. 35) ist es aber nicht möglich, nur auf der Ebene der Sprache zu bleiben, denn sonst wären die sich gegenseitig rivalisierenden Hermeneutiken nur linguistische Sprachspiele, die man willkürlich ändern kann. Doch sie sind in bestimmten *existentiellen Funktionen* verwurzelt und sind deshalb nicht „nur Sprachspiele“ im linguistischen Sinne.

Kusch (1986: 40-41) hat in Ricoeurs Hermeneutik Ähnlichkeit mit Schleiermacher gefunden, da Ricoeur (2000) zu der hermeneutisch-psychologischen Interpretation hält und sich der Einseitigkeit der grammatischen Interpretation widersetzt, d. h. er zieht den Diskurs (*parole*) vor, nicht das System (*langue*). Der Diskurs wird in der Zeit aktualisiert, während aber das System (hier Sprachsystem) nur virtuell ist. Der Diskurs steht im Verhältnis zum Sprecher, die Zeichen des Diskurses betreffen immer ein Objekt und der Diskurs hat einen Empfänger. In wenigen Worten: Auch Ricoeur (ZE I 80-89) anerkennt das Subjekt und den Sender (Sprecher oder Autor). Dies wird deutlich auch in seiner narrativen Theorie, die den Text in die Dimensionen vor und nach der Komposition erweitert und so die Situation der Handlung an beiden Enden berücksichtigt. In unseren christlich-religiösen Gesprächen spielt der göttliche Agent selbstverständlich die wichtigste Rolle überhaupt. Das Wort Gottes und die Worte und Lehre Jesu sind deshalb wichtig, weil wir die Rede auf die Sprecher zurückführen können. Die fundamentale Bedeutung entspringt aus den Texten aus diesem Grunde.

Auch Ricoeur (ZE I 61, Wenzel 2008:62-65) spricht für die semantische Autonomie des Textes, will aber vor der Illusion eines absoluten Textes warnen, denn die Autorenintention wird durch den Akt der Inskription bzw. des Schreibens in den Text vermittelt. Die ursprüngliche Bedeutung geht nicht verloren, obwohl sie sich in dem hermeneutischen Prozess erweitert oder verändert. Ricoeurs (ZE I 65) Textbegriff verbindet die schriftliche Komposition der Inskription mit der für die Gattung typischen Textur. Ein Text ist die schriftliche Form der Sprache. Literarische Gattungen sind laut Ricoeur (*ibid.*) generative Werkzeuge, technische Regeln, die für die Textproduktion benutzt werden.

Der poetische Diskurs und der religiöse Diskurs beschreiben die Welt neu, sie vermitteln ein Bild einer möglichen Welt. Laut Ricoeur (Wenzel 2008: 39) trägt der poetische Diskurs eine Differenz in die Welt. Der biblische Diskurs entfernt sich von der alltäglichen Wirklichkeit und „verspricht“ eine bessere Wirklichkeit. Der Entwurf öffnet neue Handlungsmöglichkeiten.

Ricoeur (1981:143) ist mit Gadamer (1990: 478-494) mit der universalen Hermeneutik einverstanden. Laut Ricoeur (1981:143) ist alles Verstehen hermeneutischer Natur, d. h. Interpretation und Auslegung. Absolutes Wissen ist nicht möglich, alles wird immer im Lichte von etwas interpretiert, sogar das Kennen des eigenen Ichs ist nicht klarer als andere Arten von Wissen. Wir sind Texte, die zur ständigen Auslegung rufen. Es gibt da keinen Anfangspunkt, wo man mit Sicherheit beginnen könnte, sondern man geht stets in die Mitte des Geschehens hinein und fängt dort mit halbleeren oder halbvollen Händen an. Man befindet sich in der Mitte der Bedeutungen, des Besagten und des Präsupponierten, in anderen Worten: Man befindet sich immer in der Wirkungsgeschichte (siehe auch Gadamer 1990:305-309), auch dann, wenn man denkt, seine Meinungen bewusst geändert zu haben. Auch die Änderung ist durch die Wirkungsgeschichte bedingt.

Es zeigt sich dabei [der semantische Knoten jeder Hermeneutik] deutlich, dass das gemeinsame Element in all diesen hermeneutischen Disziplinen [Gestaltungen von Kunst, Moral, Religion, Freud] – von der Exegese bis zur Psychoanalyse – eine bestimmte Sinnarchitektur, die stets, wenn auch auf verschiedene Weise, etwas zugleich verbirgt und enthüllt. (Ricoeur 1973: 22.)

Die mehrdeutigen Ausdrucksformen nennt Ricoeur (ibid.) "Symbolik" und den Symbolbegriff formuliert er so:

Mit dem Symbolbegriff bezeichne ich jede Sinnstruktur, in der ein unmittelbarer, erster, wörtlicher Sinn überdies einen mittelbaren, zweiten, übertragenen Sinn anzielt, der nur durch den ersten erfasst werden kann. Und dieser Bezirk der **doppelsinnigen** Ausdrücke konstituiert das eigentliche hermeneutische Feld. (1973:22.)

Daraus erfolgt die Interpretation in einem genau definierten Sinn. Ricoeur (1973: 22) gibt dem Begriff *Interpretation* eine ausgedehnte Definition wie auch dem Symbol.

Die Interpretation ist jene rationale Arbeit, die im offenbaren Sinn den verborgenen entschlüsselt; sie entfaltet die Bedeutungsschichten, die in der wörtlichen Bedeutung impliziert sind" (1973: 22).

Dies gilt besonders für die Exegese, wobei Symbol und Interpretation korrelative Begriffe werden. Ricoeur (1973: 23) begrenzt auf diese Weise das semantische Feld doppelt. Die Tiefenbedeutung (eine semantische Bedeutung) kann dadurch begründet werden, dass alle Symbole eine Verwurzelung in den physischen Gestaltungen des Kosmos haben (siehe auch 2002:17-26). Das gibt der Bedeutung einen festen Boden, was für unser kontextuelles Vorhaben eine ausreichende Begründung ist.

Laut Ricoeur (1981: 197-221) hat Gadamer nicht gezeigt, wie sich die Wahrheit zur Methode, das Verstehen zum Erklären und die Zugehörigkeit zum Außensein verhalten. Ricoeur (ibid.) entwickelte eine hermeneutische Spirale oder einen Bogen, der das Anfangsmoment des Verstehens, das Moment des Erklärens und das neue Moment des postkritischen Verstehens miteinbezieht (das Moment der ersten und zweiten Naivität).

Das Anfangsmoment des Verstehens entsteht beim Betrachten des Symbolismus (Ricoeur 2002; 1974:287-288) in der jüdisch-christlichen Tradition, die unsere Kultur begründet hat. Die primäre Sprache des Lebens und der Religion ist die symbolische Sprache; Metapher, narrative Strukturen, Konfession, Verehrung etc. Ricoeurs (1974) phänomenologische Studien über den Willen zeigen, dass das menschliche Leben bei einer philosophischen Analyse nicht von poetischen Ausdruckweisen getrennt begriffen werden kann. Ricoeur (2002) behauptet, dass sich ein sprachlicher Zugang zur Erfahrung des Bösen nur anfänglich durch symbolische Äußerungen (symbolische Befleckung, Sünde, Schuld) ereignet. Dieses Anfangsmoment des Verstehens ist extrem wichtig, um einen ersten divinitorischen Versuch zu leisten, die Bedeutung zu verstehen (1981:211). Ricoeur (2002, 1974, 1973) betont die kritische Betrachtung, die zu dem zweiten hermeneutischen Moment führt. Durch eine Methode geht man dann tiefer in den Text hinein, oder in das *Ich*, um daraus ein besseres, vertieftes Verständnis zuschöpfen und mit ihm wieder herauszukommen (1981: 216-219). Die Dimension der Entfernung ist schon beim Schreiben des Textes mit inbegriffen. Ricoeurs Text ist ein strukturiertes Werk; in den Text eingehen bedeutet, dass der Text dem Autor und dem Leser gegenüber steht. Dies bedeutet

eine Herausforderung für den Leser. Wir können einem Text keine beliebige Bedeutung zuschreiben - gegen die Ansichten, die den gegenwärtigen Horizont zu bedeutungsvoll machen, die Sprache ist keine Privatsprache (Wittgenstein PU § 243, 256, 259, 261, 269, 275), und weiterhin ist die Struktur des Textes nicht etwas, was ohne weiteres verändert werden kann (Ricoeur 1981:131-134). Die Objektivität wird also durch die Semantik (nicht die Textintention) begründet, wobei das Verhältnis zwischen der Bedeutung und dem Sprachgeschehen die Sprache als Diskurs so festhält, dass die Bedeutung der *Parole* (vgl. Dalferths Äußerung, die sich in einem situativen Kontext ereignet) nicht verschwindet, sondern als Bedeutung wiederholt werden kann. Diese Argumente schützen vor der übermäßigen Subjektivität und tragen somit zum wissenschaftlichen Charakter der Hermeneutik bei. Ricoeur (1973, 2000, 2002) ruft zur semiotischen und textsemantischen Analyse aller Textniveaus auf: semiotisches Niveau (Wort und Satz) und narratives Niveau (Textsemantik) des Werkes. Er (ibid.) empfiehlt auch andere Annäherungsweisen, wie die archäologische Psychoanalyse, die in die unbewussten Tiefen zurückgreift. In Anlehnung an diese Art von Hermeneutik können wir unseren Text entsprechend vielseitig einer Analyse unterziehen. Es ist nicht von erstrangiger Wichtigkeit, wie wir den Text nennen; ob er ein Zeichen ist oder ob er Zeichen enthält. Alles, was der Text enthält, muss einer hermeneutischen Analyse unterzogen werden. Es ist nicht von Nutzen, wenn wir komplexe Texte mit nur einer einzigen Methode betrachten dürfen. Der Ausleger muss sich die Freiheit nehmen, den Text zu Bedingungen des Textes auslegen und erklären zu dürfen.

Bedeutungsstrukturen enthalten neben den primären oder direkten Bedeutungen einen Überschuss an Sinn, der aber nur durch die primären (sprachliche Oberfläche oder Bild) Bedeutungen zu begreifen ist. Daraus erfolgt, dass das Auslegen solche gedankliche Arbeit ist, die darauf gezielt ist, die in der direkten Bedeutung versteckte wirkliche Bedeutung zu finden und sie zu deuten, zu erklären und zu zeigen. Diese gilt besonders für die religiösen Textwelten, wo es um eine versteckte Immanenz geht.

Ricoeur (1981:176) ist mit allen Methoden der Bibelforschung einverstanden (u. A. mit der Hermeneutik des Zweifels bzw. der Infragestellung der Wirkungen einer Ideologie sowie unbewusster Motivationen. Skepsis und Konflikte führen zur vertieften Einsicht. Es gibt keine definitiven, aber auch keine beliebigen Interpretationen, nur bessere oder schlechtere. Vor diesem Hintergrund ist der Überschuss an Bedeutung vollkommen willkommen. Ricours (id. 142) „Prinzip der Vielfalt“ bedeutet alles, was ein Text bedeuten kann. Ricoeur (ibid.) fordert Anwendung, die die Textwelt vor dem Text zeigt, nicht hinter dem Text oder in Vergangenheit. Der Text ist wie eine Welt, in der ich leben kann (ibid.).

Diese Ansicht hat Ähnlichkeit mit der wittgensteinschen Grammatik bzw. mit den wittgensteinschen Paradigmen. Die Grammatik eines Phänomens ist alles, was es jeweils Sinn hat darüber zu sagen. In diesem Lichte kann auch Theologie als Grammatik bezeichnet werden (Wittgenstein PU § 373, Työrinoja 1984: 205-210, Lindbeck 1984/1994). Die Grammatik beschreibt die sich eröffnenden Möglichkeiten, deren Zweck es ist, zu erweitern und nicht einzuschränken – in den Grenzen – auch, wenn verschwommen – des jeweiligen Begriffssystems. Die Grammatiken sollten möglichst übersichtlich und umfangreich beschrieben werden, damit die einzelnen Möglichkeiten auch exakt dargestellt werden können. Die Grammatiken der einzelnen Elemente können die Grenzen entweder schärfer machen oder sie können sie erweitern und noch stellenweise unschärfer machen. Phänomenologische Intentionalität enthält die Möglichkeit der Vielfalt gleichzeitiger Wahrnehmungen. Auf den ersten Blick könnte man meinen, dass die Idee des

Sprachspiels der Auslegung eine große „kreative“ Freiheit und einen großen Freiraum erlaubt, aber es verhält sich im Gegenteil ganz anders. Das Sprachspiel als Werkzeug für die Denkarbeit und Zuordnung der Bedeutungsdimensionen zeichnet sich durch eine große Exaktheit von Fall zu Fall aus, und zum Teil, weil es gerade so Verallgemeinerungen vermeidet.

Die Konfiguration eines Textes ist ein kreativer Vorgang, der alle kritischen Möglichkeiten auf dem zweiten Niveau voraussetzt. Das ist das Niveau der Horizontverschmelzung. Es ist notwendig, die Anwendung, imaginäre Anwendung (sich vorstellen) oder Anpassung zu finden. Der hermeneutische Bogen kann nicht vor der Anwendung aufhören, sondern die Auslegung muss das existentielle Niveau erreichen – Selbstausslegung im Lichte der Textwelt. Wir müssen im Text so interpretiert werden, dass die Textwelt, die angeboten wird, eine Welt ist, wo das interpretierende Subjekt leben könnte. Zu subjektiv und privatsprachlich? Kaum, denn Ricoeur (ZE I – III) benutzt diese Aussage im Sinne von Heideggers (SZ 114-126) *In-der-Welt-Sein*, was die einseitige Subjektivität ausschließt. Der Text und die Sprache, der Sprachgebrauch bieten der Realität eine Gestalt an, die weit über die privaten Gefühle und Einstellungen geht, ohne sie jedoch zunichte zu machen.

In Ricoeurs (2002:175-191, 350-352) hermeneutischem Bogen können wir die folgenden Momente unterscheiden:

Das erste Moment des Verstehens ist semiotisch. Wir fangen mit dem Symbol bzw. mit dem Wort an. Die primäre Sprache ist Symbol, Metapher, Erzählung. Das zweite Moment ist das semantische Moment des Erklärens. Das Moment des Verstehens erzeugt das Verständnis als Gedanke auf der Satzebene. Das dritte Moment ist die post-kritische Reflektion, die sich auf der Ebene des ganzen Werks bzw. einer Erzählung abspielt und zurück auf die Symbolebene führt, das Verständnis kritisch prüft und korrigiert und wieder durch das zweite Moment zurückläuft.

Das erste Moment hat Ricoeur (2002: 398-401) die *erste Naivität* genannt. In religiösen Zusammenhängen könnte das z. B. den naiven Kinderglauben bedeuten, wo wir kein Problem mit den biblischen Erzählungen haben, ganz im Gegenteil, wir akzeptieren sie kritiklos und finden sie auch gut so, wie sie uns erzählt werden. Der Erwachsenenglaube fragt nach Argumenten, kehrt zu den Kindheitsbildern mit Fragen zurück, lehnt die Bilder aber nicht ab, betrachtet sie aber nicht mehr naiv, sondern mit der s.g. *zweiten Naivität* kritisch wieder. Das ist das hermeneutische Model Ricoeurs für religiöse und nicht-religiöse Textinterpretation.

Dass ein Text immer mit einem Bedeutungsüberschuss aufgeladen ist und trotzdem keine Überinterpretation erlaubt, hängt mit zwei wittgensteinschen Gedanken zusammen: Es gibt keine Privatsprache und die sprachlichen Strukturen bleiben unverändert und können deshalb sprachliche Bedeutungen vermitteln.

Eine Handlung kann als Text angesehen werden. Handlungen und Geschichten können auch als Strukturen angesehen werden, die interpretiert werden müssen. Und sie erlauben es, interpretiert und angewandt zu werden. Der hermeneutische Prozess läuft nicht nur in eine Richtung, sondern wie eine Spirale, wo die postkritische, neue Einstellung weiterhin reflektiert werden soll. Es geht um einen andauernden Prozess bzw. um eine kontinuierliche

Prüfung, die immer neu angepasst werden muss, da es sich nicht um eine festgelegte, statische Dimension handelt.

Bei der Religion wäre das Feld der Reflexion die eigene Realität, wobei z. B. die biblischen Personen Gestalt bei den Familienmitgliedern, Nachbarn, Kollegen, Mitmenschen und völlig Fremden einnehmen. Der Text ist ein Mittel zur Selbstausslegung und nicht selten auch zur retrospektiven Beobachtung. Es geht um die Erweiterung des Geschriebenen im Geist und im Leben des Lesers.

Bei Ricoeur (2002:11) hat der Mythos eine Symbolfunktion, die ein Vermögen bedeutet, eine Bindung an das Heilige zu entdecken. Der Mythos ist ein überlieferter Bericht. Ricoeur (id. 13) will den entmythologisierten Mythos zur Würde des Symbols erheben, d. h. zur Dimension des modernen Denkens. Was wird entschleiert? Das Böse, der Makel und die Sünde, die kritische Erfahrung des Heiligen. Der Sündenfall ist fest mit dem sprachlichen Sündenbekenntnis verbunden. Die Bekenntnissprache liegt vor dem Mythos und der Gnosis weiter zurück. „Die Bekenntnissprache ist der Gegenzug zu den drei Merkmalen der Erfahrung, der sie ans Licht verhilft: Blindheit, Zweideutigkeit und Ärger“ (ibid.) Der Bußfertige gesteht eine blinde Erfahrung ein, Emotion, Angst, die aber nach einer Objektivierung in diskursiver Rede verlangt. „Die Sprache ist das Licht der Emotion; durch das Bekenntnis wird das Schuldbewusstsein in das Licht des Wortes gehoben“ (ibid.) Der Mythos erzählt, wie es mit der Sünde angefangen hat. Die Erfahrung der Sünde verlangt nach Umsetzung der Sünde in eine Sprache, und zwar in den Fragestil. Der Ruf nach Gott, „wie lange noch?“ – ist an einen bestimmten Gott gerichtet. Aber der Sündenfall steht nicht am Anfang des Zyklus, sondern am Ende, bei uns, bei einem Menschen. Wie wir schon festgestellt haben, hat das Symbol die primäre Rolle/Funktion bei Ricoeur (1974:287-288), und die narrative Sprache als Bedeutungsträger spielt ebenso die erstrangige Rolle für das Verständnis der religiösen Bedeutungen, vor Theologie und Philosophie, die sich nach dem Narrativen formen und neu gestalten. Ricoeurs (1978) Werk *The Rule of Metapher* – eine gründliche Untersuchung der Metapher – findet eine Fortsetzung in der Trilogie *Zeit und Erzählung*. Ricoeur (ZE I:7)) sagt, dass die beiden Werke das Gleiche sind, nur in dem späteren gehe es um das Narrative. Die Metapher liefert Indizien über den Sinn der Erzählung, und die „metaphorische Referenz“ ist der Ganzheit der Erzählung zu entnehmen. Die Bedeutung der Ganzheit wird aus der Architektur der Themen und Zwecke konstruiert, nicht nach syntagmatischer Ordnung. Ricoeur (1981:175) betont ebenfalls die Dimension der Anwendung, der Leser ist nicht vor dem Text, sondern die Interpretation geschieht in der Lebenswelt, die der Text öffnet. Der wirkliche Sinn befindet sich im Leben, nicht nur durch Beobachten, was in der geschlossenen Textwelt geschieht. Ricoeur (ZE I 109) verbindet die menschliche Erfahrung mit der erzählten Zeit und der Fähigkeit, den Konfigurationsvorgang sowie den Plot und dadurch den Sinn der Erzählung zu verstehen. Die mimetische Beziehung zwischen der Verbalzeit und erlebter Zeit liegt in der narrativen Struktur. Unsere Welt ist narrativ konstruiert.

Hier sind wir von der Hermeneutik des Ich-bin auf die Hermeneutik als Textauslegung gekommen. Hier wird der Akt des Redens auf das Gebiet der Hermeneutik gebracht. Ein Akt impliziert einen Redner, einen Hörer sowie eine Situation, die wiederum eine Handlung in einer realen Welt impliziert.

4.1.6. Beitrag zur translatorischen Hermeneutik

Die endgültige Rezeption eines Textes kann sehr unterschiedlich ausfallen. Die translatorische Rezeption ist jedoch nicht mit der endgültigen Rezeption vergleichbar, sondern sie gehört eindeutig in den Bereich der vermittelnden und dienenden Rezeption. Die vermittelnde Rezeption ist mit doppelter Kritik und Wachsamkeit verbunden und sie bringt ein unvermeidliches Paradox mit sich. Die folgenden diesbezüglichen Polaritäten stellen das Paradox dar: Wissen, was es heißt zu sein vs. wie zu sein; das Wissen und eine philosophische Orientierung vs. Leben und eine existentielle Erfahrung und religiösen Glauben; Bedarf an Definitionen und Beschreibungen vs. kein Bedarf an Definieren und Beschreiben (den Inhalt des Zeichens zu besitzen heißt, dass das Zeichen nicht mehr notwendig ist – wie die theologische Sprachlehre (Ebeling 1971) – Sprache gelernt, Lehre nicht mehr notwendig usw.; Einsicht vs. Bekenntnis (Konfession). Diese Gegensätze sind grundlegend und sie vertreten zwei unterschiedliche Ebenen oder Tiefen der Betrachtung. Welche Art von Verständnis die translatorische Arbeit in dem religiösen Kontext voraussetzt, bleibt unsere zentrale Frage, die in der vorliegenden Arbeit hoffentlich ausreichend beantwortet wird.

Der Translator ist mit drei Aspekten der Textrezeption verbunden. Er muss sich mit den Regeln und Voraussetzungen des Ausgangstextes (Lehre, Gemeinschaft, individueller Autor etc. in dem jeweiligen Bezugssystem) kritisch auseinandersetzen. Er muss in der Lage sein, den Text als Teil des religiös-ideologischen Systems identifizieren zu können und ihn damit zu reflektieren. Und er wird unvermeidlich auch mit der persönlich-kritischen, subjektiven Rezeption des *Daseins* und des *In-der-Welt-Seins* konfrontiert sein. Dazu kann auch die eigene religiöse Überzeugung bzw. religiöser Glaube kommen, der die Textarbeit stark beeinflussen kann, aber im Prinzip nicht sollte. Die Textrezeption ist selbstverständlich auch von den allgemeinen professionellen Kompetenzen sowie Kultur- und Sprachkenntnissen abhängig.

Stolze (2003: 35) beschreibt die Sonderrolle des Translators auf diese Weise:

Das Kommunikationsgeschehen beim Translator als Metarezipienten des Textes unterscheidet sich wesentlich von dem eines normalen Lesers in der originalen Rezeptionssituation. Der Translator gehört normalerweise nicht zum ursprünglichen Adressatenkreis der Textvorlage, aber er ist auch ein Textempfänger. Er macht sich die verstandene Mitteilung zu eigen, nicht um etwa darauf zu reagieren wie ein Adressat/Rezipient, sondern um sie weiterzugeben, im Dienste des Kommunikationzwecks. Er beachtet die ursprüngliche Textintention und orientiert sich zugleich an den Verstehensvoraussetzungen der zielkulturellen Adressaten, die häufig auch nicht zu seiner eigenen sozialen Gruppe gehören.

Zu unserem systemischen Kontext gehört, in Anlehnung an Wittgenstein (PU § 143), dass das hermeneutische Problem eine systeminterne und keine systemexterne Angelegenheit ist, und das hermeneutische Problem ein pragmatisches Problem des gelernten Sprachgebrauchs ist. Der Sprachgebrauch ist mit religiösen Erzählungen (in erster Linie mit den biblischen Urerzählungen, aber auch mit anderen Erzählungen, die aus den biblischen Quellen schöpfen) verbunden, die der Religion die Identität verleihen und uns helfen, das Ähnliche zu sehen. Wir brauchen beides: die systemintern explizit beschriebenen Begriffe, die regulativ erklärt und dem entsprechend verstanden werden, sowie narrative Erzählungen, die Begriffe, Ereignisse, Bedeutungen, Lehre usw. implizit, d.h. narrativ,

beschreiben und die narrativ und mit der menschlichen, kreativen Vorstellungskraft verstanden werden. Ricoeur (ZE I 9) betont die schöpferische Einbildungskraft, die sowohl bei der Metapher als auch bei der Erzählung in Funktion ist. Das regulative Wissen reicht allein nicht aus. Die translatorische Aufgabe ist ein zweigleisiges Verfahren. In diesem Verfahren kann die dogmatische Ebene (die Lehre) mit der mythischen Ebene (nach meiner Interpretation das Subjektive und das Erfahrene, das durch die Erzählungen entsteht) verbunden werden. Auf jeden Fall gehören zur Kontextualität immer Dialoge zwischen den verschiedenen Instanzen der Kommunikation.

Die philosophische Hermeneutik vertritt das Allgemeine und Universale und selbstverständlich das Existentielle, was in jedem Fall gilt, aber die Interpretation durch ein Bezugssystem oder mit Hilfe einer gewählten Methode oder Theorie vertritt das Besondere. Die translatorische Hermeneutik wird aus den Gedanken Gadamers (WM) und Heideggers (SZ) sowie insbesondere Ricoeurs (ZE) geschöpft, aber wir können schon an dieser Stelle feststellen, dass auch diese nicht ausreichend und ausschlaggebend für die Formulierung der translatorischen Hermeneutik im religiösen Kontext sind. Ein religiös bedingter Text und der Bezugskontext erlauben, ermöglichen und ermutigen zur Anwendung verschiedener Methoden und Lesarten der biblischen Texte. Da ja nicht der biblische Text der unmittelbare translatorische Gegenstand ist, obwohl es letztendlich ja um diesen Gegenstand geht, wird der Originaltext automatisch methodisch so gelesen, wie es in dem metakommunikativen Text bestimmt wird. Es geht um eine doppelte Methodologie: Zum einen ist das Ziel der Bibeltext, zum anderen ist der Metatext das translatorische Ziel. Um den Metatext zu untersuchen, können wieder verschiedene Techniken verwendet werden: interaktiv, dialogisch, dialektisch und mit einem starken Interesse, neue Nuancen zu finden. Unsere Welt ist ein hermeneutischer Spielraum, in dem wir das Geschehen interpretieren. Auch Stolze (2003: 168) betont die Wichtigkeit des fachhermeneutischen Hintergrunds einer wissenschaftlichen Denkschule für die Interpretation.

Mit dem Begriff *Verstehen* ist schon das intentionsgerechte Verstehen und dem entsprechend eine Auslegung mit inbegriffen, aber da gibt es Raum für unterschiedliche Sehensweisen und Ansichten, die artikuliert und verifiziert werden können. Wie die Verifikation geschieht, ist eine Vereinbarung innerhalb einer Gemeinschaft oder durch Erfahrung. Verstehen ist kein einseitiges oder eingleisiges Ereignis, sondern dazu gehören immer mehrere Faktoren oder Mitglieder, die durch Kommunikation oder in Dialog bzw. Gespräch miteinander in Wechselwirkung stehen. Die Bedeutung wird in gegenseitiger Interaktion aufgebaut oder in die Präsenz geholt.

Zur Hermeneutik gehört immer die Frage der Freiheit der Interpretation. Der Begriff Intention ist eine viel diskutierte Größe, die nicht nur auf eine Weise gesehen werden kann. Suchen wir nach Textintention oder Autorenintention, Bedeutung, Sinn oder Wirkung oder semantische Autonomie des Textes? Gibt es etwas wie die Mitteilung oder die Offenbarung? All dies sind zentrale Aspekte der Hermeneutik. Es liegt auf der Hand, dass der Rezipient für jede Art von Kommunikation die wichtigste Rolle spielt.

Die moderne Hermeneutik ist eine Kombination der phänomenologischen und ontologischen Hermeneutik. Ricoeur (1973:14) formuliert diese Kombination so, dass das hermeneutische Problem mit der phänomenologischen Methode vergeschmolzen ist. Zentral bleibt dabei aber immer, wie das Seiende sich selbst und seine Existenz versteht. Ricoeur (ibid.) unterscheidet zwei verschiedene Weisen, Hermeneutik in der

Phänomenologie zu begründen: „den kurzen Weg“, nach Heidegger (SZ) die Ontologie des Verstehens (ohne Methode) sowie die Erkenntnis des ontologischen Verstehens durch den langen Weg, die sich auf Semantik, Reflexion und Existenz begründet.

Da die Aufgabe der Hermeneutik damit verbunden ist, Wahrheit in Hinblick auf etwas, in unserem Fall auf den translatorischen Text, in einem relevanten Kontext zu finden, ist die Aufgabe selbstverständlich auch mit religiös-dogmatischen, ethischen, demokratischen, emanzipatorischen, sozialgeschichtlichen, gesellschaftskritischen, ideologischen und kulturellen Aspekten der Welt verbunden. Diese Dimensionen sind aber in den Texten enthalten. Die Frage nach der Wahrheit ist nicht in erster Linie mit der Wahrheit in der Welt verbunden, sondern es geht darum, was der Text zu sagen oder zu verbergen versucht. Ein Text ist aber kein in sich geschlossenes Schriftstück-Objekt, sondern er ist mit verschiedenen Welten verbunden. Die ethischen Fragen sind aber mit dem Ausleger verbunden. Die Aufgabe des Auslegers ist, Machtkonstruktionen und manipulierende Aspekte sowie Lügen in Hinblick auf die Welt, die der Text beschreibt, zu entdecken. Die Objektivität des Auslegers kann dabei nicht überbetont werden. Gerade aus diesen Gründen muss die Auslegung auch der historischen, hier religiösen, Erzählungen in die Gegenwart gebracht werden, damit sie in der Zeit angewandt werden können und die Wahrheit in Reichweite der Lesenden in der heutigen Welt kommt. Das Ergebnis kann ethische Konsequenzen haben, wobei der translatorische Auftrag abgelehnt werden kann.

Die Art und Weise, wie man über die Senderintention als eine Art psychologische Versetzung in die Rolle des Autors in der romantischen Hermeneutik dachte, ist heute nicht mehr aktuell. Die Sache des Textes ist eher eine öffentliche, jedoch nicht unbegrenzte Angelegenheit und kann als solche explizite Intentionen des Autors verfehlen. Es kann dem Autor misslingen, seine Intentionen ausreichend im Text zum Ausdruck zu bringen. Komplizierte Inhalte und Texte, wie z. B. die Evangelien, stellen ein diesbezügliches Problem dar. Wir können aber den Autor und die Autorenintention nicht einfach ignorieren. Der Autor und seine Person kann sogar eine sehr große Rolle für die Rezeption und die Glaubwürdigkeit der Botschaft spielen, was wir in unseren exemplarischen Texten etwas näher erläutern werden. Es ist nicht unwichtig, wer einen Text geschrieben hat. Ein anonymes Text hat weniger Autorität als ein Text eines bekannten, prominenten, verehrten oder verhassten Verfassers.

Die wittgensteinsche Spätphilosophie hat eine wichtige Bedeutung für die analytische, pragmatische Sprachauffassung und für den auf Kontext bezogenen und damit verbundenen Bedeutungsbegriff gehabt. Der Schwerpunkt liegt auf dem kontextuellen Sprachgebrauch und solchen Bedeutungen, die im Kontext entstehen und ausreichend beschrieben werden müssen, um richtig verstanden zu werden. Die wittgensteinschen Gedankenkonstruktionen liefern der Religion einen hermeneutischen Rahmen, den wir hier in Kapitel 5 bei der Systembeschreibung näher betrachten.

4.2. Fragestellungen der theologische Hermeneutik

Wir haben Hermeneutik im Allgemeinen, im Zusammenhang mit der Translation sowie im Lichte der philosophischen Fragestellungen diskutiert. Die philosophische Hermeneutik gehört in unseren Untersuchungen unmittelbar in den Bereich der Lesart (die WIE-Frage), wogegen die theologische Hermeneutik, die sich mit den methodischen sowie den

inhaltlichen Fragen der Bibeldeutung beschäftigt, in den Bereich des Gegenstands aus unserem translatorischen Blickwinkel gehört.

Hier betrachten wir das Feld aus dem Blickwinkel der theologischen Hermeneutik und wollen eine diesbezügliche Übersicht über die Thematik schaffen. Dies machen wir hauptsächlich in Anlehnung an die Untersuchungen von Ruokanen und seinem Buch *hermeneutica moderna* (1987), das eine historische Übersicht zum Thema bietet. Ruokanen (1987) hat die wichtigsten hermeneutischen Modelle systematisch und in Hinblick auf die philosophischen Verknüpfungen kontrastiv analysiert. Aus diesen Analysen versuchen wir, uns über die Entwicklungen in wesentlichen Zügen ein Bild zu machen.

4.2.1. Schwerpunkte der modernen theologischen Hermeneutik

Um zu verstehen, was unter der theologischen Hermeneutik heute verstanden wird, ist es notwendig, die Entwicklungsgeschichte zu kennen. Um die Entwicklungsgeschichte wiederum besser zu verstehen, ist es notwendig, bei der Lektüre die Schwerpunkte der modernen Hermeneutik im Kopf zu behalten. Wir haben es hier mit einer Vielfalt von Gegensätzen und Synthesen zu tun, die sich mit den Fragen nach Weltbild, Ganzheit der Wirklichkeit und Geschichte, dem biblischen Wort und dogmatischen Lehrsätzen sowie dem Wesen der Sprache beschäftigen. Nach Körtner (2006:14-15) geht es dabei um die Frage nach dem Ursprung der Religion sowie nach der Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis und dem Verständnis der Offenbarung Gottes. Die Inhalte der Offenbarung sind zwar der Bibel zu entnehmen, aber der Begriff ist dynamisch. Körtner (id. 24-25) benutzt den Begriff Offenbarungsgeschehen, um uns auf den hermeneutischen Zirkel zwischen der Schrift und der Situation aufmerksam zu machen.

Mit Körtner (2006:35-36) wollen wir noch einen begrifflichen Unterschied zwischen der Interpretation und der Auslegung machen sowie die Aufgabe der Theologie kurz andeuten. Die primäre Aufgabe der Theologie besteht nach Körtner (id. 35) darin, die Botschaft des Glaubens immer neu zu identifizieren und zu reformulieren. Theologie ist sowohl Auslegung als auch Interpretation der Botschaft des Glaubens, eine auf Interpretation basierende Auslegung. Die Botschaft ist keine Lehre, sondern vom Charakter her eine Anrede, ein Zuspruch und Anspruch. Im Allgemeinen wäre die Interpretation eine historische Aufgabe und die Auslegung eine systematische Aufgabe der Theologie. Die Interpretation hat mit einzelnen Texten oder Zeugnissen zu tun, während die Auslegung sich damit beschäftigt, was die Botschaft ist und wie sie zu verstehen ist. Danach wäre die Auslegung schon ein Akt des Glaubens. In Hinblick auf die Botschaft des Glaubens wären die Auslegungen mit einer WAS-Frage und die Interpretationen mit einer WIE-Frage verbunden.

In Anlehnung an Ruokanens (1987) Untersuchungen leiten wir das Thema mit der Definition des Aufgabenfelds der theologischen Hermeneutik weiter ein.

Ruokanen (1987:12) bemerkt, dass die Betrachtung der theologischen Hermeneutik nach der Aufklärung nicht möglich sei, ohne die fundamentaltheologischen Voraussetzungen in Betracht zu ziehen, die zur Änderung der ganzen Strukturen der Theologie beigetragen haben. Für das Verständnis der theologischen Texte ist es von Wichtigkeit, die Wirkungsgeschichte und Hintergründe der verschiedenen Auslegungsweisen der biblischen

Geschichte und Botschaft(en) zu kennen. Die Problematik sowie die Möglichkeiten der translatorischen Hermeneutik können ebenfalls nicht getrennt von diesen Entwicklungen gehandhabt werden. Es ist auch wichtig zu beachten, dass die theologische Hermeneutik aus der Philosophie geschöpft hat.

Die theologische Hermeneutik beschäftigt sich nach Ruokanen (1987:12) jedoch nicht mit allen Fragen zwischen der Theologie und der Wissenschaft, sondern setzt die Schwerpunkte auf die Untersuchung der zentralen Dokumente und Methoden der Auslegung. Sie fragt nach den Voraussetzungen dieser Methoden in Hinblick auf die Methoden der humanistischen Wissenschaften sowie nach den Voraussetzungen und Möglichkeiten des theologischen und angewandten Verständnisses der Textauslegung.

In Bezug auf die Fragestellung der theologischen Hermeneutik setzt Ruokanen (1987:14) drei Schwerpunkte und stellt folgende Fragen:

- Auf welche Weise und mit welchen Voraussetzungen kann die Bibel sowohl historisch als auch existenziell in der jeweiligen Gegenwart verstanden werden?
- Welchen theologischen Stellenwert bzw. welche Gewichtung, Bedeutung und welchen Sinn haben die Texte für einen Menschen? Hier geht es um den Begriff der *Mitteilung*.
- Welches sind die philosophischen Verknüpfungen und Voraussetzungen der jeweiligen hermeneutischen Theologie? Diese Frage ist zweidimensional: Wie werden die Theorien der Bibeldeutung und -forschung mit der wissenschaftlichen Theorie verbunden und welche philosophischen Verbindlichkeiten zeigt die besondere theologische, verstehende Auslegung auf?

Ruokanen (1987:10) fasst also den Aufgabenbereich der theologischen Hermeneutik in den Fragestellungen und Problemen der historisch-kritischen Bibelforschung, dem theologisch relevanten Verständnis der Bibel sowie der Anwendung der biblischen Botschaft in der menschlichen Wirklichkeit zusammen.

Laut Ruokanen (1987: 5, 12) ist das Verhältnis zwischen der historischen Bibelforschung, die Rationalität und *wissenschaftliche Methoden* betont, und dem *theologischen Verstehen* der biblischen Botschaft eines der größten Probleme der protestantischen Theologie. Für die katholische Diskussion war Hermeneutik ja eine lange Zeit ein Fremdwort. Aus diesem Grund ist die Betrachtung hier unvermeidlich betont protestantisch. Für die translatorischen Ziele, die wir uns gesetzt haben, soll dies jedoch keine allzu große Bedeutung haben, da wir keine inhaltsbezogenen Behauptungen machen.

Die protestantische Orthodoxie hat versucht, das Erbe der reinen Lehre nach dem Prinzip *sola scriptura* zu wahren. Die s.g. Wortinspiration, die die Bibeldeutung *dogmatisch* ergründet hatte, war wegen der kritischen Lehren der Aufklärung in die Krise geraten, was wiederum Folgen auf zentrale Paradigmen der Religion wie die Christologie, Soteriologie (theologische Lehre vom Erlösungswerk Christi), Sakramente und die Lehre der christlichen Kirche hatte (Ruokanen 1987: 12-13, siehe hier auch Absatz 5.2.4., die kulturell-sprachliche Theorie und hermeneutische Differenzen). Lindbeck (1994:34-35) teilt die christliche Theologie grob in drei Hauptrichtungen: die propositionalistische Ansicht,

wobei Sätze direkte Wahrheitsbehauptungen aufstellen, die expressionistische Orientierung und das kulturell-sprachliche Konzept, das er selber vertritt und das in dieser Arbeit mit Wittgensteins Spätphilosophie als Basis fungiert.

Die christliche Religion ist auch eine Textreligion, obwohl Texte als Übergang zur Wirklichkeit und laut Körtner (2006:70-72) vom Wissen zum Glauben werden sollen. Das heilige Buch der Christen enthält die für die Ganzheit wichtigen Dokumente, die als Grundlage für Interpretationen und Praxis dient. Die jüdisch-christliche Religion hat ihre biblische Geschichte, den Kanon der auserwählten Schriften, die durch alle Zeiten in einer Vielzahl und Vielfalt von verschiedenen Interpretationen, Konzeptualisierungen, Traditionen und Theologien vermittelt worden sind. Die Wirkungsgeschichte ist lang, man hat sich durch alle Zeiten mit der methodischen Interpretation der biblischen Texte beschäftigt. Wichtig ist, wie man Bibeltexte in der Gegenwart durch die Vergangenheit und für die Zukunft verstehen kann. Körtner (ibid.) sieht die Bibel als Übergang, wobei das ursprünglich Mündliche wieder zum Mündlichen und darüber hinaus zum Geschehen in der Wirklichkeit werden soll.

4.2.2. Über die Entwicklungsgeschichte der Bibeldeutung

Die Hermeneutik geht zurück auf jüdische Regeln der Interpretation des Alten Testaments mit Schwerpunkt auf der wörtlichen Bedeutung. In der jüdischen Diaspora trifft sie die griechische Allegorie und bei Paulus den Versuch, das Alte Testament mit dem Neuen Testament zu verbinden. In Latein erschien der Begriff Hermeneutik erst im 17. Jahrhundert im Zusammenhang mit Jurisprudenz. In dem NT kommt der Begriff Hermeneutik 12 Mal in drei verschiedenen Bedeutungen vor (Ruokanen 1987:9-10). In vier Fällen wird er in dem Sinn von Übersetzen aus einer Sprache in eine andere benutzt. In Lukas 24, 27, auf dem Weg nach Emmaus *legte* Jesus das Alte Testament seinen Jüngern *aus*. Und bei Paulus kommt das Wort sieben Mal in dem ersten Brief an die Korinther vor. Dabei geht es um die Gaben des Geistes und das *Auslegen* von Zungenreden oder prophetischem Reden (1 Kor 12, 10, 30; 14, 5, 13, 26-28). Bis in das Zeitalter der Aufklärung wurde der Begriff in dem Sinne von Auslegung der Heiligen Schriften benutzt.

Die frühe christliche Kunst des Interpretierens war in zwei Schulen geteilt. Origenes (185-254) in der Alexandrinischen Schule (z.B. Stiver 1997: 32-33, Kusch 1986: 19-20) vertrat eine dreifache Auslegung: Die Bibel sollte wörtlich, moralisch und allegorisch-mystisch ausgelegt werden. Die Antiochenische Schule verwarf die allegorische Bibelauslegung. Wie Stiver (1997:87) es formuliert, lief schon zwischen diesen Schulen eine hermeneutische Debatte. Der Kirchenvater Augustinus (353-430) mit seinem Werk *De doctrina christiana* entwickelte ein zweidimensionales Zeichensystem für die Exegese, das aus vokalen Zeichen (*voces*) und der Welt als Schöpfung (*res*) bestand. Um die Welt als Schöpfung lesen zu können, werden Kenntnisse über die offene Weltordnung vorausgesetzt. Augustinus sprach schon früh für die Wechselwirkung der Ganzheit und der Einzelheit für die Interpretation, verstand die biblische Zeit als nicht lineare Zeit und hob die Aporie der Zeit in seinen Schriften hervor.

Im Mittelalter galten die Tradition und die Autorität der katholischen Kirche sowie die vierfache Exegese. Thomas von Aquin (1225-1274) war ein Fürsprecher der analogen Sprachauffassung (Stiver 1997:15-29, Kusch 1986:14) und der vierfachen Exegese:

wörtliche Bedeutung (*sensus litteralis, historicus*), mystische Bedeutung (*sensus spiritualis, mysticus*), die wieder in zwei Bedeutungsebenen geteilt wurde, nämlich in die moralische (*sensus moralis, tropicus*) Ebene sowie in eine solche Ebene, die die Freude der Ewigkeit zu eröffnen vermag (*sensus anagogicus*).

Die Reformation mit Luther (1483-1546) lehnte die vierfache Exegese ab und vertrat die Auffassung, dass die Bibel sich selbst interpretiert, was einen hermeneutischen Durchbruch bedeutete (Stiver 1992:34-35). Neben Luther zählen sich auch Zwingli (1484-1531), Calvin (1509-1564) (*ibid.*) und Melancthon (1497-1560) sowie Flacius (1520-1575) zu den bemerkenswerten protestantischen Hermeneutikern. Mit der älteren protestantischen Hermeneutik werden z. B. die folgenden Namen verbunden: Baumgarten (1706-1757, pietistische und grammatische Richtung, (Ruokanen 1987:34), Chladenius (1710-1759, „Sehe-punkt“, Begriff der Perspektive), Semler (1725-1791, historische Exegese, (Ruokanen 1987:11-12, 27-34), Meier (1718-1777, allgemeine Semiotik), Ast (1778-1841) und Wolf (1759-1824) (Ruokanen 1987:193). Luther hatte nicht nur in der Kirchengeschichte und der christlichen Theologie, sondern auch in der Disziplin Translation und Sprache eine Wende gebracht. Luthers Sprachauffassung wird hier noch separat diskutiert.

Die humanistische Orientierung hat die literarische, wortwörtliche sprachliche Bedeutung betont, die figurative Deutung war erlaubt nur, wenn die literarische Bedeutung vollkommen sinnlos ausfiel. Stiver (1992: 35) macht uns darauf aufmerksam, dass sich die wörtlichen Bedeutungen auf die historische Wirklichkeit beziehen. Die Protestanten lehnten die hermeneutische Dominanz der katholischen Kirche ab und auch die übernatürliche Autorität des biblischen Buchstabens, die noch die protestantische Orthodoxie betont hatte.

Ruokanen (1987: 17-18) berichtet, dass der Pietismus im 18. und 19. Jahrhundert mit Francke (1663-1727), einer der leitenden Figuren, die protestantische Scholastik kritisierte, das Verständnis der Heiligen Schriften auf der emotionalen Ebene verlangte und die persönliche Glaubensdimension sowie den lebendigen Glauben betonte. Der Pietismus hatte eine sehr wichtige Rolle für die Entwicklung der Bibelforschung in eine rationale, wissenschaftliche Richtung. Das wissenschaftliche Weltbild machte Platz auch für eine kritische Betrachtung der Bibel. Neben den empirischen Wissenschaften entwickelte sich auch die Philosophie in eine rationale und empirische Richtung. Die humanistischen Disziplinen betonten die Vernunft. Die zeitliche Historie des Menschen und der natürlichen Welt wurde zur Norm. Bei der Theologie galten die gleichen Methoden wie bei Auslegung der profanen Texte. Vernunft galt also auch bei der Bibelauslegung. Die göttliche Mitteilung sollte als eine historische und mit Vernunft annehmbare Sache erklärt werden. Dies erzeugte ein neues theologisches Paradigma – eine neue natürliche Religion, die sich in der Historie und der Vernunft verankert. Die Philosophie der Religion übernahm den Platz der Theologie. Anstatt über den religiösen Glauben zu reden, redete man über die Religion, die ein objektiver Begriff ist. Der neue Mensch glaubte an Bildung und Wissen. Die richtig verstandene, vernünftige christliche Religion wurde als Grundlage für die Entwicklung der Kultur verstanden.

Descartes (1596-1650), Vater des Rationalismus, war der erste große metaphysische Systematiker der Neuzeit, der u. a. die Voraussetzungen für die Erkenntnistheorie schuf. Mit der Idee der rationalen Praxis bewirkte er eine Neuorientierung der Philosophie und Wissenschaft im Allgemeinen. Er machte eine Unterscheidung zwischen Wissen und

Glauben. Wissenschaftliches Wissen sollte zur Bewältigung von Problemen und Erleichterung des Lebens angewandt werden (Röd 2003: 156-192). Spinoza (1634-1677) betonte die Vernunft als Mittel der Erkenntnis Gottes (id. 228), Locke (1632-1704) das moralische Bewusstsein als Zeichen Gottes in den Menschen. Spinozas und Lockes Gedanken produzierten ein hermeneutisches Paradigma. Danach konnten die Bibel und die christliche Religion durch eine der Vernunft offensichtliche Konzeption der Moralreligion verstanden werden (Ruokanen 1987:24). Hume (1711-1776) verachtete die christliche Religion, lenkte die Diskussion in Richtung Skepsis und lehnte die Notwendigkeit der Religion in Hinblick auf Moral vollkommen ab (ibid).

Die Aufklärung erzeugte neue Theologien, die die kirchliche Dogmatik stark kritisierten. Die Bibeldeutung sollte auf historischer, nicht auf dogmatischer Basis verfahren. Die Bibelforschung als wissenschaftliche Forschung sollte in zwei Phasen verfahren: Die wissenschaftliche Textforschung galt als die Basis für die darauf folgende religiöse Auslegung (Ruokanen 1987: 26). In diesem Zusammenhang hebt Ruokanen (ibid.) Semler (1725-1791) hervor, der die geistige Welt Gottes und die natürliche Welt trennte. Religion im Sinne der Aufklärung war ein Ausdruck des Selbstbewusstseins (Saarinen, 2001:11-25). Hier ist eine Bewegung vom Objekt in Richtung Subjekt zu sehen.

Lessing (1729-1781) und Herder (1744-1803), beide jedoch Schriftsteller, nicht Theologen, gaben Impulse für neue Gedanken. Sie betonten die sittlich-rationalen Elemente der Religion, die die Qualität des Lebens verbessern würden. Die Aufmerksamkeit wurde auf die Lehre Jesu und so auf seine Person gerichtet. Die Entwicklung der Philosophie jedoch war ausschlaggebend für die neue theologische Hermeneutik. Kant (1724-1804) und Hegel (1770-1831) haben einen entscheidenden Einfluss auf die Entwicklung des geistigen Lebens in Europa gehabt. Neben der Morallehre waren in dem kantischen Denken Rationalismus und Empirismus zentral. Hegel mit der Idee des absoluten Weltgeists galt als der wichtigste Vertreter des deutschen Idealismus (Ruokanen 1987: 41, Becker 2003:109).

In der Kritik der reinen Vernunft akzeptiert Kant (1781: A671) aber die metaphysische Dimension Gottes und stellt den Glauben vor das Wissen. Die Vernunft erzeugt die Idee Gottes, die die Bedeutung und den Inhalt durch Analyse der menschlichen Moral erhält. Die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele sind aber nicht beweisbar. Kant macht einen Unterschied zwischen der biblischen Theologie (mit der authentischen und dogmatischen Ebene) und der philosophischen Religionslehre.

Laut Ruokanen (1987:50) hat Henke (1752-1809) im Jahr 1793 das erste Mal das Wort *historisch-kritisch* benutzt und damit die Idee der universalen vernünftigen Religion gemeint. Die vernünftige Religion war frei von dem kirchlichen Dogma. Hier hat die Bibel ihre Position verloren. Tieftrunk (1759-1837) übte Kritik an der dogmatischen Christologie und betonte das Kreuz als Symbol der Gottesbeziehung zum Menschen. Jesus wurde als Archetyp der Menschheit verstanden (Ruokanen 1987: 50). Paulus (1761-1851), Kritiker der theologischen Hermeneutik der Romantik (Schleiermacher), eröffnet einen neuen Blickwinkel auf das Verständnis der Urgemeinde durch die historische Betrachtung des Lebens von Jesus. Diese Grundidee hat Strauß (1808-1874) weiterentwickelt, was zu einem neuen hermeneutischen Denken führte. Es ging nicht mehr um die Orthodoxie und die mystische Inspirationslehre des Pietismus, sondern um eine Neueinschätzung des christologischen Dogmas. Das Interesse, die Probleme der Bibelforschung und -auslegung kritisch zu betrachten, hat festen Fuß gefasst. Baur (1792-1860) Untersuchungen

„Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, ihr Verhältnis zueinander, ihren Charakter und Ursprung“ (1847) haben sich in der wissenschaftlichen Bibelforschung als nachhaltig erwiesen. Baur hat im NT zwei Haupttendenzen beobachtet, das palästinensisch-jüdische Christentum von Petrus und das heidnische Christentum von Paulus, die als Endergebnis eine Synthese des frühen Katholizismus bildeten. Baur hat in diesem Zusammenhang den besonderen Charakter des Johannes-Evangeliums betont: Es geht in dem Evangelium nicht um die Geschichte oder die historische Person Jesu, sondern um eine Predigt sowie eine gewisse Idee von Jesus in Form einer historischen Geschichte. Unter anderem hat Baur auch das synoptische Problem, d. h. die Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen den drei anderen Evangelien, untersucht. Baur verwarf die dogmatische Auslegung als Verzerrung der echten christlichen Religion. Er betonte die Religion, die durch die Tradition den historischen Jesus erreicht (Ruokanen 1987: 51-52).

Von Baur gehen wir mit Ruokanen (1987:53) zu Strauß (1808-1874) über. Sein Werk „Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet“ wurde im Jahr 1835 veröffentlicht. Das Jahr wird laut Ruokanen (ibid.) das Jahr der Revolution der modernen Theologie genannt. Strauß bearbeitete eine systematische Kritik der mythischen Begriffe und des Übernatürlichen, führte eine umfassende Exegese des NT aus und fasste das Ganze dogmatisch zusammen, was eine religiöse Auslegung mit dem Schwerpunkt auf der Christologie war. Laut Ruokanen (ibid.) stellt Strauß die Theologie vor eine klare Wahl: Entweder wird die alte „supranaturalistische Mitteilung“ beibehalten oder die Theologie nimmt ein modernes, wissenschaftliches Weltbild an und zeigt radikal mit Hilfe der historischen Forschung, dass die alten Auffassungen aus einer Welt stammen, die nicht mehr existiert. Die historische Forschung führt unvermeidlich zu einer Neuinterpretation des NT. Strauß unterscheidet drei mythische Gattungen in der Bibel: historische, philosophische und poetische Mythen (id. 55). Hinter dem Mythischen kann eine wirkliche Bedeutung gefunden werden. Strauß verwirft z. B. die Engel- und Teufelsfiguren sowie die Auferstehung Jesu, die Wundertaten Jesu sowie die Jungfrauengeburt als unwahr und mythisch, da sie nicht mit dem wissenschaftlichen Weltbild übereinstimmen. Die Untersuchung erwies sich als negativ für den religiösen Glauben, weil sie die Lehre der Kirche als Fiktion zeigt und der Jesus des Glaubens nicht der historische Jesus ist. Religion konnte sich nicht auf beweisbare Tatsachen gründen (id. 57).

Wird die Idee Jesu von den historischen Tatsachen getrennt, müssen andere hermeneutische Voraussetzungen gelten (Ruokanen 1987:57). Wenn die Auferstehung nicht mehr als eine tatsächlich geschehene Tatsache gilt, müssen andere Verbindlichkeiten in Kraft treten. Strauß (id. 60) verfährt mit philosophischen Begriffen und lehnt sich an Hegel an: Natur und Geist sind getrennte Kategorien. In diesem Sinne ist das Göttliche immer etwas Geistiges. Weiter sagt Ruokanen (id. 60), dass Feuerbach (1804-1872) eine vollkommen analytische Methode hatte, die nur dazu führen kann, dass Religion eine psychologische Kategorie wird.

Die neukantianische Philosophie bzw. der Neukantianismus am Ende des 19. Jahrhunderts verhielt sich kritisch gegenüber dem Rationalismus und Empirismus. Alle Bereiche des menschlichen Verstehens haben ihre Berechtigung, die humanistischen Wissenschaften enthalten unvermeidlich das Prinzip der Subjektivität (Ruokanen 1987:62-64). Lotze (1817-1881) verstand Religion als einen Teil der Kultur und sein Grundsatz war, dass Religion kein Mysterium sei (id. 63). Saarinen (2001:13) berichtet, dass Lotze den Begriff *Erlebnis* in die Diskussion der Religion gebracht hat. Es ging dabei aber um das Erfahren des

Natürlichen, nicht des Mystischen. Es liegt auf der Hand, dass die Ethik und Moral in den Vordergrund rückten. Natorp (1851-1924) verteidigt laut Ruokanen (1987:64-65) die Position der humanistischen Wissenschaften. Die religiöse Wahrheit war mit der Idee des sittlichen Guten und der sittlichen Reinigung der Seele verbunden, Religion konnte als die höchste Stufe der Humanität erscheinen. Die Botschaft des NT hat sich dadurch verwirklicht, dass das Reich Gottes in Jesus zur Erfüllung gekommen ist, Jesus ist dabei das Urbild in Hinsicht auf das höchste mögliche Gute (Ruokanen 1987:62, 63, 65). Ruokanen (ibid. 65) macht uns darauf aufmerksam, dass die Betonung der Person Jesu hier neu war. Der hegelsche Prozess der unaufhörlichen Entwicklung der Humanität wurde hier mit der Person und der persönlichen Wirklichkeit des Menschen vervollständigt. Cohen (1842-1918) betonte laut Ruokanen (id. 66) ebenfalls die geistige Dimension der Religion und trennte die Natur und das Physische und das Göttliche und das Moralische voneinander. Jesus als die konkrete Verkörperung des Ideals der Menschheit.

Laut Ruokanen (1987: 67) ging es bei der neukantischen Religionsphilosophie um eine Synthese von Kant und Hegel. Von Hegel stammte das Prinzip, dass Religion im Wesentlichen dazu beitrug, das Bewusstsein des Menschen zu erhöhen und ihm dadurch zur vollständigen Humanität zu verhelfen. Von Kant wurde die Morallehre für die Begründung der Religion genommen. So wurde die Religion mit der konkreten Wirklichkeit des Menschen verbunden. Metaphysische Fragestellungen wurden verworfen und in der Christologie wurde die Person von Jesus betont, nicht als eine historische Person, sondern als Vorbild der Moral. Die Spaltung zwischen den historischen Tatsachen und deren religiösen Bedeutungen war gar nicht auf dem Programm, das Interesse war rein philosophisch, nicht historisch.

Die neukantische Philosophie hatte einen unmittelbaren Einfluss auf die theologische Hermeneutik. Hier wird auch der Begriff der Liberaltheologie verwendet (Ruokanen 1987:68). Die Betonung lag auf dem Subjekt und der persönlichen Wirklichkeit des Menschen sowie auf der Moral und den Wertstellungen. Nach Martikainens Untersuchungen (2002: 11-13) brachten die kantische bzw. die neukantische Philosophie und die Kritik an der Dogmatik im skolastischen Sinne eine Wende in der Theologie und sie dienten als Grundlage für die Liberaltheologie bzw. den Neuprottestantismus. Martikainen (2002:11) sowie auch Saarinen (1988:41) heben hier die Befreiung der Theologie von der Metaphysik in zur praktischen Theologie und zur Selbständigkeit der Theologie hervor. Martikainen (2002: 11) berichtet, dass schon Luthers Theologie im Wesen nicht metaphysisch oder lehrhaft war. Die Metaphysik hat die Wirklichkeit als Einheit im Wesentlichen naturwissenschaftlich erklärt (Martikainen 2002:33-40). Laut Martikainen (id. 44) hat Herrmann die Brücke zwischen dem Erkenntnisbegriff und der Metaphysik abgebrochen.

Mit der Liberaltheologie (ab ca. 1870) sind Namen Ritschl, Herrmann, Troeltsch und v. Harnack verbunden. Ruokanen (1987: 68-73) hebt hier Ritschl (1822-1889) hervor. Die Aufmerksamkeit wird auf die geistige Weise des Seins, das Selbstbewusstsein und die Handlungen des Menschen in der Welt gerichtet. Theologie ist nicht das Geschäft der Metaphysik, sondern der persönlichen, menschlichen Wirklichkeit, Geist und Moral inbegriffen. So verstanden sei Theologie Geschichtswissenschaft. Das Wesen Gottes oder Jesu konnte einzig dadurch erkannt werden, welche Bedeutung, d. h. Stellenwert ihm der Mensch in seinem Leben gab. Es galt die gleichzeitige Rede über Gott, Welt und Mensch. Alles andere galt als uneigentliche Metaphysik. Religion kann nur durch ihre Wirkung

betrachtet werden. Der Wille wird darauf gerichtet, was wertvoll ist. Werte haben eine größere Bedeutung als Wissen, es geht um Werturteile und Gewissen (Ruokanen 1987:70). Die Hermeneutik wird mit der Erkenntnis der Werte in den Texten in der Maß verbunden, wie sie sich in den konkreten, moralisch-ethischen oder sittlichen Handlungen widerspiegeln. Hier werden auch die konkrete gemeinschaftliche Wirklichkeit und die Moral der Gemeinde hervorgehoben. Die Kirche verkündet das Ziel der Weltgeschichte im Reich Gottes. Die persönliche religiöse Erfahrung soll mit der Glaubenserfahrung der Gemeinschaft verbunden werden. Es besteht eine reziproke Beziehung in der Rede über die Welt und Gott, es ging um eine praktische Weltanschauung. Die Mitteilung ist eine ungeteilte Einigkeit, da das eigentliche Wesen der Welt geistig ist und weil die Basis dessen Gott ist. Die Mitteilung hat eine direkte Wirkung durch Christus auf die sittliche Dimension des Menschen, keine direkte Verbindung mit Gott, sondern die richtige Weise des Seins, keine abstrakte Idee Jesu, sondern eine konkrete Mitteilung Gottes in dem wirkenden Jesus. Die historische Urgemeinde bedeutet die Mobilisation in die Liebe.

Auch hier wird eine Synthese sichtbar (Ruokanen 1987:72): Die Religion von Jesus ist die geistige Bewegung (Hegel) und die sittliche Gemeinschaft (Kant). Das NT fungiert als die Quelle der wirkenden Mitteilung, die ursprüngliche Weltanschauung wird wieder aktualisiert (ibid.). Mit dem Aktualisieren wird eine mutige Neuinterpretation der biblischen Bilder gemeint. Ritschl setzt die Entmythologisierung fort, reinigt die Christologie von den mythischen Vorstellungen über Jesus als Messias. Strauß hatte den Unterschied zwischen dem historischen Jesus und dem Jesus des Glaubens, und die gleiche Kluft bleibt bei Ritschl bestehen. Die Interessen sind philosophisch-moralischer, nicht historisch-wissenschaftlicher Natur.

Jesus wurde als Gründer der einzigartigen christlichen Gemeinde mit Liebe in der Mitte gesehen. Es wurde ein grundlegender Unterschied zwischen der geistig-moralischen und physisch-historischen Welt gemacht (Ruokanen 1987: 68).

Herrmann (1846-1922) macht in dieser Richtung weiter, unterscheidet weiterhin die Welten und antizipiert laut Ruokanen (1987:74) die existentialistische Hermeneutik. Herrmann galt Jesus als ein Vorbild des richtigen Seins, er war der Grund, nicht mehr das Objekt des Glaubens. Die metaphysische oder mystische Theologie passte nicht mit dem wissenschaftlichen Weltbild zusammen (id. 76). Religion war ein subjektives Erlebnis, was Herrmann laut Saarinen (2001:13) jedoch mit Jesus verband. Aus dem historischen Leben Jesu erhebt sich eine Wirkung, die sich durch das ganze Leben des Menschen als Verkündigung erstreckt und das Erlebnis produziert. Die Wirkung ist eine Kategorie, die die Möglichkeit des Wissens enthält. Als Konsequenz sollte das echt Religiöse wissenschaftlich begründbar sein. Nach Martikainen (2002: 27-33) betont Herrmann die Religion als Werterlebnis, was ein ethischer Begriff ist, sowie als ein Erlebnis des Selbstgefühls (id. 28, Saarinen 1988:44). Das Ding an sich konnte kein Objekt des theoretischen Erkennens sein, ein Objekt des Denkens schon (Martikainen 2002: 43). Bei der Wende traten andere Begriffe in den Vordergrund. Jetzt sprach man über die transzendente Metaphysik, die von den Denkvoraussetzungen des erkennenden Subjekts ausging. Die Grundlagen des Denkens und Erkennens waren das Bewusstsein und das Gefühl (id. 45, Saarinen 1988:45). Es ging nicht mehr um Tatsachenbehauptungen, sondern um Werturteile (Martikainen 2002: 48) und das Verhältnis zwischen dem Selbstgefühl und dem Ding an sich (id. 61). Das Erlebnis erzeugte eine Wirkung (Saarinen 1988:45).

Troeltsch (1865-1923) bringt das Denken weiter in den Bereich des historischen Wissens und betont die wissenschaftliche, konkrete, empirische Historie (Ruokanen 1987:79). Die Forderung der Historizität wird direkt bei der Theologie angewandt, Theologie soll keine methodische Sonderposition haben, sondern soll mit den gleichen Methoden verfahren wie die humanistischen Wissenschaften es tun. Die Forschung soll auf eine kritische Analyse der Quellen aufbauen. Hier kommt der Zweifel ins Bild – nichts gilt als wahr, bevor die Echtheit kritisch geprüft ist. Danach erfolgt eine psychologische Analogie, die den Gegenstand einer kontrastiven Analyse ähnlicher Situationen und Erfahrungen unterzieht. Daraus entsteht eine Korrelation: Das Verstehen ist nur möglich, wenn das Ergebnis auch in der Gegenwart der Untersuchung möglich ist. Hier wird kein Unterschied zwischen der religiösen und profanem Welt gemacht, die Wirklichkeit ist eine. Und trotz allem verleiht Troeltsch nach Ruokanen (ibid.) im Widerspruch mit seinem Programm der Religion eine Aufgabe, die nicht auf dem hermeneutischen Verständnis der historischen Tatsachen der Bibel beruht, sondern die sich auf die Tiefendimensionen des menschlichen Bewusstseins und die Auffassung der historischen Ganzheit konzentriert. In der Mitte der christlichen Religion steht die historische Person Jesu und seine Lehre.

Ein wichtiger Wendepunkt in der Weltgeschichte war der erste Weltkrieg, der den Glauben an die fortlaufende Entwicklung der Humanität stark erschütterte. Die Konsequenz auf die christliche Theologie war unmittelbar. Bis zum Krieg galt die Erforschung des Lebens Jesu, wie wir gesehen haben. Danach entstanden alternative Bewegungen. Die neuprotestantische kerygmatische Theologie verlegt den Schwerpunkt vom Dogma auf das Wort: Hier spricht Ruokanen (1987:85) von der dialektischen Theologie bzw. der Theologie des Wortes oder der Theologie der Krisen im Zusammenhang mit Barth und Bultmann. Die religionshistorische Richtung wird mit Gunkel, Gressmann und Bauer verbunden und wird nach Ruokanen (ibid. 86) eher als Religionswissenschaft denn als Theologie charakterisiert.

Die Erforschung des Lebens Jesu hört bei Schweizer (1875-1965) auf, der die Betonung auf den Glauben der Urgemeinde an den Messias legt. Die Forschung soll sich auf das diesbezügliche historische Wissen richten. Hier wurde Jesus eschatologisch verstanden. Dabei ging es bei der christlichen Religion um eine dynamische, sich an der Zukunft orientierende Religion, die auf dem Kerygma des NT basiert. Eschatologie verbindet Jesus, die Urgemeinschaft und die gegenwärtige Bibelforschung. Die Botschaft Jesu sowie der Glaube der ersten christlichen Gemeinde waren eschatologisch orientiert. Das Erscheinen der Eschatologie in die Theologie bedeutet wieder einen Wendepunkt, eine wirkliche Änderung der Sichtweise (Ruokanen 1987: 88-90). Die Eschatologie schuf ein neues Modell der Bibeldeutung, die theologisch war. Die nächste parallel laufende Entwicklung war die Erkenntnis der kerygmatischen, d. h. verkündenden Funktion des NT. Mit der kerygmatischen Bedeutung werden die Namen Schniewind, Schmidt und Kähler verbunden. Die hermeneutische Aufgabe richtete sich auf die Verkündigung der Urgemeinde in Hinblick auf die Osterereignisse und die Auferstehung Jesu. Demnach gab es keine Möglichkeiten, tiefer zurück oder hinter die Verkündigung zu gehen. Als Konsequenz bleiben der historische Jesus und der auferstandene Christus unzertrennlich. Evangelien sind Charakterbilder Jesu und das NT ist die Urquelle des Wortes, die die Kirche gründet. Hier wurde die Verkündigung als eine physische Erscheinung Jesu im Gegensatz zu einer Idee oder einem idealen Vorbild verstanden. Kähler lehnt den Unterschied zwischen dem historischen Jesus und dem Jesus des Glaubens ab. Laut Ruokanen (1987: 91) akzeptiert er das theologische Prinzip der Inkarnation. Der Begriff

Kerygma hat die historische und theologische Interpretation einander näher gebracht. Die kerygmatische Hermeneutik hat das Dogma durch den Begriff *Wort* ersetzt.

Der Schwerpunkt der Fragestellung hat sich verschoben. Laut Ruokanen (1987: 92) gilt jetzt die Frage nach der materiellen Gestalt des Gottesworts. Worum handelt es sich bei dem Wort: um eine Ansprache oder ein im NT gespeichertes Wort? Hier geht es schon deutlich in Richtung Sprache.

Die modernen hermeneutischen Strömungen können laut Ruokanen (1987: 92) aber nur vor dem Hintergrund der romantischen theologischen Hermeneutik betrachtet werden. Die Hermeneutik der Romantik zählt sich auch zur Kategorie der alternativen Hermeneutik. Hier geht es um Fichte, Schelling und vor allem Schleiermacher, den wir im Zusammenhang mit der philosophischen Hermeneutik schon getroffen haben. Das Hauptprinzip hier war die Einigkeit der Auslegung.

Laut Ruokanen (1987:92) vertrat Fichte (1762-1814) die Idee einer Art Populärreligion, in der es um die Verbindung eines erfahrenden Subjekts zur metaphysischen Wirklichkeit Gottes ging. Die geistige Welt als eine untrennbare Einheit war der natürlichen Welt überlegen. Geist durchbricht alles und das Wissen basiert auf dem Abhängigkeitsgefühl von der geistigen Einheit. Das Bewusstsein ist Bewusstsein der Teilhabe an der Einheit des Universums. Religion ist eine hoch entwickelte Form dieses Bewusstseins. Fichtes Gott war ein unpersönlicher Gott (ibid.). Die mythische Sprache und Sinnbilder haben ihre Berechtigung als Symbole des geistigen Grunds der Welt sowie der menschlichen Abhängigkeit. Schelling (1775-1854) betonte gleichwohl die metaphysische Tiefendimension, mystische Erfahrungen, das unbewusste Ich als Teil der Weltseele (ibid.).

Schleiermacher (1786-1834), Zeitgenosse und Kollege von Hegel, hatte einen pietistischen Hintergrund. Seine Hermeneutik ist jedoch keine Wiederholung des pietistischen Programms. Er sprach sich für eine für alle verständliche und annehmbare Religion aus und lehnte die Idee der religiösen Wiedergeburt ab. In seinem Werk „Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern“ (1799) beschreibt Schleiermacher (1799) sein hermeneutisches Programm. Schleiermachers (1958: 21) *Mitteilung* erscheint mit einer totalen Wirkung auf den Menschen und bewirkt vor allem das Selbstbewusstsein, sodass der Mensch das Universums und seinen eigenen Platz in ihm auf eine neue Weise versteht. Jede neue Anschauung des Universums ist Mitteilung. Er spricht von der Verflochtenheit der Welt, in der der Geist der Welt, sowohl im Kleinen als auch im Großen, erscheint. Die Einheit, das Göttliche, Gott befindet sich außerhalb des Menschen, doch er ist überall finden, weil er überall ist. Schleiermacher (1960a:14) benutzt den Begriff *schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl*, das die Position des Menschen zu Gott beschreibt. Gott kann nie begriffen werden, die Gottesbegegnung ist von dem Abhängigkeitsgefühl und von einem Sich-Wundern geprägt. Jesus ist das Urbild der Gottesbeziehung, in ihm verkörpert sich die richtige Beziehung zu Gott. Das Urbild hat eine Wirkungsgeschichte, die die Beziehung zu Gott in der Gegenwart möglich macht. Schleiermacher anerkennt das Mysterium und das Geheimnis Gottes. Christus wird durch seine Wirkung im Menschen erkannt (1960b: 46). Laut Ruokanen (1987: 97) ist die Christologie hier eine reale Wirklichkeit, wobei Gott in Christus wohnt, das Sein von Christus ist das Sein Gottes, was Jesus der Menschheit vermittelt. Das Urbild hat eine ontologische Wirkung, die ein authentisches Bewusstsein von Gott im Menschen bewirkt. Vor diesem Hintergrund liegt es auf der Hand, dass der

Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte das Gleiche sind. Die hermeneutische Textinterpretationstheorie haben wir bei der philosophischen Hermeneutik kommentiert.

Der Unterschied zwischen den zwei verschiedenen Ausgangspunkten, nämlich der metaphysisch-ontischen (Romantik) und faktisch-historischen (Aufklärung) Hermeneutik wird hier sehr deutlich.

Die Existenzphilosophie hat eine radikale Wende in Hinblick auf das Leben, die Lebensweise und Weise des Seins eines Individuums bewirkt. Die Textinterpretation wurde auf die Analyse der Strukturen der menschlichen Existenz verschoben. Heidegger (2001) und Gadamer (1990) haben einen großen Einfluss auf die Hermeneutik der Existenztheologie gehabt. Die philosophischen Aspekte haben wir weiter oben beschrieben.

Bultmann (1884-1976) ist laut Ruokanen (1987: 117) einer der bemerkenswertesten Theologen unserer Zeit. Er hat sich mit philosophischen, historischen, sprachwissenschaftlichen sowie theologischen Fragestellungen beschäftigt. Bultmanns Ziel war, das NT für den modernen Menschen verständlich zu machen. Nach Ruokanen (ibid.) ist die Hermeneutik von Bultmann eine Verschmelzung verschiedener Einflüsse: Neukantianismus, Gedanken von Schleiermacher, Methoden der religionsgeschichtlichen Schule, kerygmatisches Denken. Er wollte die religionshistorischen Evolutionsthesen sowie den Kulturoptimismus ablehnen. Die christliche Religion war etwas vollkommen anderes als ein Gegenstand der Objektivierung. Nach Ruokanen (id. 118) setzt Bultmann voraus, dass die theologische Auslegung des wesentlichen biblischen Materials sich auf die Wirklichkeit der Existenz beziehen soll und so sie die ganze Existenz und das ganze Bewusstsein des Menschen betreffen soll. Die hier gemeinte Wirklichkeit ist auf keine Weise vom Menschen kontrollierbar. Die Fragen nach der Existenz oder die existenziellen Fragen sind Fragen nach dem Leben und dem Tod. Bultmann fährt fort mit Herrmann, vertieft aber die Hermeneutik mit Heidegger. Es geht um das Individuum, nicht um das universale Bewusstsein. Der Bezugspunkt ist unten im Menschenleben, Theologie ist stark mit der Anthropologie verbunden. Die Fragestellungen sind nicht dogmatisch. Die theologische Hermeneutik soll mit den gleichen Voraussetzungen arbeiten, wie auch die allgemeine Hermeneutik.

Bultmann entwickelt eine ganzheitliche Hermeneutik, die sowohl die faktische Historie mit der historisch-kritischen Methode als auch die geschichtliche Interpretation des Daseins mit den Erfahrungs- bzw. Bedeutungsdimensionen berücksichtigt. Beide Ebenen sind Gegenstände der wissenschaftlichen Herangehensweisen. Nach Ruokanen (1987: 119) übernimmt Bultmann die Unterscheidung zwischen der ontischen und der historischen Weise des Wissens und wendet sie analogisch auf die Theologie an. In der Rolle des Exegeten richtet er die historisch-kritische Methode auf die Bibelforschung, in der Rolle des Theologen wendet er die Existenzanalyse auf die Betrachtung der biblischen Botschaft an. Für das Verstehen der biblischen Schriften gibt es keine anderen Voraussetzungen als die der humanistischen Disziplinen. Diese Herangehensweise ermögliche die Trennung des historischen biblischen Materials (die objektive Historizität von Jesus und seiner Wirkung) von dem religiösen Material (das Kerygma der Urgemeinde). Die Fragestellung lautet so: Was ist mit dem Geschriebenen gemeint? Dies setzt eine Neuinterpretation voraus. Es wird hier der Unterschied zwischen der Sache und der Sprache gemacht. Um an die Sache heranzukommen, muss der Text von mythischen Elementen befreit werden. Bultmann ist für seine Entmythologisierung bekannt. Hinter der Bildersprache liegt eine verständliche,

universale Wahrheit. Die Entmythologisierung ist eine hermeneutische Aufgabe. Die sprachliche Oberfläche wird interpretiert, um die Tiefenbedeutung herauszuholen. Auf dieses Denken werden wir hier später bei dem Sprachspiel von Wittgensteins treffen. Laut Bultmann ist die mythische Sprache als Folge dessen zu sehen, dass der Mensch versucht hat, über etwas zu reden, worüber nicht geredet werden kann. Auch hier können wir uns auf Wittgenstein beziehen. Der Myth bringt das Transzendente in die Reichweite des Menschen. Bultmann nennt Himmel, Erde und Hölle als Vorstellungen der strukturellen Welt. Wir werden weiter unten die Möglichkeiten, nicht die Begrenzungen der mythischen Sprache bei Ricoeur (ZE I – III) erläutern. Bultmann will sagen, dass er mit der Entmythologisierung aber nur das Prinzip *sola fide* betonen will. Nur der Glaube an den, der nicht in Mythen ausgesprochen werden kann, ist der Weg für die Gewissheit. Ruokanen (1987: 121) sieht das Programm Bultmanns als Wiederholung von Kierkegaards (1813-1855) Philosophie, wonach der echte Glaube nur mit dem Zweifel in Hinsicht auf Tatsachen existieren kann. Wichtig ist nach Kierkegaards (ibid.) zu erkennen, dass das *Für-wahr-halten* und *Wissen* keine Aspekte oder Kategorien des Glaubens sind.

Die Sache an sich ist nicht in der Welt der mythischen Bilder zu finden, sondern dort, wo der Mensch über sich und seine Welt in Hinblick auf Gott spricht. Ein theologischer Satz ist sinnvoll nur dann, wenn er etwas über die Wirklichkeit des Menschen aussagt (Ruokanen 1987: 123). Hier sehen wir eine Ähnlichkeit auch mit Wittgensteins (PU § 19, 23, 241, 325) Begriff der Lebensform. Die Mitteilung entblößt die menschliche Wirklichkeit in dem anthropologischen Sinne, d. h. sie erscheint im menschlichen Alltag und in der menschlichen Kultur in Form von Handlungen. Doch Bultmann (Ruokanen 1987: 121) versteht die Gottesbegegnung als eine blitzartige, schnelle Begegnung, die eine Wirkung hinterlässt. Die Mitteilung enthält kein epistemologisches Material (ibid.). Keine Willkür aber, denn die existentiellen Grundsätze, Erfahrungen und Möglichkeiten sowie dadurch das Selbstverständnis des Menschen sind in den biblischen Erzählungen gespeichert. Jesus ist eine besondere Ansprache Gottes an die Menschheit.

Wichtig ist auch hier, dass die Bibel eschatologisch verstanden wird (Ruokanen 1987:126). Die Textauslegung wird zum Kerygma und dadurch Selbstausslegung. Die Sprache oder die Bilder sind kein Objekt der Interpretation, sondern es geht um die Analogie der Existenz. Die Interpretation ist richtig, wenn ein neues Selbstverständnis als Ergebnis entstanden ist. Die von Mythen und objektivierendem Glauben befreite Verkündigung bietet dem Menschen Freiheit von Welt, Sorge und Angst. Die Interpretation ist mit dem Begriff *Entobjektivierung* verbunden. Der Ausleger interpretiert sich selbst durch den Text, nicht den Text. Der Ausleger ändert sich im Prozess, das Wort ereignet sich. Jeder Text enthält die Möglichkeit, immer wieder neu interpretiert zu werden. Bultmann (Ruokanen 1987: 124) gibt zu, dass seine Theologie stark von der Existenzialphilosophie Heideggers beeinflusst wurde (id. 123-129). Danach sind die biblischen Texte Ausdruck der grundsätzlichen menschlichen Existenz (ibid.).

Ruokanen (1987:130) stellt aber fest, dass auch Bultmann die Kluft zwischen der historisch-kritischen bzw. wissenschaftlichen und der existenzbezogenen Hermeneutik nicht überbrücken kann.

Neben Bultmann hat auch Tillich (1886-1965) eine hermeneutische Relevanz. Tillich lehnt laut Ruokanen (1987:131-132) alle bisherigen Methoden ab und schlägt eine *Korrelationsmethode* vor. Danach hat die göttliche Mitteilung immer ihre Form in der

menschlichen Kultur. Die Kultur ist die Brücke zwischen der menschlichen Existenz und der göttlichen Mitteilung. Das Unendliche ist in den menschlichen, endlichen und begrenzten Formen versteckt. Danach erscheint die Transzendenz nur indirekt und durch Hinweise darauf in der menschlichen Kultur. Theologie muss deshalb mit der Erforschung der Kultur, d. h. Philosophie, Psychologie, Kunst und Geschichtsforschung usw. verbunden werden.

Fuchs (1903-1981) und Ebeling (1912-2001) vertreten die s.g. neue Hermeneutik, die aus der Philosophie Heideggers schöpft und sich an der Sprache orientiert (Ruokanen 1987:136-146). Die Hermeneutik hier nimmt die sprachlichen Möglichkeiten in positiven Gebrauch und formuliert eine solche Hermeneutik, in der gerade die Sprache die historische Kontinuität repräsentiert. Sprache wird zum hermeneutischen Schlüssel zwischen dem historischen Jesus und dem Kerygma der Urgemeinde. Wir kommentieren hier nur kurz, welche Aufgabe Fuchs der Hermeneutik verleiht, heben aber die theologische Sprachlehre und den Begriff *Sprachgeschehen* von Ebeling noch separat (s. Absatz 4.3.) hervor, um einen detaillierteren Einblick in die sprachliche Orientierung der theologischen Hermeneutik zu geben. In diesem Zusammenhang werden wie einige sprachliche Aspekte der Religion in Anlehnung an Dalferth (1981) und Luther (Työrinoja und Kirjavainen 1987) betrachtet.

Hermeneutik ist für Fuchs (1970: 178) gleich Sprachlehre der Religion so, wie es uns direkt das NT bzw. Jesus vermittelt. Das Ziel der Bibeldeutung ist, die Verkündigung im menschlichen Leben als ein *Sprachereignis* zu aktualisieren. Diese Anrede als Sprache der Liebe (ibid.) verankert sich direkt in der historischen Verkündigung Jesu und seinem Leben. Es geht hier um die existenzielle Gewissheit und das Beispiel Jesu in Gottesnähe, die das NT vermittelt. Laut Ruokanen (1987: 137) handelt es sich hier wieder um eine neue neukantianische Auslegung, wo das Interesse dem Menschen Jesu gilt. Der Schwerpunkt wird von dem Kerygma auf die christologische Anthropologie verlegt. Jesus der Mensch wird als Beispiel des Glaubens expliziert, wobei es um eine existentielle Anwendung der Geschichte geht. Auch bei Fuchs spielt die unmittelbare Wirkung und die existentiell bedeutungsvolle Macht der Worte Jesu die wichtigste Rolle, nicht die historische Verankerung des Kerygmas. Es geht bei Fuchs (1965:156) um die direkte Verbindung zwischen Jesus und Mensch. Es liegt auf der Hand, dass diese Auslegung rein religiös ist. Der Text braucht nicht ausgelegt zu werden, da ja die Auslegung die Gegenwart bewirkt. Der biblische Text ist kein Objekt, sondern laut Fuchs (1958:13) ist das Objekt der Entmythologisierung der Mensch, der in seiner Existenz verloren ist. Laut Ruokanen (1987:139) versteht Fuchs die Sprache als das tatsächliche Wesen der menschlichen Wirklichkeit. Sprache ist primär in Hinblick auf die Wirklichkeit. Ruokanen (ibid.) weist darauf hin, dass hier im Hintergrund das Wort Gottes steht, das die Existenz ergründet hat. Es geht also um die Aneignung der authentischen Sprache. Rettung ist die Bekanntschaft mit Gott durch die Sprache. Ruokanen (1987: 141) betont, dass diese Hermeneutik, so wie auch Bultmanns und Ebelings Hermeneutik, keine Lösung für das Problem der historisch-kritischen Bibelforschung bietet, wo sich das theologisch relevante Verständnis der Bibel sowie die Anwendung der biblischen Botschaft in der menschlichen Wirklichkeit treffen.

Körtner (2006:67-69) schreibt, dass die Theologie Luthers in Ebelings Theologie eine zentrale Stellung einnimmt. Als Schlüssel zur Theologie Luthers wählt Ebeling laut Körtner (id. 68) den von Fuchs kommenden Begriff des Sprachereignisses. In der Beschäftigung bzw. Konfrontation mit dem Wort Gottes bzw. dem Zeugnis des christlichen Glaubens sieht

Ebeling laut Körtner (id. 69) eine gewöhnliche menschliche Erfahrung in einem neuen Licht. Wichtig ist zu merken, dass es in dem hermeneutischen Geschehen darum geht, wie der Interpret von heute mit der transzendentalen Größe des Wortes *Gott* in Berührung kommen soll. Das Wort Gottes ereignet sich im Wort des Glaubens, was eine Relation als Folge und Ursache ist. Körtner (id. 70) berichtet, dass bei Ebeling das „Wort Gottes“ dem Begriff der Offenbarung zugeordnet wird. Es geht dabei um ein Geschehen, was das Gottesverhältnis des Menschen in der Welt betrifft. Wichtig ist hier zu erkennen, dass der Begriff der Offenbarung hier nicht in dem Sinne der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus gemeint ist, sondern im Sinne des „Geheimnis der Wirklichkeit“. Primär ist die mündliche Rede, wobei die Schrift immer wieder mündlich werden will. Das „Wort“ ist die transzendente Wirklichkeit Gottes (id. 71).

Ruokanen (1987:143) findet Ebelings Sprachauffassung problematisch, da er die signifikative Funktion der Sprache ignoriert. Die Bedeutung ist kontextbezogen, sie kann nicht einem intersubjektiven Test unterzogen werden und so handelt es sich um eine semantische Autonomie des Lesers. Ruokanen (id. 146) stellt fest, dass diese Art Hermeneutik (die nach-bultmannsche Hermeneutik, Existenzhermeneutik) in die Sackgasse geraten ist.

Die postkritische theologische Hermeneutik fängt bei Barth (1886-1968) an, der die Rückkehr zur theologischen Bibeldeutung vorschlägt (Ruokanen 1987: 152-156). Die Betonung liegt auf der theologischen Relevanz der Bibeltexte, so, wie sie sind. Das Wort Gottes hat eine ontisch-kerygmatische Gestalt, die auf eine einfache Weise ohne eine sachkritische Entmythologisierung oder existentielle Anwendung ausgelegt werden kann. Die biblischen Texte haben eine eigene theologische Substanz, sie sprechen nicht nur über das Selbstverständnis des Menschen. So ist das Verständnis ohne philosophische Verbindlichkeiten möglich. Die theologische Hermeneutik hat ein eigenes Paradigma unabhängig von dem philosophischen Paradigma. Eine einseitige Auffassung der Wirklichkeit, Anthropologie, Historie/Geschichte und Sprache werden hier stark kritisiert. Das Wort bewirkt nach Barths Theologie den Glauben, es ist eine von oben kommende Wirkung (Saarinen 2002:16).

Die dogmatische Bibelauslegung richtet sich nach der Frage der Textwahrheit (sowie auch die translatorische Textauslegung). Barth (Ruokanen 1987: 153-156) unterscheidet zwei Phasen der Auslegung: eine kritische und eine pneumatische Phase. Die theologische Auslegung ist primär, die historisch-kritische Methode hat eine untergeordnetere Rolle und eher eine philologisch-archäologische Aufgabe. Das theologische Verstehen ist etwas anderes als historisches Analysieren. Das Verständnis ereignet sich im Text, der Ausleger stellt sich unter das Paradox des Glaubens und Geheimnisses, ohne zu versuchen, sie zu rationalisieren. Es gilt die Annahme dessen, dass zwischen Gott und Mensch ein enormer qualitativer Unterschied besteht. Die Sache ist im Text, nicht hinter ihm oder außerhalb des Textes, nicht im Vorverständnis oder Selbstverständnis. Das Verständnis entsteht aber nicht ganz aus dem Nichts, das Problem des Vorverständnisses wird durch eine bewusste Entscheidung oder Wahl gelöst: Der Ausleger verbindet sich mit der christlichen Kirche und deren Glaube. Es geht um konfessionelle Hermeneutik (Ruokanen 1987:154). Die Mitteilung ist historisch, es geht darum, diese historische, christologische (id.155) Mitteilung zu verstehen. Der Kern der Mitteilung ist in Jesus, der in der Geschichte erschien. Die Schnittstelle liegt zwischen Gott und Jesus. Der historische Jesus kann nur im Glauben erkannt werden. Ruokanen (id. 156) macht darauf aufmerksam, dass Barth die

Wirkung der Methode vorzieht. Die Auslegung verwirklicht sich als ein bewirkendes Geschehen. Auch diese Hermeneutik kann laut Ruokanen (ibid.) die Aufgabe der theologischen Hermeneutik erfüllen.

Historisch-theologische und politische Hermeneutik (Ruokanen, 1987:157-158), präsentieren eine starke Kritik der existenzphilosophischen Hermeneutik. Pannenberg (geb. 1928) setzt eine Analyse der Welt, Geschichte und Sprache voraus. Es wird keine Trennung mehr zwischen Historie und Geschichte gemacht, sondern die profanen und theologischen Auffassungen werden verbunden. Hier haben wir eine eschatologische Wende (id. 158), die den antizipatorischen Charakter der historischen Ereignisse betont. Das Erscheinen Jesu und sein Schicksal deuten darauf hin, dass die menschliche Geschichte offen für die Zukunft ist. Ruokanen (id. 157-158) deutet auf Troeltsch hin, der schon den Gedanken der nicht geteilten Geschichte präsentierte, hier wird dazu noch die Zukunftsdimension eingefügt. Das Verstehen richtet sich auf die Zukunft.

Nach Pannenberg (1971:31, 67-68) geschieht die Mitteilung in der ungeteilten Geschichte. Sie kommt indirekt durch konkrete Ereignisse zur Erscheinung, direkt erst am Ende. Pannenberg akzeptiert keine rettungshistorische Konzeption. An der Schnittstelle zwischen der Zukunft Gottes und der Geschichte des Menschen steht die Auferstehung Jesu. Pannenburgs Methode ist die historisch-kritische Methode. Die Auferstehung soll auf keine Weise entmythologisiert werden. Erst durch die Exegese werden die mitteilungstheologischen Tatsachen verständlich. Pannenberg akzeptiert keine methodische Teilung diesseits-jenseits, sondern die biblische Botschaft ist schon Tradierung (Überlieferung, Weiterführung, Weitergabe) der historischen Ereignisse. Die Sprache verfügt über die informative und signifikative Funktion. Hermeneutik und Sprache können nicht so extrem voneinander getrennt werden, wie es die bultmannsche Schule tut (Pannenberg 1973: 460-462).

In Anlehnung an Ruokanen (1987:159-161) heben wir noch einige Gedanken von Cullmann (geb. 1902) hervor. Cullmann trennt das Kerygmatische von allen Wirklichkeitsauffassungen der Autoren. Die Mitteilung hat eine vollkommen eigene Weise des Seins, die Cullmann Heilsgeschichte nennt. Die Intentionen der biblischen Texte sind den Texten zu entnehmen. Neuinterpretationen, die von den ursprünglichen Textintentionen sehr stark abweichen, führen zur Willkür. Cullmann trennt in der Textauslegung die historischen und die sachbezogenen Aspekte. Die biblischen Texte sind Zeugnismaterial, in dem die göttliche Mitteilung in Sprachbildern und Sinnbildern gespeichert ist.

Ruokanen (1987:163) präsentiert u. a. Moltmann (geb. 1962) und Metz (geb. 1928) als Vertreter der politischen Hermeneutik. Die politische Hermeneutik ist eschatologisch verfärbt, die Hermeneutik wird in den Bereich der angewandten Hermeneutik erweitert, die die Welt vom eschatologischen Horizont her ändern will. Ruokanen (1987: 163) bemerkt, dass diese an sich radikale Hermeneutik gleichzeitig konservativ ist: Erstens ist die Bibeldeutung vereinfachend narrativ und zweitens ist sie eine kirchenzentrische Theologie, die die Rolle der Kirche in Hinsicht auf die Weltänderung und Weltverbesserung betont. Die Theologie der Befreiung gehört zu dieser Kategorie und ist stark kontextual.

Bei der katholischen Theologie hat sich die historisch-kritische Methode etabliert, aber auch heute wird die moderne katholische Hermeneutik auch als wissenschaftliche, ökumenische Disziplin verstanden. Der Ausgangspunkt war laut Ruokanen (1987: 175) die

Kritik an der starren Dogmatik. Ruokanen (ibid.) hebt hier den Namen Schillebeeckx (geb. 1914) hervor. Nach ihm gilt das Dogma als eine Auslegung der Mitteilung, die in einem historischen Kontext verankert ist. Dies soll für einen Menschen bedeutungsvolle Theologie ermöglichen. Was die Sprache der Religion betrifft, werden Symbole als natürliche Elemente der religiösen Sprache gesehen, die in keine Bedeutungskategorien eingeteilt werden können. Ganz im Gegenteil, Symbole sind wie Zeichen der Bekenntnisse und der Gottesbegegnung mit Menschen. Symbole sind ein Teil des Gebets und der Rede an Gott, nicht über Gott. Die Hermeneutik will diese Symbolsprache verstehen und darin Anhaltspunkte für das menschliche Leben finden.

Ruokanen (id. 176) hebt noch die Namen Rahner (1904-1984) und Mussner (geb. 1916) hervor. Rahner betont das Wort als zentrales Element, das das tut, was es sagt. Das Wort ist ein Rettungsereignis und die Immanenz der Gnade Gottes. Mussner hat sich laut Ruokanen (ibid.) die Konzeption der Wirkungsgeschichte von Gadamer angeeignet. Dabei wird die Bibeldeutung als kreative Tätigkeit verstanden. Die Bibel kann nicht nur dogmatisch verstanden werden, sondern hermeneutisch auf eine produktive Weise. Dabei wird der Glaube der katholischen Kirche festgehalten, er wird der Ausgangspunkt und als Vorverständnis für das Verständnis der biblischen Bedeutungen gesehen. Nach Ruokanen (ibid.) hat die katholische Theologie keine solchen Krisen durchgemacht wie die protestantische Theologie, und deshalb gab es keinen unmittelbaren Bedarf an Hermeneutik. Das Lehramt und die Tradition der katholischen Kirche haben eine starke Position, die von Krisen der Gewissheit nicht verschüttet worden sei. Bei der katholischen Theologie entstand keine Kluft zwischen der methodischen Wissensinteressen und dem theologischen Verstehen der Texte.

Hier haben wir eine knappe Übersicht über die Entwicklung der theologischen Hermeneutik geboten, die das Problem der Vielfalt und methodischen Pluralität illustriert hat.

4.2.3. Beitrag zur translatorischen Hermeneutik

Die stark verkürzte und auf einige zentrale Gedanken reduzierte Einleitung in die theologische Hermeneutik hat uns durch die Auslegungsgeschichte des biblischen Schriftschatzes begleitet. Wir haben gesehen, dass der materielle Gegenstand der Forschung erhalten geblieben ist. Das Aufgabenfeld hat sich erweitert, die Methoden und Blickwinkel haben sich verändert. Doch es geht auch heute immer noch um die Auslegung der heiligen Schriften, die durch verschiedene, hier festgestellte Wendungen aber immer noch in zwei Hauptrichtungen geteilt wird. Die wissenschaftliche Methode betont die historisch-kritische Auslegung, die theologische Methode die Botschaft, Mitteilung, das Religiöse, Kerygmatische, Konfessionelle und hier zähle ich auch das Eschatologische mit.

Wir haben starke Interdependenzen zwischen Philosophie, Theologie und Weltgeschichte festgestellt. Es handelt sich hier um sowohl intratextuelle als auch intertextuelle Kommunikationsverhältnisse. Diese Begriffe markieren hier disziplinbezogene Grenzen. Die religiös-theologische Diskussion und die rein philosophische Diskussion stehen in einem intertextuellen Verhältnis zueinander, aber wie wir festgestellt haben, sind die Grenzen nicht immer deutlich zu ziehen. Sie stehen auch in einem symbiotischen Verhältnis zueinander, denn die theologische Hermeneutik hat sich stark von der Philosophie beeinflussen lassen. Wir haben auch feststellen können, dass die theologisch-

religiösen Fragen aufs Engste mit dem Weltbild sowie der Gegenwart des Auslegers verbunden sind. Die chronologisch dargestellte Entwicklung zeigt uns einige wichtige Wendepunkte in diesem Ablauf.

Wichtige Konsequenzen für die Entwicklung der theologischen Hermeneutik hatten Reformation, Aufklärung, die Aufwärtsentwicklung der humanistischen Wissenschaften und das Ideal des gebildeten Menschen, die Philosophie von Kant und Hegel sowie die neukantianische Philosophie, die Existenzphilosophie sowie besonders die linguistische Wende in der Philosophie.

Wir haben die wachsende Anforderung an wissenschaftlichen Methoden bei der Bibelforschung sowie die Betonung der Historizität und Rationalität im Gegensatz zu Glaubensdimensionen und metaphysischer Wirklichkeitsvorstellung gesehen. Wir haben eine Entwicklung von der Objektivierung des hermeneutischen Gegenstands *Gott* bis zum subjektiven, existentiellen Bereich des sich selbst verstehenden und erlebenden Menschen feststellen können. Die Rolle des historischen *Jesus von Nazareth* wurde im Laufe der hermeneutischen Geschichte und abhängig vom dem Weltbild und den theologischen Betonungen des Auslegers verschieden gesehen. Die diesbezüglichen begrifflichen Auffassungen tragen unterschiedliche Bedeutungsdimension in sich: der historische Jesus und sein Wirken, die Person Jesu, die Idee Jesu, das Vorbild Jesu, das Urbild und/oder der auferstandene Christus als Messias und seine Wirkung, die Urgemeinschaft und die religiöse Gemeinschaft, die Kirche und die kirchliche Lehre, das Dogma und diesbezügliche Paradigmen. In den Konzepten ging es um Versuche, die Kluft zwischen den historisch-kritischen und existentiellen Auslegungen zu überbrücken, um die Beweislage der christlichen Religion zu artikulieren und zu klären. Die beiden Weltkriege waren Wendepunkte, die den europäischen Humanismus sowie das Denken über Theologie und Religion zutiefst erschütterten und beeinflussten. Die eschatologische Wende in der Theologie war ein wichtiger Meilenstein, da die Eschatologie den theologisch-praktischen Schwerpunkt auf die Gegenwart sowie auf die Zukunft setzt.

Bei der translatorischen Textauslegung ist es wichtig, sich der verschiedenen theologischen Ansätze bewusst zu sein. Sie sind ein wesentlicher Teil des Fachgebietes und dienen als wichtige Hintergrundinformationen, Weltwissen und Vorwissen für eine fundierte Orientierung in dem hermeneutisch-translatorischen Raum. Es kann angenommen werden, dass die methodische Orientierung der Textautoren durch gezielte Untersuchungen der erwähnten Ansätze besser verstanden werden. Die translatorische Aufgabe bringt den Translator auf die *Spuren* der hermeneutisch-theologischen Orientierung des Autors. Diese Spuren sind mit einer Vielfalt von begrifflichen Feinheiten und zeitlichen Merkmalen sowie solchen Gegensätzen wie Wissen – Glauben, Wissenschaft und die konkrete faktische Historie – geschichtliche Auslegung des Mensch-Seins, Existenzanalyse und Erfahrung, Natur – Geist, Geist – Buchstabe, Gott – Mensch, geistig – profan, Glaube – Taten, Subjekt – Objekt, mythische Sprache – entmythologisierte Sprache, Moral – Liebe usw. verbunden.

4.3. Reden über die Sprache

Die Geschichte hat uns gezeigt, dass es kein eindeutig klares hermeneutisch-theologisches Modell der Textauslegung der biblischen Texte gibt. Bei der Betrachtung der Entwicklung

der theologischen Hermeneutik haben wir gesehen, wie unterschiedlich die biblischen Texte bzw. die sprachlichen Formulierungen verstanden worden sind. Aufgrund dieser Vielfalt können wir feststellen, dass das Sprachproblem nicht ein linguistisch-grammatisches Problem ist. Solche Attribute wie allegorisch oder analogisch, metaphorisch sind notwendige Mittel der Sprache. Was dabei streng wissenschaftlich sowie sprachwissenschaftlich gesehen problematisch war, war die konkrete Referenz.

Da wir hier keine empirische translato-logische Untersuchung durchführen, sondern nach Interpretationsrahmen suchen, die Ähnlichkeiten statt Differenzen betonen und sich der Differenzen bewusst sind, müssen wir für die Handhabung der sprachlichen Aspekte eine unverbindliche, aber gleichzeitig allgemein gültige Lösung vorschlagen. Dies erfolgt in Kapitel 5 in Anlehnung an Wittgensteins Spätphilosophie, die hier die holistische Basis einschließlich Sprachauffassung für die ganze Gegenstandsbeschreibung ist. Hier diskutieren wir das Sprachproblem zunächst im Allgemeinen.

4.3.1. Wirklichkeitsbeschreibungen

Bei Betrachtung der Glaubwürdigkeit einer Religion hat die Erörterung der Wahrheitsansprüche bzw. der Forderung an Kognitivität der religiösen Äußerungen immer eine wichtige Rolle gespielt. Welche Art Semantik oder Grammatik wird jeweils angewandt? Hat das Wort Gottes einen anderen semantischen Status als das Menschenwort? Die Forderung nach Rationalität und Entmythologisierung im Sinne von Bultmann (1954: 71-72) haben wir schon bei der theologischen Hermeneutik erwähnt; die mythologische Sprache sollte in eine verständliche Sprache übersetzt werden, wobei Christus als ein eschatologisches Phänomen in der Geschichte und als eine Anrede Gottes ganz konkret verstanden werden sollte. Die metaphorische Bildersprache jedoch hat ihre eigene Vermittlungsfunktion, die nicht verneint werden kann.

Der Begriff *religiöse Sprache* ist aber problematisch, denn Sprache als Struktur ist nicht religiös oder nicht-religiös. Nicht jeder Satz, in dem es das Wort *Gott* vorkommt, ist religiös gemeint. Das semantische Feld im linguistischen Sinne ist nicht direkt das hermeneutische Feld. Der Begriff *Gott* bedarf sprachlicher Beschreibungen und Kontexte. Die Begriffe *religiöse Sprache*, *Sprache der Religion*, *theologische Sprache*, *Sprache des Glaubens* oder *Glaubenssprache*, *biblische Sprache* und *christliche Sprache* sind unterschiedliche Benennungen, mit denen sich auf unterschiedliche Art und Weise auf die *Rede* über Gott und Mensch im weiten Sinne bezogen wird. Die Sprache bleibt aber Menschensprache und Sprache in menschlichen Kategorien und Begriffen, doch der Sprachgebrauch und die diesbezüglichen Regeln geben uns erweiterte Möglichkeiten, sowohl religiös als auch theoretisch über numinose Dimensionen der Welt zu reden. Ich erinnere den Leser wieder daran, dass es hier um eine wissenschaftlich-reflektierende Rezeption geht.

Der frühe Wittgenstein (1986: § 4.116, 5.6) vertrat die Auffassung, dass die synthetische Sprache ein logisches Bild der Welt liefert. Tatsachen, Sachlagen und deren Beziehungen werden mit der Sprache vollkommen logisch vermittelt. Beliebige Sachlagen können durch die Sprache exakt dargestellt werden. Es wurden logische verbale Einheiten betont, die der Wirklichkeit genauestens entsprechen. So ist es auch in vielen Gebieten des Lebens. Es gab jedoch Gebiete, von denen man nicht sprechen konnte, sie wurden aus der Sprache

ausgeschlossen (Ästhetik, Ethik, Religion). Das bedeutete aber keineswegs, dass sie für Wittgenstein (1986: § 6.522) für immer als Themen ausgeschlossen geblieben wären. „Es gibt allerdings Unausprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische“ (ibid.). Man könne also die Grenzen der Welt erweitern, doch immer noch nicht das, worüber man tatsächlich reden kann.

Die akademisch-theologischen Debatten zwischen Theologie und analytischer Philosophie über den Sinn religiöser bzw. metaphorischer Äußerungen sind im Laufe der vergangenen 50 Jahre sehr intensiv gewesen. Die Rolle der Metapher ist im Laufe der Geschichte viel diskutiert worden und es gibt tatsächlich eine Überfülle der Definitionen von Metapher. In der Zwischenzeit ist die Metapher in fast jedem Bereich des Sprachgebrauchs verbreitet und als Bedeutungsträger vollkommen akzeptiert worden.

Denker wie Ricoeur (ZE I-III) haben uns die Kraft der Mythologie und Erzählung wieder gezeigt und die Genehmigung zur Remythologisierung gegeben. Metapher oder nicht Metapher muss von Fall zu Fall untersucht werden. Wir plädieren hier für Ricoeurs (ZE I 7) Auffassung von Metapher, wonach die lebende Metapher mehr oder weniger die gleiche Sache ist wie die „fingierte Fabel“. Eine narrative Darstellungsweise bzw. das narrative Verständnis legitimiert auch die Kreativität der translatorischen Arbeit zumindest zu einem gewissen Grad.

Die Spätphilosophie Wittgensteins (z. B. Stiver 1997: 59-67) schaffte die so genannte linguistische Wende in der Philosophie, erweiterte die Diskussion über die Sprache und hatte weitreichende Konsequenzen auch für die Philosophie der Religion. Die Sprache wurde von der Forderung nach Kognitivität befreit (id. 67-72) (die kognitive Sprache macht Aussagen über empirische Sachlagen), und der Akzent wurde auf Kontext, Begrifflichkeit, Sprachgebrauch und Praxis verschoben. Die Sprachlichkeit und Begrifflichkeit der evangelischen Überlieferung sind in den Vordergrund getreten. Die linguistische Wende hat die Diskussion erweitert und radikal beeinflusst. Die Relevanz der religiösen Metapher wurde an allen Fronten akademisch diskutiert, die direkte Verbindung zwischen Sprache und Welt wurde in Frage gestellt. Nach der linguistischen Wende debattiert man in der Philosophie nicht mehr über die Existenzberechtigung oder Bedeutung der figurativen, metaphorischen, symbolischen und nicht-kognitiven Sprache der Religion, sondern der Schwerpunkt hat sich auf das Verstehen der Sprache in einem engen oder weiten Kontext verschoben.

„Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen“ (Wittgenstein, 1984: TR 7, S. 85). Der vielleicht bekannteste Satz Wittgensteins drückt das sprachliche Problem der Religion definitiv aus. Das grundlegende Problem der Religion ist die semantische Unausprechlichkeit der heiligen, göttlichen Dimension in unserer Wirklichkeit. Es gibt keine eindeutig direkte Verbindung zwischen der Sprache und der Wirklichkeit und insbesondere der numinosen, göttlichen Wirklichkeit. Die Sprachauffassung jedoch ist mit dem Realitätsbegriff verbunden, die sprachlichen Bedeutungen sollen irgendwo verankert werden. Die Zweiteilung der Wirklichkeit sowie die Einheit der Wirklichkeit haben wir schon bei der theologischen Hermeneutik besprochen, es gibt zwei Ansichten darüber. Es gibt eine ungeteilte Wirklichkeit oder eine Wirklichkeit, die in den geistigen bzw. metaphysischen Bereich und den natürlichen, physischen Bereich geteilt wird.

Die in der Sprache Ausdruck erhaltene Überzeugung gibt dem Leben Form (Wittgenstein 2001:76) und dient als die wichtigste Grundlage für Werte, Einstellungen etc. Die Sprache enthält die Aussage und die Intention, nach der Überzeugung zu leben. Texte und „prominente“ Erzählungen (Stiver 1997:134-144) und die narrative Theologie jedoch liefern Beispiele davon, wie dies geschehen könnte. Eine religiöse Äußerung kann eine Aussage oder Stellungnahme gegen Unrecht und Gewalt, eine Aussprache des Mitgefühls, der Liebe, des Muts oder der Hoffnung sein.

Eliade (2003:33-39) z. B. teilt die Wirklichkeit, den Raum (id. 43-84) und die Zeit (id. 91-126) in die heiligen und göttlichen sowie die profanen Dimensionen auf. Diese Teilung spiegelt zwei verschiedene Weisen, die Existenz zu verstehen und zu erfahren, was wiederum mit dem religiösen Glauben oder Nicht-Glauben verbunden ist. Danach wohnt der Sprache oder den Zeichen und Symbolen nicht das Heilige inne, aber diese können die Erfahrung des Heiligen vermitteln. Sie können aber auch vollkommen stumm bleiben. Eliade (2000:12) wie auch Ricoeur (ZE) heben die Rolle einer mythologischen Erzählung als kraftvoller Vermittler auf. Eliade (2000:50) beschreibt die Aufgabe des Mythos so:

Einen Mythos erzählen heißt verkünden, was sich *ab initio* ereignet hat. Das Kosmische vertritt Ordnung, Einmaligkeit und dadurch Identität, das Profane Unordnung und Chaos. Ganz gegen die allgemeine Auffassung, vertritt ein Mythos etwas Konkretes und Objektives, wonach der Mensch in der profanen Unordnung verlangt.

Laut Eliade (ibid.) ist die heilige Zeit im Gegensatz zur historischen linearen Zeit etwas, was wiederholt und zurückgerufen werden kann. Ein Ritual als Zeichen bringt das ursprüngliche heilige Ereignis *ab origine* in die Gegenwart, z. B. dadurch, dass es zu bestimmten Zeiten (Weihnachten, Ostern usw.) oder einfach zu bestimmten alltäglichen Handlungen (Tischgebet, Segenerteilung usw.) wiederholt wird (id. 91). Ein Mythos erzählt eine heilige Geschichte, ein grundlegendes Ereignis am Anfang in einer Realität. Mit Eliade betonen wir die Ontologie, die Verbundenheit des Religiösen mit der Realität. Die profane Welt hat kein solches Muster der Ontologie, an dem man sich orientieren könnte (ibid. 116-119).

Otto (1963/2004: 2) fasst das Grundproblem der religiösen Begriffe so zusammen:

Aber wenn die rationalen Prädikate auch gewöhnlich im Vordergrund stehen, so erschöpfen sie die Idee der Gottheit so wenig, dass sie geradezu nur von und an einem Irrationalen gelten und sind. Sie sind durchaus auch wesentliche Prädikate, und sie werden selber nur recht verstanden, wenn sie so verstanden werden: das heißt, wenn sie einem Gegenstande als ihrem Träger beigelegt werden, der selber in ihnen noch nicht mit erkannt ist, auch nicht in ihnen erkannt werden kann, sondern der auf eine eigene andere Weise erkannt werden muss. Denn irgendwie auffassbar muss er sein: wäre er das nicht, so wäre von ihm ja überhaupt nichts anzugeben.

Mit Otto haben wir das erste und vielleicht auch das größte Problem der Religion erkannt. Danach haben wir keinen direkten Weg zum Heiligen, sondern nur einen, in vielen Hinsichten indirekten durch Sprache, Texte, Symbole und Zeichen. Das Problem ist scheinbar trivial, was die praktische translatorische oder translatologische Arbeit angeht, aber das ist es wirklich nur scheinbar, denn es bestimmt den Kern der Diskussion.

Es wird uns zumindest bei der translatorischen Aufgabe nicht unbedingt und als Regel gelingen, das artbesondere Moment, wie es Otto formuliert, d. h. das Moment des Heiligen, zu erreichen, aber wir dürfen uns auch bei der translatorischen Aufgabe der heiligen „Referenz“ bewusst sein, obwohl sie nicht unser direkter Gegenstand sein kann. „Etwas als 'heilig' zu erkennen und anzuerkennen ist in erster Linie eine eigentümliche Bewertung, die so nur auf religiösem Gebiete vorkommt. Sie greift zwar alsbald auf anderes, z. B. auf die Ethik...“ (Otto 2004:5).

Es ist paradox, dass wir uns – wenn es um das Göttliche und das Heilige geht – mit der menschlichen Zeichenwelt und der menschlichen Lebenswelt zufrieden geben müssen. Aber das, was nicht handgreiflich und sichtbar ist, bedarf des Materiellen: diskursive und nicht-diskursive Zeichen, i. e. Texte im weiten Sinne sowie unsere ganze Wirklichkeit als Handlungsraum, in dem wir gegenwärtig leben, handeln und Texte lesen.

Ob die Sprache den religiösen Glauben oder ob der Glaube die sprachliche Identifizierung und Erkenntnis der religiösen Bedeutung ermöglicht, ist nicht eindeutig zu beantworten, doch handelt es sich wahrscheinlich um eine Wechselbeziehung und eine Art Interaktion, wo beide Fälle entweder separat oder zusammen auftreten (siehe z.B. Lindbeck 1994:52-70).

Unsere Versuche, das Göttliche nur in der Sprache (ohne Glauben und daraus erfolgende Erfahrung) zu erreichen und zu beschreiben bleibt immer auf dem Niveau von Analogie. Es ist egal, wie weit oder angeblich präzise wir den Begriff beschreiben, es bleibt uns der Überschuss an Bedeutung, was das Wesentliche ist, unzugänglich. Erzählungen aber erzeugen Bilder und Bilder können etwas vermitteln, wo die Sprache versagt. Doch wir müssen Sprachkompetenzen erwerben. Otto beschreibt die Erfahrung des Heiligen als numinose Momente (1963/2004: 5-7). Der von Otto (id. 5) benutzte Ausdruck *artbesonderes Moment* verwirklicht sich nicht in der Sprache, das Heilige bleibt vollkommen unzugänglich in der begrifflichen Erfassung. Das Numinose oder das artbesondere Moment sind laut Otto (id. 7) nicht lehrbar, aber sie sind durch die Sprache erweckbar. Ricoeur (2002:390) äußert sich dazu auf ähnliche Weise und beschreibt dabei eine Zirkelbewegung: „Man muss verstehen, um zu glauben, und man muss glauben, um zu verstehen“.

Wir leihen den Begriff *numinos* hier aus und werden ihn später etwas erweitert gebrauchen, um einen Unterschied zwischen der Religion und dem Glauben mit religiösen Erfahrung oder Gottesbegegnung (Praxis) zu machen. Für unsere Zwecke, die hermeneutische Aufgabe aus dem translatorischen Blickwinkel zu gestalten, machen wir schon an dieser Stelle einen Unterschied zwischen dem gelernten Wort- und Sprachgebrauch und dem durch das Erfahren angeeigneten und verinnerlichten Sprachgebrauch. Beide setzen sprachliche Kompetenzen und Wissen voraus, aber bei dem einen fehlt die Dimension der Gottesbegegnung, d. h. der religiöse Glaube. Das Wesentliche wird am Ende nur durch Erfahrung erreicht – und darüber sind sich die meisten Autoren und Theologen einig –, das in der Sprache Erfasste bleibt ohne Erfahrung auf dem Niveau des Einsehens, auf dem rationalen Niveau des Für-Wahr-Haltens.

Die Sprache der Religion ist auch von Kultur zu Kultur anders. Es ist wichtig, anzuschauen, wie sich die Religion in den materiellen Symbolen ausdrücken lässt, es ist ausschlaggebend für das Verständnis der Religion als Kultursprache. Betrachten wir den Alltag z. B. in

einem katholischen Kulturraum, bemerken wir materielle Zeichen der Religion auch dort, wo die Protestanten es nicht vermuten. In öffentlichen Dienststellen wie z. B. in den Banken, bei Behörden und in Krankenhäusern finden wir das Kreuz an der Wand und Statuen von Gottesmutter und Heiligen sieht man an Straßenrändern. Eine neutrale, von außen her erfolgende Betrachtung führt aber keineswegs zum Verstehen der religiösen Tiefenbedeutungen in dem eigentlichen Sinne. Einer Messe beizuwohnen kann eine Stimmung vermitteln, aber wichtig ist zu wissen, wofür die symbolischen Handlungen und Zeichen stehen. Für die Beobachtung von außen her ist es nicht wichtig, was die Religion vorschreibt oder welche Wahrheitsbehauptungen sie aufstellt, sondern wie die symbolischen Handlungen und Zeichen in dem kulturellen System gemeint sind, wie sie sich sichtbar machen, durch welchen Sprachgebrauch und welche Rituale. Das ist der Tätigkeitsbereich der Translatoren. Sprache und rituelle Handlungen können die Echtheit des Glaubens vortäuschen, sie sind aber die einzigen Elemente, die ein Beobachter zur Verfügung hat. Dies gilt besonders für Translatoren, da deren Aufgabe es auch nicht ist, die Gültigkeit der Aussagen der zu übersetzenden Texte zu beurteilen. Der translatorische Gegenstand ist weitgehend die sprachliche Oberfläche, das „Wie“ in einem komplexen System, doch es wäre fatal zu behaupten, dass die sprachliche Oberfläche ausreichend sei. „Erst, wenn wir eine theoretische Analyse symbolischen Handelns zur Hand haben, die ihrem Stand nach mit der vergleichbar ist, über die wir heute für das soziale und psychologische Handeln verfügen, werden wir in der Lage sein, uns sinnvoll mit all jenen Aspekten des sozialen und psychologischen Lebens zu befassen, in denen Religion (oder auch Kunst, Wissenschaft oder Ideologie) eine bestimmende Rolle spielt“ (Geertz 1987: 95). Will man die Kultur erforschen, muss man neben den Riten und Gebräuchen aber noch besonders die schriftlichen Produkte der Kultur erforschen, Texte, Kunstwerke jeglicher Art, denn in solchen ist das ganze Erbe gespeichert. Und das gleiche gilt selbstverständlich auch für die Religion.

Für Translatoren bedeutet diese Komplexität ein anspruchsvolles interdisziplinäres Fachgebiet mit Herausforderungen verschiedener Art. Die Aufgabe des Translators als vermittelnder Textausleger im Spezialgebiet Religion ist in vielen Hinsichten kompliziert. Die translatorische Aufgabe ist aufs Engste mit der Sprache und insbesondere Kommunikation durch Sprache verbunden, bedarf aber dringend hermeneutischer Werkzeuge, um die Sache an sich durch die Sprache zu verstehen. Dabei geht es selbstverständlich nicht um die Prüfbarkeit der religiösen Propositionen, sondern in erster Linie um hermeneutisch gebotene Wachsamkeit, Kontexte und Regeln der Interpretierbarkeit, Wiederholbarkeit, Kombinierbarkeit oder Vergleichbarkeit der schon vielfach beschriebenen und ausgelegten biblischen Situationen in Texten. Um diese Dimensionen verstehen und begründen zu können, brauchen wir einen systemischen Bezugsrahmen, innerhalb dessen die hermeneutische Arbeit verfährt. Unsere Beispieltex-te werden zeigen, dass das Verständnis nicht nur durch Einverständnis erfolgt, sondern auch durch Differenzen, die man vergleichen kann. Dennoch geht es um Kombinierbarkeit und Ähnlichkeiten, Zugehörigkeit, eine durch Intratextualität geschaffene Gemeinschaftlichkeit, Ordnung, Spielraum und konstruktive Interpretierbarkeit. Es ist sicherlich wenig, wenn man das ganze Bild betrachtet, aber das Ziel ist erreicht, wenn das Bewusstsein von gleichzeitig möglichen Betrachtungsweisen erweckt werden könnte.

Aus dem translatorischen, möglichst objektiven und neutralen, nicht-religiösen und auch religiösen Blickwinkel ist das hermeneutische Problem mehr mit dem Problem der Vielfalt der verschiedenen christlichen Theologien, Bewegungen und Betonungen der Bibeldeutung

konfrontiert als mit der tatsächlichen Frage der Transzendenz oder Immanenz Gottes in der Sprache. Doch diese grundsätzliche Frage nach der Wahrheit darf auch hier nicht aus dem Blick geraten. Wir betrachten die sprachlichen Aspekte noch weiter in den nächsten Absätzen.

4.3.2. Grammatik Gottes und Semantik der Menschen nach Luther

Martin Luther (1483-1586) war der erste große Translator, der die ganze Bibel aus den Originalsprachen ins Deutsche übersetzt hat. In seinem *Sendbrief vom Dolmetschen* aus dem Jahre 1530 beschrieb er sein Übersetzungskonzept. Er (1530) erklärte darin, dass er dabei nach der größten Verständlichkeit für die Leser gestrebt habe. Im Sendbrief greift Luther eine Anzahl übersetzungstheoretischen Problemen auf, mit denen wir uns noch heute beschäftigen. Luther (1530) lehnte die wörtliche Übersetzung ab und orientierte sich an der Alltagssprache, die das Volk verstehen konnte. Die Frage nach der wörtlichen Bedeutung wird bei funktionaler Translation eine Herausforderung.

Nach Stolt (2000:39-40) entspricht Luthers Sprachauffassung in vielen Hinsichten der Auffassung der modernen Sprachwissenschaften. Mit der modernen Terminologie können Luthers Texte in einem anderen Lichte untersucht werden. Der Schwerpunkt lag bei Luther also schon auf dem Empfängerpol und dadurch auf Kommunikation. Die Verschiebung des Interesses vom Satz auf den Text fand auch bei Textlinguistik oder –semantik statt. Er sprach bei der Translation (id. 90) von der Redesituation, die wir heute Situationskontext nennen.

Stolt (2000:45) macht uns darauf aufmerksam, dass Luther die Funktion der mündlichen Rede betonte - denn Christus habe ja nichts geschrieben. Er hat also schon den Unterschied zwischen „langue“ und „parole“ sowie Bedeutung, Bezeichnung und Sinn gemacht (id. 91, 94). Das Bibelwort aktualisiert sich als frohe Botschaft in der Verkündigung. Laut Stolt (id. 45) habe Luther den Ausdruck „Heilige Schrift“ kritisiert, denn heilig seien die Schriften nur nach dem Namen. Seine Lehre habe Luther nicht als Schriften bezeichnet, sondern als Evangelium, frohe Botschaft oder Verkündigung. Stolt (id. 49-51) berichtet über die Rhetorik des Herzens (ihr Buchtitel) bei Luther, die das Denken und Fühlen kombiniert. Die Voraussetzungen für einen guten Bibelübersetzer waren nicht Gelehrsamkeit und Sprachgewandtheit, sondern es kam auf das Herz und die durchlebte Erfahrung im Glauben an (id. 55). Das Herzthema Luthers finden wir auch wieder in unserem Beispieltext bei Thielicke (1998:7) als „Herz aller Dinge“.

Was das Verhältnis zwischen der Sprache und der Welt auch im Allgemeinen betrifft, machen wir den Leser hier in Anlehnung auf Stolt (2000:95) darauf aufmerksam, dass Luthers Sprachauffassung realistisch war. Das heißt, dass die Sache (*res*) vor der Sprache steht (oder *post rem*, d.h. das Zeichen kommt erst nach der Sache). Der Inhalt existiert, bevor er zu Sprache wird. Die andere Möglichkeit bietet der Nominalismus, wobei das Zeichen vor der Sache ist. Laut Työrinoja (1987:128-131, siehe weiter unten in diesem Kapitel) verbinden sich bei Luther der philosophische Nominalismus und der theologische Realismus.

Laut Stiver (1997:34) vertrat Luther die Ansicht, dass die sprachlichen Bedeutungen des Gotteswortes hauptsächlich wörtlich im grammatikalischen Sinne zu verstehen sind, es sein

denn, dass der Kontext etwas anderes ans Licht bringt. Stiver (ibid.) macht uns darauf aufmerksam, dass Luther das Wort Gottes als Ort der Gottesbegegnung betonte. Es war wichtig, einen Unterschied zwischen dem Wort Gottes und der Alltagssprache zu machen. Mit Wort Gottes wird die Bibel als Anrede Gottes gemeint, und die Rezeption des Gotteswortes geschieht mittels des Heiligen Geistes. Der Text eröffnet sich selbst durch den Heiligen Geist. Luther anerkannte die Autonomie der Heiligen Schriften. Stiver (id. 35) macht uns darauf aufmerksam, dass sich die wörtliche Bedeutung auf die historische, konkrete Wirklichkeit bezieht, ein Baum z. B. ist ein Gegenstand der sichtbaren Welt und kein Symbol für etwas anderes.

Mit Työrinoja (1987: 117-133) betrachten wir Luthers Verhältnis zur Trinitätslehre und Christologie, nicht inhaltsbezogen, sondern was die Sprachauffassung bzw. die Formulierungen betrifft, d. h. Luthers Auffassung über den Charakter der dogmatischen Formulierungen. Työrinoja (id. 117) erhebt den Begriff *communicatio idiomatum* als Regel der christologischen Rede hervor. Der Ausgangspunkt dabei ist der Glaube, dass der Christus wahrer Gott und wahrer Mensch sei. Työrinoja (id. 118) deutet darauf hin, dass es sich dabei nicht um zwei Personen handelt, sondern zwei *Wesensarten* in einer Person. Es gelte die Analogie hier: Was dem Menschen gehört, wird auch über Gott gesagt und anders herum. Sohn Gottes ist gleichzeitig Sohn Marias. Luther (id. 119) betont nicht den philosophischen Gebrauch der Substanz, sondern die richtige christologische Redensart. Laut Työrinoja (ibid.) hat die Lehre *communication idiomatum* die Rolle der theologischen Regel, die den Sprachgebrauch steuert. Die zweifache Substanz und der diesbezügliche Sprachgebrauch setzen ontologisches und nicht nur linguistisch-logisches Verständnis voraus. Nicht das Verhältnis der zwei Wesensarten, sondern die Identität Christi vor und nach der Inkarnation ist Luthers Anliegen. Laut Työrinoja (id. 119) will Luther zeigen, dass Christus als eine Person gleichzeitig Gott und Mensch ist, obwohl er nicht Mensch vor der Genesis war. Was von dem Gottmenschen gesagt werden kann, kann auch von Gott gesagt werden. Die Einigkeit der Wesen ist größer als die des Körpers und der Seele. Die Wesenseinigkeit ist unzertrennlich. Wörter erhalten eine neue Bedeutung, wenn wir von Christus als Mensch reden. Die Oberfläche der Sprache bleibt erhalten (Mensch), aber die Tiefengrammatik ändert sich:

Will man von Gott reden, so muss die ganze Grammatik sich mit neuen Worten versehen. Auch die Zahlenreihe „eins, zwei, drei“ duldet hier keine Anwendung. Bei den Kreaturen gilt sie zwar, hier aber besteht nicht das Ordnungsprinzip der Zahl, des Raumes und der Zeit. Darum muss man es hier ganz anders machen und eine andere Ausdrucksweise als jene natürliche festsetzen. Martin Luther (WA39, 2; 203, 22-304, 1)

In Luthers Denken verbinden sich laut Työrinoja (id. 128-131) der philosophische Nominalismus und der theologische Realismus. In der neuen Sprache gibt es keinen Unterschied zwischen dem Wort und der Sache, die das Wort repräsentiert, was eine nominalistische Sicht ist. Aber es gilt hier nicht die normale Semantik, weil die Semantik des Sterblichen eine andere ist als die des Menschen, der gleichzeitig Gott ist. Für die neuen Begriffe gibt es keine Entsprechung in der normalen Sprache. Die Schöpfungsworte (*veras et subsistentes res*) haben einen anderen Status als die Menschenworte. Das, was dem Menschen in sprachlicher Form eigen ist, ist in Gottes „Sprache“ die Sache an sich (*res*), und deshalb gilt eine „andere Grammatik“ hier. Das *Verkündigungswort* in Christus habe die gleiche Eigenschaft wie das *Schöpfungswort*. Das Schöpfungswort war eine Einladung zum Existieren, das Verkündigungswort „macht alles neu“. Nach dem Sündenfall hat der Mensch keine Kenntnisse über Gott und sein Wesen oder das Wesen der

Welt als Schöpfung, die Sprache hat keine direkte Verbindung mehr zur Sache (*res*), sondern alles, was wir mit der Sprache erreichen können, ist nur spärlich.

Laut Työrinoja (1987:122-125) betont auch Luther die Bedeutungsdimension der Sprache, und jeder Art Sprachgebrauch ist erlaubt, wenn er nicht in Konflikt mit den biblischen Schriften ist. Es wird die Sache (die Wesensart der Substanz) an sich betont, die den Menschen unbegreiflich und durch die Sprache nie vollkommen erreichbar ist. Die diesbezüglichen Formulierungen werden benutzt, da wir ja sonst gar nichts verstehen könnten. Sie zeigen, dass die theologische Redensart ihre eigenen Regeln hat, die sich von den philosophischen Regeln unterscheiden. Wenn wir nach dem philosophischen Denken gelernt haben, dass es zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen keine Proportion gibt, betont Luther, dass sich das Endliche und das Unendliche in Christus verbinden (*unitas finiti et infiniti*). Aus diesem Grund wäre es möglich, von Gott und Mensch die gleichen Eigenschaften (Prädikate) abzuleiten. Dies gilt aber nur für die konkreten Eigenschaften der menschlichen Natur, nicht für die abstrakten. In den göttlichen Idiomen aber gibt es keinen Unterschied zwischen dem Konkreten und dem Abstrakten.

Työrinoja (1987: 133) sagt, dass Luther das Gotteswort extrem realistisch auffasse. Die Sprache der Mitteilung sei für ihn die neue Sprache, da Gotteswort und die Wirklichkeit, die das Wort repräsentiert, ungetrennt sind. Die „neuen Worte“ beziehen sich nicht nur auf die göttlichen Dimensionen, sondern sie tragen die Dimensionen in sich und verwirklichen sie. Laut Työrinoja (*ibid.*) soll man Wörter wie Natur, Person oder Wesen realistisch verstehen, nicht nominalistisch. Luther lehnt die nominalistische Auffassung nicht vollkommen ab, weil sie die Unvollkommenheit des menschlichen Wissens kennzeichnet. Luther kann laut Työrinoja (*ibid.*) als ein Vertreter des theologischen Instrumentalismus bezeichnet werden, weil die Aufgabe der theologischen Sprache darin besteht, die Sache an sich sowie ihre Bedeutung aufzubewahren.

Kirjavainen (1987:101-115) stellt das Problem des propositionalen Glaubensgegenstands im Lichte der philosophischen Semantik vor, wobei der Glaube als Verhältnis zwischen einem Subjekt und einer Proposition betrachtet wird. Es geht um die Frage, ob ein Gegenstand als ein Teil einer Wirklichkeit direkt zu erreichen ist, oder ob die Proposition etwas von dem Gegenstand in sich trägt. Ist der Gegenstand also eine Sache oder eine Entität, etwas zwischen dem menschlichen Geist und der Wirklichkeit, oder handelt es sich bei dem Gegenstand um Propositionen, die entweder mental oder realistisch interpretiert werden sollten. Das Problem der philosophischen Semantik ist also, ob ein Zeichen intensional (Begriff) oder extensional (Welt, Entitäten) interpretiert werden soll.

Kirjavainen (*id.* 102) zeigt Luthers semantische Theorie, die er als radikal bezeichnet. Danach bestimmt der religiöse Glaube die intensionale Substanz des propositionalen Gegenstandes so, dass das Verständnis des Geglaubten abhängig von der Wahrheit gewisser Glaubenspropositionen ist. Luther war nach Kirjalainen (*ibid.*) davon überzeugt, dass die Christen die Glaubensgegenstände ohne Probleme verstehen können. Was sind aber die Gegenstände, in welche metaphysischen oder ontologischen Kategorien wird die Semantik der Gegenstände eingeteilt? Sind die Gegenstände geschriebene Sätze, gesprochene Wörter, etwas Mentales, Christus oder Gott? Laut Kirjalainen (*id.* 103 - 106) sind sie laut Luther Sätze. Die biblischen Sätze sollen wörtlich verstanden werden. Die Bedeutung der Sätze ist also die wörtliche Bedeutung (*sensus literalis*), die aber nicht rational erreicht werden kann, sondern nur durch den religiösen Glauben. Der Gegenstand

ist eine Entität, die aber unabhängig von dem begrifflichen Inhalt einer Proposition sowie von dem Glaubensakt ist. Der Glaubensakt ist kein Teil des Gegenstandes. Weil die propositionalen Gegenstände (Rede Gottes, sprachliches Geschehen) mit einer Verbform im Perfekt formuliert worden sind, gehören die Gegenstände in die Vergangenheit. Der gegenwärtige Glaubensakt kann logischerweise den Inhalt des „vergangenen“ Gegenstands nicht bestimmen. Der Glaubensakt wird als ein intransitiver Akt verstanden (ein intransitiver Satz hat kein Objekt). Wenn sich aber das glaubende Verständnis auf den Gegenstand *sui generis*, d. h. eigener Art, richtet, muss das Verständnis abhängig von dem religiösen Glauben sein. So gesehen ist der religiöse Glaubensakt doch transitiv. Da er aber seine eigene Interpretation konstruiert, bleibt er in Hinblick auf den normalen, rationalen Glauben intransitiv.

Die Auslegung geht vom Zeichen aus (Kirjavainen 1987:107), bewegt sich auf die Sache an sich (*res*), die die Auslegung bestimmt. Wie kann aber die Sache an sich erreicht werden, ohne irgendwelche Bedeutungen den Propositionen zuzuschreiben? Die Antwort findet sich nur bibelintern in den wörtlichen Bedeutungen des Gotteswortes, das sich selbst auslegt. Auch hier werden die besonderen grammatischen Kompetenzen hervorgehoben, die wir vorher schon besprochen haben. Das scheinbare Verständnis des Bibelwortes setzt externe Exegese aus, aber die wirklichen Kriterien sind nur in der Bibel zu finden. Luther vermeidet laut Kirjavainen (id. 107-108) den semantischen Zirkel dadurch, dass das Verständnis der wörtlichen Bedeutungen die Beherrschung der alltäglichen semantischen Bedeutungen der Sprache voraussetzt. Darüber hinaus ist das Verständnis im Wesentlichen die Gabe des Heiligen Geistes. Die Bibel hat ihre eigenen semantischen Regeln. Die biblischen Sätze „Ich bin der wahre Weinstock und mein Vater ist der Weingärtner“ und „Ich bin der wahre Weinstock und ihr seid die Reben“ (Joh 15, 1-8) sind wahre Sätze. Deshalb wird das, was von Christus (Weinstock) gesagt und abgeleitet wird, dem *Weinstock* zugeschrieben und so ist die Bedeutung des *Weinstocks* mit Christus verbunden. Im biblischen Kontext erhalten die gewöhnlichen Wörter eine neue Bedeutung (*nova vocabula*). Kirjavainen (id. 108) bemerkt, dass die erweiterte Semantik notwendig sei, da sonst Christus mit den Bedeutungen der normalen Sprache ausschöpfend beschrieben würde. Kirjavainen (ibid.) vergleicht Luthers Lösung mit Barths Lehre, wobei die Welt nur von Gott her richtig verstanden wird. Christus ist eine Entität unserer Welt in dem Sinne, dass die Ideologie der Sprache, wie Kirjavainen (id. 111) es formuliert, ein Teil der Ontologie der Sprache geworden ist. Kirjavainen (ibid.) führt noch den Widerspruch an, dass die besondere Semantik eine andere Basis hat als die gewöhnliche Semantik der Alltagssprache, obwohl sie durch die Bedeutungen der Alltagssprache verstanden werden kann. Hier hebt Luther den Begriff *Thema* hervor. Christus als Mitte der Bibel ist das Thema und das Ziel, wobei die biblischen Äußerungen keinen theoretischen Charakter haben können. Das Verständnis wird mit den pragmatischen Voraussetzungen und Bedingungen zusammengebracht, unter denen der Mensch die Äußerungen betrachtet. Die Gegenstände werden immer mit illokutionären Akten verbunden. Illokutionäre Akte verwirklichen das Gesprochene. Die Bedingungen werden aber nicht vom Menschen bestimmt, der Mensch kann den Gegenstand nur durch Lesen wahrnehmen und ihn so nie direkt erreichen. Laut Kirjavainen (id. 113) ist Luthers Semantik eine radikale Version der späten Scholastik (900 – 1400), wobei Luther der religiösen Sprache eine volle Autonomie gibt. Kirjavainen (id. 114) fasst die Glaubensgegenstände Luthers so zusammen: Sie sind eine neue Kategorie der Entitäten, worüber mit neuen Worten geredet wird, und sie sind Anreden Gottes, die über illokutionäre Funktion verfügt. Kirjavainen (id. 115) bemerkt,

dass diese Semantik fatal für die Ökumene sei, da sie keine Lösung für die Diskussion über den Charakter der Wirklichkeit bietet, die als Gegenstand des Glaubens angenommen wird.

Was Luther betrifft, heben wir noch einen Aspekt seines eigenen Sprachgebrauchs hervor. Luther hat die Macht der Bildersprache keineswegs verneint. Laut Wolff (2010: 33 – 48) spielt das Bild eine wichtige Rolle in Luthers Sprachauffassung. Obwohl Luthers eigene Rede laut Wolff (2010:33) voll von allegorischen und metaphorischen Mitteln sei, kann man keine scharfe begriffliche Ausdifferenzierung zwischen Allegorie, Metapher, Symbol, Figur, Bild oder dem vierfachen Schriftsinn in Luthers Sprachgebrauch finden. Dies bedeutet laut Wolff (ibid.), dass sich Luthers Werk von den Disziplinen Linguistik, Semiotik, Rhetorik und Hermeneutik unterscheidet. Die These, dass Luther die allegorische Bibeldeutung angenommen hätte, ist laut Wolff (id. 34) mit Vorsicht zu genießen. Wir verfolgen den Gedanken noch etwas weiter und merken, dass Luther auch die zentralen Themen der Christologie mit Bildern thematisiert. Wolff (id. 35) nach hat Luther der bildlichen Rede eine Freiheit zugesprochen, wenn es darum geht, Menschen mit dem Evangelium vertraut zu machen. Was ist aber die Rhetorik der (Inter-) Passivität? Wolf (ibid.) drückt dies wie folgt aus:

Die Rhetorik der (Inter-) Passivität heißt, dass Bilder sich bei Hörenden einstellen, ihm nahekommen und auf den Leib rücken, nicht durch Aktivität des Hörers, sondern in Passivitäten des *homo audiens*, dem eine auf ihn wartende und ansprechende Rhetorik der Passivität gilt, z.B. die des kommenden Gottesreiches. Bildliche und allegorische Sprache gehören zum Widerfahrnis des Glaubens, der ohne Bilder stumm und leer bleibt.

Die Bilderrede, die Bilder schaffende Rede funktioniert sowohl bei christlichen als auch bei nichtchristlichen Hörern und Lesern, die Bilder aber lassen sich nicht sortieren (ibid.). Bilder haben eine exemplarische Funktion. Wolff (ibid.) hebt eine Metapher Luthers hervor, wo er die Kirche mit einem Krankenhaus vergleicht, wo es Starke und Schwache gibt, wie auch im christlichen Leben. Wolff (ibid.) schreibt, dass Ekklesiologie und Pathologie zusammengehören und dass die Bilder von einem Spital eine neue Wahrnehmung des Alltagslebens ermöglichen. Es liegt auf der Hand, dass die Krankheit in diesem Bild heilbar ist, die Tatsache aber bleibt, dass es die Krankheit in verschiedensten Formen gibt und dass das Krankenhaus deshalb notwendig ist. Wolff (ibid.) nennt auch weitere Orte, die Luther als Heilungsorte ansieht, die Ehe und die Familie sei ein Beispiel davon. Laut Wolff (ibid.) hat Luther die medizinale Theologie durch seine ganze Tätigkeit genutzt. Die in dem NT erzählten Heilungswunder nutzt Luther im Umgang mit dem Publikum, wobei die Heilungsgeschichten zu je situativ erzählten Bildereignissen werden, die gewisse Kategorien oder Paradigmen vertreten. Wolff (ibid.) sagt in diesem Zusammenhang, dass diese frei von normativen Ansprüchen gegenüber dem Hörenden seien. Die Sprache ist alltagsnah: „Luthers ekklesiologisches Denken ist in hohem Maße ein Denken und Predigen in Bildern und Metaphern, die eine neue Ekklesiologie eröffnen“ (id. 39). Die Rolle der Kirche in Luthers Denken beschreibt Wolff (id. 40) als „eine sich je neu konstituierende Erzählgemeinschaft, die als *creatura verbi* von Gottes Zusage getragen wird. Wo die Zusage endet, da endet die Kirche“.

Den kulturbezogenen Sprachgebrauch kann man ohne weiteres erlernen, während dagegen die religiöse Bedeutungsdimension ohne den religiösen Glauben nicht erreichbar ist.

Eine Religion ist kein Ghetto oder innerhalb der Kirchenmauern isolierte abstrakte Dimension, sondern ein Handlungsmuster im ganzen Lebensbereich, sogar in den profanen

Dingen des Alltags. Christ sein heißt nicht unbedingt, dass man die besten sprachlichen Formulierungen meistert, sondern wichtig ist, dass die Vorgeschichte aus den christlichen Erzählungen stammt. Wenn ein Individuum die christliche Botschaft verinnerlicht hat und sie erlebt, kann es über Gott und zu Gott ohne explizit „religiöse Terminologie“ reden, und die innovative Bildersprache oder Alltagssprache benutzen. Was gemeint wird, kann der Gesprächspartner in dem Situationskontext verstehen.

4.3.3. Religiöse Rede und nicht-religiöse Rede über Gott

In seinem monumentalen Buch *Religiöse Rede von Gott* fasst Dalferth (1981) den sprachlichen Gegenstand zusammen und gibt der Philosophie die Aufgabe, über das Reden von Reden über Gott zu reden.

„Sie [die Aufgabe] ist kritisch, insofern sie vorgegebene sprachliche Phänomene analysierend an den Bedingungen einer vorausgesetzten Sprachkonzeption misst und ihre Bedeutung von da her zu rekonstruieren sucht. Sie entwickelt dabei aber keine (empirische) Theorie der Bedeutung dieser Sprachphänomene – das ist die Aufgabe der empirischen Sprachwissenschaften –, sondern erarbeitet in einem dialektischen Prozess zwischen der Analyse und dem dabei vorausgesetzten Sprachbegriff die Grundbedingungen, denen eine solche empirische Bedeutungstheorie zu genügen hat.“ (Dalferth 1981:32-33.)

Dalferth (1981) setzt Akzente: *religiös* von Gott zu reden und religiös von *Gott* zu reden! Dabei wird sowohl eine logische als auch kritische Position gemeint. Laut Dalferth (1981:14-20) wurde das Sprachproblem bei der exegetischen Methodenfrage akut, dann bei der systematischen Theologie als einer hermeneutischen Frage der rechten Rede von Gott und schließlich bei der praktischen Theologie als einer innenkirchlichen Frage. Akut wurde auch die Frage der tatsächlichen Verständigung zwischen verschiedenen Kirchen und die Frage der Kommunikation zwischen außerkirchlichen oder religionsfeindlichen Instanzen sowie anderen Religionen. Ohne empirische Fakten gibt es keine philosophischen Fragestellungen, doch Gott kann nicht direkt wissenschaftlich (oder überhaupt) thematisiert werden, der empirische Gegenstand ist nicht Gott, sondern das Reden von Gott. Dem entsprechend ist die sprachliche Gegebenheit Gottes der Gegenstand der Analysen und der hermeneutischen Tätigkeit. Ein Problem wird das Reden von Gott allerdings dadurch, dass es dort Fragen gibt, wo die klare Selbstverständlichkeit fragwürdig wird und die Tatsache erschüttert. Das soll laut Dalferth (ibid.) der Ausgangspunkt der philosophischen Betrachtung religiöser Sprache sein. Keine fraglose Selbstverständlichkeit dort, wo die Tatsache nicht verstanden wird.

Das ist auch der direkte und konkrete Ausgangspunkt der translatologischen Hermeneutik, jedoch mit anderen Ansprüchen an Wahrheit und Verständlichkeit. Der translatologische Gegenstand im weiten Sinne ist zunächst der in einer Sprache und nach gewissen Regeln formulierte Metatext, der Hinweise darauf vermittelt, wie der biblische Text bzw. die biblische Botschaft zu verstehen wäre. Dalferths fundierte Analyse wird uns helfen, genauer zu bestimmen, mit welcher Art von Sprache und Rede wir es zu tun haben.

Über die Aufgabe der analytischen Philosophie schreibt Dalferth so (1981:31):

Die Grundorientierung der Analytischen Philosophie besteht in der Ausrichtung auf die Sprache als dem eigentlichen apriorischen Reflexionsbereich der Philosophie; ihr Grundproblem sieht sie infolgedessen in der Analyse sprachlicher Bedeutung zur Explikation des im Verstehen und Verwenden von Sprache implizit schon Gewussten.

Das Verstehen nach dem frühen Wittgenstein (1984: 4.121) war ebenfalls Kennen und Sehen, und zwar so, dass man das schon Bekannte in seiner spezifischen und neuen Anordnung sieht.

Doch geht Dalferth (1981: 271) weiter und sagt, dass philosophisches Reden von Gott die Probleme des religiösen Redens von Gott nicht lösen könne sondern sie dadurch noch mehr würden. Es gibt keine einheitliche, allgemeine Theorie der christlich-religiösen Rede bzw. Sprache. Die methodologische Nichtübereinstimmung gilt sowohl für den Gegenstandsbereich als auch für die Ziele der Theoriebildung. Laut Dalferth (ibid.) hat die Situation weittragende Konsequenzen: Es gibt keinen sinnvollen Vergleich der verschiedenen Ansätze, keinen begründeten Kanon der Vergleichs- und Beurteilungskriterien der verschiedenen Vorschläge, keine akzeptierte Wissenschaftssprache mit klar definierten Begriffen. Es sei auch nicht klar, ob die bestehenden Theorien deskriptiv oder normativ gelten sollten.

Gott als etwas uns Gegebener ist kein diskursiv oder intuitiv zugänglicher Gegenstand, sondern einer, von dem geredet wird. Das ist eine von den ähnlichen oder identischen Formulierungen, die es nach der linguistischen Wende in der Philosophie diesbezüglich gibt. Nicht Gott kann thematisiert werden, sondern nur die Art und Weise, wie man über Gott redet. Dazu braucht man Regeln:

--denn dieses muss allemal Regeln, und nicht zuletzt logischen Regeln, unterliegen. Diese Regeln zu kennen und zu berücksichtigen ist aber nicht nur Grundvoraussetzung für alles bewusste und kohärente Reden von Gott, sondern auch für jedes Verstehen und kritische Befragen der Rede von Gott“. - - Die fundamentale, weil für alles Verstehen und Reden relevante Aufgabe der Philosophie besteht daher in der kritischen Aufklärung der Regeln des religiösen Redens von Gott und damit darin, das explizit zu machen, was vorphilosophisch immer schon verstanden ist, insofern es implizit das vorfindliche Reden von Gott reguliert. (Dalferth 1981: 21-22)

Die Religionsphilosophie soll also als kritisch klärende Metadisziplin des faktisch vorhandenen Redens von Gott verstanden werden. Die ausgesuchten Textbeispiele, die wir weiter unten präsentieren, führen gerade diese metakommunikative Aufgabe aus. Auch die Analyse und Auslegung von religiösen Texten für translatorische Zwecke soll eine ähnliche Aufgabe übernehmen, nur von einem anderen Blickwinkel: Eine kritisch betrachtende und nach bestimmten Regeln und Kriterien verstehende Aufgabe, die keine Behauptungen macht und keine Wahrheitsansprüche stellt, sondern die vorhandenen Texte zusammen mit theologischen und religionsphilosophischen Hinweisen durchsucht, oder besser, nach den Hinweisen in den Texten selbst sowie nach den allgemeinen oder universalen hermeneutischen Regeln sucht, die als Richtlinien bei der Textproduktion benutzt worden sind. Das ist jedoch auch noch nicht genug, dazu kommt unbedingt auch das Verständnis der biblischen Texte, denn darum geht es ja in erster Linie. Die biblischen Texte werden – im translatorischen Fall – so gelesen, wie a) der translatorische Text, d. h. der Metatext oder metakommunikative Text so, wie die Textautoren darüber reden und wie sie sie bestimmen und b) wie man sie in der eigenen Tradition gelernt und geprüft hat, und in dem Sinne,

welche Erzählungen die religiöse Identität bestimmen und welche Erfahrung der translatoreische Leser in seinem Leben damit gemacht hat. Fehlt die eigene Tradition oder der religiöse Glaube, wird die Aufgabe überwiegend auf die Untersuchung der Metatexte begrenzt.

Sprache sieht Dalferth (1981: 146) als einen hermeneutischen Raum aller Sprachreflexion an. Sprache sollte von innen her, aus ihr selbst reflektiert werden und nicht von außen. Sprache ist ein Raum ohne Außenseite und Jenseits, aber auch ohne von Innen abmessbare feste Grenzen. „Dass sie als Gegenstand auch immer zugleich Medium ist, zeichnet sie aus und kennzeichnet ihre umgreifende, aber flexible Selbständigkeit, die nur zu leicht als Selbstverständlichkeit missverstanden wird“ (ibid. 146). Es geht aber nicht um die Sprache, sondern um den Sprachgebrauch und den Text in dem hermeneutischen Raum. In seinen Untersuchungen akzentuiert Dalferth (1981) die Äußerung „religiös von Gott *reden*“ schwerpunktmäßig auf das Reden gezielt. Das Reden bezieht sich zunächst auf linguistische und sprachphilosophische, insbesondere pragmatische Aspekte. Die pragmatische Sprachauffassung reflektiert Sprache als Tätigkeit und Handeln, Sprachereignis (Fuchs 1958) und Sprachgeschehen (Ebeling 1971).

Dalferth (1981: 163-164) sieht die sprachliche Äußerung als eine Grundkategorie von Rede. Es gibt dabei drei Aspekte, wie die Äußerung intendiert sein könnte: Ereignis des Äußerns (vgl. das Gleichnis Lk 15,11-32, Jesus als Erzähler, die historische Handlung), Handlung des Äußerns (der Ablauf der Geschichte) und das Geäußerte bzw. der Gehalt der Äußerung (die Geschichte, die erzählt wird, das Gleichnis von dem verlorenen Sohn). Diese werden wir mit Ricoeurs (ZE I-III) Fabelkomposition und der dreifachen Mimesis vergleichen. Alle drei gehören konstitutiv zum Phänomen der Äußerung. Dalferth (1981: 163-164) hält die Faktizität der Bedeutung dreidimensional fest: Äußerungsbericht, Äußerungsbeschreibung und Äußerungserwähnung, wobei er situativ (Situation), struktural (textueller Charakter) und propositional (Gehalt) verfährt. Das Phänomen „Äußerung“ findet in einer Situation bzw. an einem Ort des Redens als Ereignis statt. Das Ereignis, im Gegensatz zu einem Ding, verfügt über einen zeitlichen Teil. Doch sowohl das Ereignis als das Ding können identifiziert werden, nur das Ereignis ist nie vollständig da und kann nicht in dem strengen Sinne wieder identifiziert werden wie ein Ding (1981: 162). Dinge ändern sich, Ereignisse als einmalige Geschehnisse nicht. „Denn nur bei Annahme einer Zeitdifferenz kann die Kontradiktion zwischen Aussagen vermieden werden, die unvereinbare Eigenschaften ein und demselben Ding zuschreiben“ (id. 163). Eine Äußerung ist also ein Ereignis, und Ereignisse sind prinzipiell unveränderlich.

Eine Äußerung, die sich ereignet, geschieht in irgendeiner Situation. Es kann ein Bericht über die Umstände der Äußerung gegeben werden, damit der situative Kontext festgehalten wird und wodurch die Äußerung Bedeutung gewinnt. „Als die Gesamtheit der relevanten empirischen und soziokulturellen Gegebenheiten ist er der weiteste Rahmen einer Äußerung - -,“ (Dalferth 1981: 164). Der situative Kontext ist wichtig sowohl für die pragmatische Relevanz als auch für den propositionalen Gehalt der Äußerung. Äußerungsberichte thematisieren den Kontext zumindest numerisch und raumzeitlich und machen einen Unterschied zu anderen Äußerungsgeschehnissen verschiedener Situationen. Deshalb taugen sie auch zu derer Identifizierung. Dalferth spricht von Koordinaten der Äußerungen (Zeit, Ort, Subjekte, Kompetenz, Beschreibung, Gegebenheiten, Kontext, Normierung), die die Äußerungen in bestimmten Situationen lokalisieren lassen, was wiederum zu der Identifikation der Äußerung beiträgt.

Die Spezifizierung eines Systems von Koordinaten von Äußerungen ist eine Grundaufgabe jeder Theorie der Bedeutung und damit auch jeder Theorie des Verstehens von Bedeutung. Sie ist zudem eine formale hermeneutische Voraussetzung aller historischen Arbeit, sofern sie diese auf historische Zeugnisse sprachlicher Art oder Äußerungen über historische Ereignisse bezieht (Dalferth 1981: 166).

Der situative, textuelle und auch systemische Kontext wird später in Zusammenhang mit dem Textbegriff hervorgehoben.

Eine Äußerung als Sprechhandlung bestimmt, wenn sie als ein Text erfassbar wird, der sich auf folgende Faktoren analysieren lässt: pragmatisch auf die Wirkung, handlungsemantisch auf die Illokutionarität oder Kausalität, grammatisch, semantisch auf die Prädikation, Quantifikation und Identitätsproposition und semiotisch auf lexikalische Einheiten. Dalferth (1981: 171-181) führt vor, dass Handlungen in natürliche durch Imitation gelernte und symbolische durch Regeln erlernte Handlungen aufgeteilt werden können. Zu den letzteren gehören Einübung und Internalisieren. Diese Unterscheidung macht auch Ebeling (1971). Doch auch die Regeln, die ohne Wirkung nur oberflächlich bleiben, können durch Imitation erlernt sein. Regeln sollen nicht die Funktion der Vorschrift haben, sondern sie sollen über eine „methodische“ Funktion verfügen, damit das symbolische Handeln kein mechanisches Operieren wird. Nicht die Regeln an sich sind wichtig, sondern das, was sie symbolisch vollziehen helfen. Hier wird deutlich, dass die Oberfläche des Symbols noch nicht die Tiefendimension verdeutlichen kann. Vgl. die wittgensteinsche Tiefengrammatik.

Der nächste Akzent bei Dalferth (1981:271-369) liegt auf der *Religiosität* der Rede. Dalferth versteht unter einer Theorie religiöser Rede eine empirische Theorie der religiösen Kommunikation durch Texte. Im Anschluss an Wittgenstein nennt er die Strukturbeschreibung der religiösen Rede die Grammatik der Kommunikation der Religion. Nach gründlicher Prüfung kommt Dalferth zu diesem Schluss:

Religiosität als Eigenschaft von Rede ist nicht im Rahmen einer Sprachtheorie explizierbar und als besondere linguistisch beschreibbare Eigenschaft von Äußerungen zu begreifen. [- -] Christliche Rede lässt sich nur aufgrund ihres Zusammenhangs mit christlicher Situation identifizieren, und Hermeneutik christlicher Rede ist Hermeneutik christlicher Situation“ (Dalferth 1981: 271-369).

Texte beschreiben christliche Situationen, aber wie zeichnet sich die Rede über diese christlichen Situationen aus?

Das bietet uns eine Lösung – immer in Anlehnung an Dalferth (1981:373), jedoch nicht direkt, sondern indirekt – unseren ersten translationalen Gegenstand, nämlich was die Sprache betrifft (zuzüglich zum System/Kontext, Text und schließlich die Hermeneutik) zu identifizieren. Unser Gegenstand ist zwar der Text und dadurch die Sprache, aber nicht direkt und nicht in dem eigentlichen Sinne, sondern indirekt so, dass wir den Sprachgebrauch in christlichen Textsituationen und Situationen in Texten, die ebenso Rede über solche Situationen sind, betrachten und interpretieren. Dafür ist es notwendig, die metasprachlichen Termini zu erläutern, die wir von Dalferths (1981: 372-373) Redearten übernehmen. Dalferth (ibid.) macht einen Unterschied zwischen der christlichen Glaubensrede und der theologischen Rede bzw. Rede über die Glaubensrede. Die erstere wird religiös gebraucht, die letztere ist nicht religiös normiert, sondern sie thematisiert

religiös normierte Rede in nichtreligiöser Rede. Der religionswissenschaftlichen (empirisch deskriptiv) und religionsphilosophischen (kritisch reflexiv) Rede schreibt Dalferth (ibid.) die Funktion der Rede über Glaubensrede zu. Diese Redearten werden als nichtreligiöse Rede über religiöse Rede gekennzeichnet. Die christliche Glaubensrede definiert Dalferth (id. 373, seine Kursive) so: *Christliche Glaubensrede ist Rede aus einer Erfahrung Gottes im Modus der Rezeption, Responion und Reaktion.*

Hier können wir als Beispiel das Vaterunser mit einer Anleitung Jesu zum Beten anführen. Der Wortlaut der Anrede bei Lukas (Lk 11, 2-4) lautet „Vater!“, bei Matheus (Mt 6, 5-13) „Unser Vater im Himmel!“ Der unterschiedliche Wortlaut stellt selbstverständlich kein linguistisches Problem dar, zieht aber die Aufmerksamkeit auf zwei unterschiedliche Redesituationen bzw. Gebetsituationen der Gemeinde und des Individuums.

Lindbeck (1994:82) teilt die Äußerungen in Propositionen erster und zweiter Ordnung auf: Glaubensäußerungen sind Propositionen erster Ordnung, d. h. sie sind performative Glaubensaussagen, die Aussagen dem ganzen System entsprechend im Leben umsetzen, wo sie nicht mehr den propositionalen Aussagen widersprechen. Propositionen zweiter Ordnung dagegen sind theologische, fachbezogene Aussagen, Lehren, Lehrsätze, die zu einem Kontext gehören, der keinen glaubenden Gebrauch unter Berücksichtigung des Raums und der Zeit voraussetzt. Diese Äußerungen haben jeweils einen anderen Zweck und andere Aufgaben, aber sie sind nicht Aussagen von ontologischer Bedeutung. Laut Lindbeck (ibid.) können die gleichen Sätze propositional oder nicht propositional sein, es kommt darauf an, in welchem Zusammenhang und wie man sie gebraucht. Die theologischen Sätze sind Äußerungen zu den Sätzen, zur Sprache an sich. Aber die Glaubensaussagen haben eine Funktion, die das Leben gestaltet, so dass dies eine Form annimmt. So betrachtet, impliziert auch die sprachlich-kulturelle Ansicht eine gewisse ontologische Wahrheit. Es gibt verschiedene Gattungen, wo die Propositionen zum Leben gerufen werden: Tätigkeiten der Anbetung und Verkündigung, des Hörens und Handelns etc. im Sinne von Christus. Dafür ist es erforderlich, die sprachlichen Fertigkeiten und das daraus folgende Verständnis zu besitzen. (Siehe auch Työrinoja, 1991:202). Diese Unterscheidung entspricht der Aufteilung der Sprache auch nach Dalferth (1981: 373) in religiöse Rede und nicht-religiöse Rede über religiöse Rede.

Die translatorische Aufgabe bringt noch eine weitere Stufe oder Schicht in diese Sprachhierarchie ein. Die translatorische Aufgabe richtet sich auf einen Metatext, der nach Dalferths Definition Glaubensrede vertritt. Die Rede eines Metatexts oder dessen Teile kann religiös und/oder nicht-religiös ausfallen. Eine Verkündigung des Glaubens, eine Predigt, verschiedene performative religiöse Handlungen wie Taufen oder Segnen können in der Regel in die Kategorie der religiösen Rede eingeordnet werden. Bei der translatorischen Aufgabe bzw. in den Ausganstexten kann es sich entsprechend um nichtreligiöse oder religiöse Rede über andere nichtreligiöse oder religiöse Rede über religiöse Rede handeln.

Abhängig davon, wie über die Präsenz Gottes in der Sprache gedacht wird, kann auch die translatorisch-hermeneutische Aufgabe an sich religiös oder nichtreligiös ausfallen. Teilt der Translator die Überzeugung der Rede des Texts, kann die hermeneutische Arbeit sowie die Übertragung der Botschaft in die Zielsprache als eine religiöse Handlung verstanden werden.

In der Regel denken wir aber, dass die Aufgabe an sich nicht religiös oder nichtreligiös ist, oder besser: Sie setzt keinen religiösen Glauben voraus, um eine gelungene Übersetzung zu produzieren. Mit der multiperspektiven Darstellung beabsichtigen wir eine professionelle, offene, objektive und respektierende Herangehensweise an den religiösen Gegenstand. In der vorliegenden Arbeit wird die konstruktive, kontextuelle und regulativ-narrative Annäherungsweise betont, nicht die linguistische oder rein analytische.

Dalferths (1981:699-706) letzter Akzent liegt auf *Gott* und begründet die christliche Rede von Gott durch fünf Merkmale: *Gott* bezieht sich auf die in Jesus erfahrene Anrede, wobei die Formulierungen der Erfahrungen keinen Anspruch auf Adäquatheit erhebt. Eine Einzelbedeutung ist laut Dalferth (id. 700) wahr, wenn sie in die christliche Grundgeschichte integriert ist:

Die christliche Grundgeschichte und die in ihrem Horizont gemachten Erfahrungen legen eine Interpretation der Gesamtwirklichkeit nahe, die in dieser Welt gegenüber konkurrierenden naturalistischen und nichtchristlichen Gesamtinterpretationen nur mehr als möglich einsichtig gemacht werden kann. Diese Interpretation ist wahr, wenn sie Gottes Sicht seiner Schöpfung entspricht; und sie ist als wahr erwiesen, wenn diese Sicht in der Wirklichkeit selbst unmißverständlich zur Darstellung kommt.

Der fünfte Punkt Dalferths (ibid.) beschreibt tiefgehend die Wahrheit/Falschheit der Behauptungen im Hinblick darauf, wie sie sich im Leben verankert werden.

„Wer reden kann, kann metaphorisch reden“. (Dalferth, 1981: 268) Unsere gegenwärtige Sprache ist voller Metaphern in allen Lebens- und Wissenschaftsbereichen und wir können sehr gut mit der metaphorischen Rede zurechtkommen, da wir die Metapher kulturell und kontextuell verstehen. Metaphorische Sprache ist kreativ, produktiv, innovativ und erfinderisch, sie gestattet keine Vorschriften im Voraus und sie fordert eine genau gezielte Betrachtung. Metaphern sind also keineswegs nur Verschönerung der Sprache, sondern sie bringen einen neuen Sprachgebrauch bzw. eine neue Bedeutung hervor, aber auch die Frage der primären Referenz mit sich. Reiche, bedeutungsschwere, vieldeutige Bedeutungen können nicht durch eine neutrale, literarische Sprache zum Ausdruck gebracht werden. Religion kann gar nicht ohne Metapher auskommen. Eine Beschreibung durch Metaphern kann immer zu einer neuen Beschreibung führen. „Metaphorische Rede eröffnet semantisch den Horizont für neue faktische Entdeckungen und ist gleichzeitig ein wesentliches Mittel, faktische Einsichten in das semantische Sinnpotential einer Gemeinschaft zu überführen.“ (id. 268). Vergleichsweise beziehen wir uns auf Ricoeurs Metapher (RoM 1987, Symbolik des Bösen 2002). In *The Rule of Metapher* charakterisiert Ricoeur (RoM.1978:61) die Kraft der Metapher als figurativer Sprache gerade in der Fähigkeit, Bilder zu schaffen. Die metaphorische Sprache vermittelt nicht nur Ideen und Gedanken, sondern sie schafft auch einen Zug von Bildern und Szenen, was er „stage-setting of thoughts“ nennt. Die Metapher ist eine Eigenschaft der Sprache, die sowohl in historischen als auch in fiktiven Texten vorkommt. Bei Ricoeur (EZ I 7) geht es bei der Metapher um das Phänomen der semantischen Innovation. In diesem Sinne stellen wir weiter unten den Zeichencharakter der biblischen Ereignisse mit dem Begriff der *Semiose* dar.

Es liegt auf der Hand, dass die metaphorische Rede als innovatives Reden verstanden werden soll, wobei es laut Dalferth (1981: 221) um Kontext und Situation und nicht Wort oder Satz geht. Der Text-Sinn entsteht normalerweise durch Reduktion von

Sinnmöglichkeiten (vgl. auch die *Via Negativa*). Aber was metaphorische Texte betrifft, gilt laut Dalferth (ibid.), dass der Text-Sinn durch Eröffnung von Sinnmöglichkeiten entsteht. Es geht bei der Metapher um eine semantische Ungehörigkeit, die zu einer neuen semantischen Bedeutung führt. Die Inkongruenz der wörtlichen Bedeutungen schafft eine neue Bedeutung mit Hilfe der Spannung zwischen den zwei Bedeutungsrahmen. Der semantische Schock bringt eine semantische Innovation, aber die Bedeutung ist eine Kontextsache. Die Bedeutung entsteht im Kontext und muss nicht vollständig spezifiziert werden. Dalferths (1981: 221) Metapher ist ein Text- und Kontextphänomen.

Auch Gadamers (1990) Termini *Spiel* und *Horizontverschmelzung* sind Metaphern, die man aufs Genaueste untersuchen muss, um deren Bedeutung zu verstehen. Die Metapher ist eine vollkommen natürliche Erscheinung im Sprachgebrauch. Das *Sprachspiel* von Wittgenstein (PU) ist an sich nur eine Metapher, die einen extrem kreativen Sprachgebrauch erlaubt, der aber nicht willkürlich und sinnlos, sondern sehr sinnvoll ist und nach regulativen Prinzipien begründet werden kann. Laut Ricoeur (1974:64) sind die wahren Metaphern, die s.g. Wurzelmetaphern, unübersetzbar in dem Sinne, dass sie nicht auf eine andere Weise gesagt werden können, sondern dass sie einmalig sind. „Sie [Metapher] ist ein Instrument oder besser: der Vorgang semantischer Synthesis, der selbst keinerlei beschreibende Funktion hat, sondern bestenfalls durch Eröffnung neuer Sinndimensionen neue Beschreibungen nahe legt und zu formulieren ermöglicht“. (Siehe auch Grundmetapher von Jüngel, id. 118.) Wurzel- oder Grundmetapher eröffnen einen Sprachbereich, der zu immer weiterer metaphorischer Rede Anlass und Möglichkeit gibt und damit Antrieb zu ständig neuer Schaffung von Sinn ist. Ricoeur (1978, ZE I-III) bringt die Metapher und die Erzählung einander nahe: „In beiden Fällen kommt Neues – noch Ungesagtes, Unerhörtes – zur Sprache: hier die lebendige Metapher, als eine neue Pertinenz in der Prädikation, dort eine fingierte Fabel, also eine neue Kongruenz in der Anordnung der Vorfälle. In beiden Fällen kann die semantische Innovation auf die schöpferische Einbildungskraft, genauer auf den Schematismus bezogen werden, der ihre Bedeutungsmatrix ist“ (ZE I 7-8). Ricoeur (id. 9) spricht nicht nur von einem metaphorischen Sinn, sondern auch von einer metaphorischen Referenz. Es geht um eine semantische Innovation, die die Tiefendimension des Textes ist, die verstanden werden kann, aber nur durch das Begriffssystem, das in unserem Fall der christlich-religiöse textuelle Spielraum im wittgensteinschen Sinne ist. Das Paradigma nach Wittgenstein (PU § 55) ist das Verwendungsbeispiel des Begriffes, das eben ein neuer Text, eine neue Interpretation als Ergebnis der Zeichenaktion ist.

Bedeutungen entstehen im Kontext, in begrifflichen und von Regeln (PU §§ 84, 86, 208, 218, z. B.) gesteuerten Systemen, sei es mit verschwommenen Grenzen (PU §§ 68-71, 76-77,) und zwar mit zahlreichen Familienähnlichkeiten (PU §§ 67, 77 108, 164, 179), mit denen man vorsichtig und umsichtig umgehen muss. Die Sprache muss nicht präzise sein, es reicht, wenn sie vertraut ist und wenn das Gemeinte verstanden wird. Es ist nur eine feine Linie zwischen einer Metapher und der univoken Sprache.

Jeremias (1996) erläutert die biblische Sprache so:

„Schließlich machte die Formgeschichte den Versuch, durch Einteilung der Gleichnisse in Kategorien weiterzukommen (von allegorischen Deutungen). Man schied zwischen Bildwort, Vergleich, Gleichnis, Parabel, Allegorie, Beispielerzählung usw., letztlich doch ein unfruchtbares Bemühen – denn hebr. maschal/aram. mathla umfaßt alle diese Kategorien und noch viel mehr, ohne jede Scheidung. Es bezeichnet im Sprachgebrauch des

nachbiblischen Judentums, ohne dass sich ein Schema aufstellen ließe, bildliche Rede aller Art: - -, (id. 13).

Das semantische Feld des biblischen Begriffes *Gleichnis* ist also umfangreich und breit. Der Autor weist die griechische Rhetorik als sachfremdes Gesetz im Zusammenhang von den Gleichnissen Jesu zurück. Das Gleichnis ist also kein Kunstwerk, sondern etwas, was in einer konkreten Situation des Lebens Jesu gesprochen worden ist.

„Überwiegend geht es darum, wie wir sehen werden, um Kampfsituationen, um Rechtfertigung, Verteidigung, Angriff, ja Herausforderung“ (Jeremias 1996:13).

Wichtiger als die sprachlichen Mittel zu klassifizieren, ist zu betrachten, welche *Grammatiken* (im Sinne von *Sprachspiel* ist die *Grammatik* eine ausreichende Beschreibung des Begriffes) die Metaphern oder Analogien enthalten, die Gott zugeschrieben werden können. Durch genauere Betrachtung und Beschreibung der *Grammatiken* eröffnen sich neue Dimensionen. Betrachtet man z. B. die Hand Gottes, findet man ein sehr breites Bedeutungs- und Funktionsfeld, was die Analogie wiederum sehr kreativ macht. Es ist nicht die sprachliche Oberfläche, die den Reichtum oder die Armut der Sprache bestimmt, sondern die Tiefendimension in dem kontextuellem Gebrauch. Alle Analogien, die eine tiefe Verbindung zum Sein haben, können sicherlich auch in Zusammenhang mit dem Göttlichen gebraucht werden. Es lässt sich nicht nicht zu vermeiden, die hermeneutische Arbeit von der linguistischen zu trennen, denn die lexikalischen Einheiten vermitteln Bedeutungen durch die analogischen „Funktionen“. Nicht entscheidend ist das semantische Feld von „Hand“, sondern die verschiedenen Funktionen und Aufgaben einer Hand. Eine wichtige Aufgabe jedoch ist zu sehen, welche Äußerungen in den biblischen Texten sich auf Gott beziehen und welche nicht.

Es ist wichtig, sich bei der Textauslegung der Polaritäten und Arten von Polaritäten (Gegensätze oder Polaritäten, die ineinander oder miteinander verbunden sind) sowie der überraschenden Polaritäten bewusst zu sein. *Überraschende Polaritäten* nenne ich solche Gegensätze, die die Begriffe *Gut* und *Böse* z. B. auf den Kopf stellen, die in den biblischen Gleichnissen vorkommen (der gute Samariter/der gleichgültige Priester z. B.), die in keine semantischen Schemata passen und die keinen stereotypischen Vorstellungen entsprechen. Sie stellen einen hohen Anspruch an die translatorische Textinterpretation. Diese Art Interpretation fällt in das Gebiet der theologischen Hermeneutik. Unsere Aufgabe dagegen ist, den Originaltext im Lichte der Auslegung zu lesen. Unsere Bemühungen konzentrieren sich auf den systeminternen Dialog zwischen den metatextuellen Auslegungen und in Hinblick auf den biblischen Gegenstand.

In der vorliegenden Arbeit werden Dialoge *intratextuell* oder *intertextuell* verstanden, wobei das Intratextuelle systemintern fungiert und das Intertextuelle zwischen verschiedenen Systemen oder mit der säkularen Welt. Es soll ein harmonisches Verhältnis zwischen der Weltsprache und der Glaubenssprache herrschen. Dazu sagt Ebeling (1971:233), dass in dem Moment, wo die Sprache des Glaubens aus dem Dialog mit der Welterfahrung herausfällt, sie auch verloren ist, weil sie dann Sprache des Unglaubens geworden ist. Die humorvollen Texte und der geschickt kritische Sprachgebrauch von Heinimäki (2003, 2011) geben ein ausgezeichnetes und konkretes Beispiel dafür, was Ebeling unter Anderem meinen könnte.

Die Sprache ist nicht Glaubenssprache einfach dadurch, dass man von Gott redet. Die christliche Überlieferung ist mit den biblischen Erzählungen und insbesondere mit der Identität von Jesus von Nazareth sowie mit dem menschlichen Leben und Alltag verbunden, und diesbezügliche Hermeneutik kommt oft in den Metatexten in Ausdruck. Wie eine jeweilige Interpretation ausfällt, ist eine andere Sache. Wie schon oft betont, gibt es keine definitive Übereinstimmung innerhalb der christlichen Kirche, aber der biblische, schriftliche Gegenstand bleibt unverändert erhalten. Was unterschiedliche Interpretationen betrifft, können laut Ebeling (1981) die Formulierungen keinen einen und nur einen Absolutheits- und Exklusivitätsanspruch erheben. Da holen wir noch weitere Beispiele zur Hilfe, damit wir unsere Annäherungsweise ausreichend bestätigen können. Die Erzählung bleibt jedoch so erhalten, wie sie ist (Joh. 3,4. 1. Joh. 1, 6), die neuen Formulierungen, d. h. Interpretationen und die Anwendungen, wie sie in diversen Situationen erscheinen, unterscheiden sich voneinander. Wahrheit ist ein zentrales Kriterium der Sprache des Glaubens, um der Wahrheit willen der Liebe oder vielleicht der Liebe willen der Wahrheit verpflichtet (Ebeling 1971: 241 - 245).

Wenn wir den Schwerpunkt auf Dialoge setzen, können wir keine manipulierenden Sichtweisen gut heißen. Es kann nicht genug betont werden, dass ein intentionsgerechtes Verständnis als Ziel gesetzt werden sollte. Die Aufgabe der hermeneutischen Arbeit ist die Wahrheit zu finden. Selbstverständlich gilt dies auch bei Translation. Die katholisch-christliche Handlungswelt sollte nicht für eine protestantisch orientierte Kultur modifiziert werden. Wenn es Differenzen zwischen dem Text und dem Denken des Translators gibt, und die gibt es immer in Hinsicht auf die verschiedenen Textproduzenten, besteht die Lernaufgabe daraus, dies zu akzeptieren. Selbstverständlich kann ein Herausgeber einen Text ablehnen, wenn er nicht auf einer Linie mit der kirchlichen Lehre ist, aber das ist nicht die Aufgabe des Translators, dies zu entscheiden. Nur durch Dialoge können wir lernen, ohne das Eigene aufzugeben. Es geht um Respekt und Freiheit, nicht um Angst und Unterdrückung. Die Aufgabe eines Translators ist es nicht, ein literarisches Werk zu einem dogmatischen Lehrsatz umzuwandeln, sondern sowohl den Text, die Religionskultur als auch die profane Kultur zu respektieren. Über ökumenische Dialoge spricht auch Ebeling (1981) und schlägt vor, die Sprachkompetenzen zu verbessern.

4.3.4. Theologische Sprachlehre nach Ebeling

Wir haben den Begriff *Grammatik* in drei verschiedenen Bedeutungen festgestellt: Grammatik Gottes, Grammatik der Menschen im sprachwissenschaftlichen Sinne, insbesondere die Semantik, sowie die *Grammatik* im wittgensteinschen Sinne als logische Regeln des Sprachgebrauchs.

Wir wollen Ebelings (1912-2001) *theologische Sprachlehre* bzw. sprachbezogene Hermeneutik noch separat hervorheben, um uns ein Bild davon zu machen, was mit der *Sprachlehre* gemeint wird. Ebeling (Saarinen 2002:17) ist ein bedeutender, dialogwilliger Theologe, Lutherforscher und Hermeneutiker, der der theologischen Hermeneutik die Aufgabe der Sprachlehre des Glaubens zugeteilt hat. So gehört ja Ebeling streng genommen in den Bereich der theologischen Hermeneutik, aber wir räumen diesem Ansatz hier etwas mehr Platz ein. Mit Ebelings Gedanken hoffen wir das, was die Sprachlichkeit der christlichen Religion an sich betrifft, noch zu ergänzen. Wir müssen aber hier im Kopf

behalten, dass ein translatorischer Ausgangstext eine ganz andere Sprachauffassung in Hinblick auf das Bibelwort vertreten kann.

Es handelt sich hier um meine Interpretation von Ebelings (1971) diesbezüglichen Vorlesungen. Diese soll unser Bild von der christlichen Sprache vervollständigen. Es ist keineswegs übertrieben, über das Sprachproblem etwas weiter zu reden, diesmal aber aus einem Blickwinkel der Sprachlehre. Die Polarität zwischen sprachanalytischen und hermeneutischen Orientierungen wurde schon vorher erwähnt, hier wollen wir dazu aber eine wichtige Aussage Ebelings (1971:184) hervorheben. Er (ibid.) deutet darauf hin, dass die gegensätzlichen Sprachauffassungen geographisch sichtbar sind: Deutschland und Frankreich sind eher hermeneutisch orientiert, aber Großbritannien stark analytisch. Dass es so ist, ist nach Ebeling (ibid.) ein Anzeichen dafür, dass da in der Tat ganz andere Faktoren als religiöse mitbestimmen. Es sind, grob gesagt, unterschiedliche Orientierungen nach Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften. „Geht man den gegenseitigen Beziehungen näher nach, so lässt sich bei aller Verschiedenheit auch eine gewisse Konvergenz der Fragestellung erkennen“. (ibid.). Der Grund, warum diese Beobachtung hier hervorgehoben wird, ist, dass es nicht möglich ist, in einer religiösen Entweder-oder-Situation zu leben, sondern wir müssen uns um eine Situation bemühen, in der das Wesentliche verbunden werden kann. Es wird impliziert, dass es möglich ist, eine christlich-religiöse Einheit durch „Sprachunterricht“ zu erreichen.

Bei Ebeling (1971) bewegen wir uns auf den Schnittstellenbereichen, wo wir uns sowohl linguistisch als auch hermeneutisch ausrüsten sollen. Gleichwohl, wenn wir über Kompetenzen sprechen, müssen wir beide Arten von Grammatiken, d. h. die wittgensteinsche (regelrechte Beschreibungen der Begriffe in den relevanten Kontexten) und die sprachwissenschaftliche Grammatik, und noch vieles mehr beachten.

Der theologischen Sprachlehre Ebelings (1971:246-249) kommt eine fundamentaltheologische Bedeutung zu, weil die Theologie in eminenten Weise mit dem Wort zu tun hat: Einerseits ist sie selbst reflektierende Rechenschaft und ein Sprachvorgang, und andererseits bezieht sie sich konkret auf das christliche Wort, auf die christliche Sprachüberlieferung in ihrer kanonischen und nachkanonischen Gestalt sowie darauf, was einst als Kontext zu den Texten gehörte und woran auch heute gegenwärtiges Verantworten des Glaubens seinen Kontext hat.

Ebeling (1971: 170) betont die Bedeutung der rechten Sachkunde als einer Grundbedingung der Redekunst. Er empfiehlt, dass man sich am besten auf die Sache selbst einlassen sollte. Doch gerade das ist nicht immer möglich, man muss nach anderen Werkzeugen greifen. Die Sprachkunstwerk (ibid.), d. h. Text, besteht ganz nach den antiken Grundprinzipien (Aristoteles 2012) aus Gedankeninhalt (*res*) und sprachlicher Formulierung (*verba*) und weiterhin aus der *intellectio*, *inventio* und *dispositio*. Das ästhetische Moment (*elocutio*) trägt zur optimalen Formulierung bei. Das jedoch ist noch nicht genug. Es bedarf auch der Kunst der Gesprächsführung, Dialektik, der Disputierkunst als Wurzelbedeutung des schrittweise vorangehenden Streitgespräches. Das Wahrheitsverständnis wird in Gesprächen unterschiedlich akzentuiert, aber gerade das ist die Aufgabe des Auslegers, diese Unterschiede zu bemerken.

Es werden hier also Kompetenzen der Textproduktion betont. Hier sehen wir eine starke Analogie mit der hermeneutischen Aufgabe des Translators, doch aus einem etwas anderen

Blickwinkel, denn es geht um Beobachtung der sich implizit dialogisch und dialektisch aufbauenden, sprachschöpferischen Prozesse, die andere in den Texten schon ausgeführt haben, und darum, dort entweder Synthesen oder Differenzen zu finden. Es geht um Beobachten der hermeneutischen Gespräche zwischen den Metatexten.

Ebeling (1971:169-170, 177) zufolge handelt es sich im Auslegungsprozess um das Untersuchen der Texte mit Hilfe der „sokratischen Gesprächsführung, platonischen Dialoge und aristotelischen Dialektik“.

Diese Vorgänge geschehen in unserem Fall zwischen dem metakommunikativen Text (Auslegung) und der biblischen Urerzählung (vertikale Bewegung, paradigmatische Beziehungen im systemischen Kontext), dem Translator und dem metakommunikativen Text (Auslegung), dem Translator und der biblischen Urerzählung, zwischen den biblischen Texten (AT und NT) sowie zwischen den einzelnen Textgegenständen bzw. Auslegungen, wie unsere Beispieltex te es zeigen (die horizontale Bewegung in dem System, syntagmatische Beziehungen). Texte stehen innerhalb des abstrakten intratextuellen Begriffssystems in dialogischen und dialektischen Beziehungen zueinander. Es besteht also eine intratextuelle Aktion der Texte, die Gesprächspartner untereinander sowie dem Translator gegenüber sind. Das gilt für die Texte, aber die Grundbedingung der Redekunst bzw. die Bedeutung der rechten Sachkunde ist eine Forderung sowohl an Autoren als auch an Translatoren. Noch sprechen wir über Texte, es wird sich zeigen, ob wir anstelle der Texte den Begriff Welt benutzen sollten.

Ebeling (1971: 6) kritisiert solche individualistische Subjektivität, die das Wort sowie die *Wundermacht* des Wortes schwinden lässt, denn das Wort ist konstituierend für das Leben des christlichen Glaubens. Es ist die Frage der Richtung; vom Wort in die Erfahrung. Ebeling (ibid.) verlangt klare Erkenntnis der theologieg eschichtlichen Zusammenhänge, die seines Erachtens aus vielen Gründen in den Hintergrund geraten sind. Ebeling (ibid.) betont die rechte Integration von Wort und Geist, Wort und Leben und Wort und Erfahrung. Dies sind Aspekte der endgültigen Rezeption.

Ebeling (1971:19) bezieht sich auf die zwei christlichen Dialekte, wie er die protestantische und die katholische Traditionen nennt, als eine konfessionelle Sprachverschiedenheit, die in sich unüberwindliche Verständigungsschwierigkeiten birgt und die eine nachhaltige Störung verursacht hat. Ebeling (ibid.) bezweifelt nicht die Vermittlung des Wortes durch Zeit, sondern eher das, ob die Interpretation es schafft, das Wort auch in der verwandelten Weltzeit lebendig zu halten. Er diskutiert ausführlich die Rolle der Bildung im Christentum, betont aber, dass Glaube und Religion nicht mit theologischer Gelehrsamkeit verwechselt werden sollen. Denn bedeutungsträchtige Sprache, die mehr enthält und darreicht, als sie explizieren kann, gehört immer zum Glauben. Die überlieferte Sprache braucht aber Interpretation, da die biblische Sprache nicht mehr unmittelbar unsere Sprache ist (vgl. unsere Beispieltex te, die Stellung zu Sprachfragen nehmen). Hier macht Ebeling (id. 29) deutlich, dass die Zeit eine wichtige Rolle für das Verständnis überhaupt spielt. In der säkularen Gesellschaft hat die christliche Sprache am ehesten eine Lebensmöglichkeit in der Institution der Kirche und nicht mehr als spontan lebendiges, sprachschöpferisches Geschehen in der Praxis. Er (ibid.) benutzt den Begriff *Wortverantwortung*, das sich auf das Verhältnis zwischen menschlichem Handeln und der Sprache bezieht und in beide Richtungen führt: vom Wort zur Handlung und umgekehrt, denn nur durch Sprache können Handlungen zu Worten werden.

Die Sache der Theologie ist nicht einfach zu formulieren, da sie auch aus dem Leben erwachsen soll und laut Ebeling (id. 39) auch stark auf Basis der Entfanatisierung zwischen den Fronten aufgebaut werden sollte. Wenn etwas aus dem Leben wachsen soll, muss es mit der zeitlichen Dimension des Lebens verbunden werden. Theologie ist eine vielfältige Sache mit einem bedeutsamen Aspekt des Sprachproblems: Der Grund der Vielfalt liegt letzten Endes und in erster Linie darin, dass nur in geschichtlich sich wandelnder Sprache gesagt werden kann und darum auch gesagt werden muss, was die Sache der Theologie ist.

Die drei großen Sachen der Theologie sind laut Ebeling (1971:46-54) die folgenden:

- alles, was zwischen der Schöpfung und dem Ende geschieht,
- die Grundsituation des Menschen vor Gott in Hinsicht auf das Geschehen und, so Ebeling in Anlehnung an Schleiermacher,
- die Erscheinung Jesus von Nazareth (Joh. 1, 14), die die ganze Theologie konstitutiv erklärt, d. h. die vollbrachte Erlösung, die Glaubensweise bestimmt und die ganz auf das Leben ausgerichtet.

Die drei Sachen der Theologie sind ebenso Sachen in den Texten, in den Erzählungen, und es sind Sachen, die immer neu interpretiert werden, die im Leben eine Anwendung finden und die unseren systemischen Kontext mitaufbauen. Dazu kommt die Harmonie zwischen dem Wort und dem Leben und daraus folgt, dass von Gott reden von der Wirklichkeit im Ganzen zu reden heißt. Es handelt sich um ein vielfältiges Geschehen, wobei die Inhaltsfrage zu einer Ortsfrage wird (Ebeling 1971: 46-54).

Diese Aussage kann unseren mentalen, translatorischen Spielraum in Bezug darauf erweitern, was die Hermeneutik und die Verständlichkeit der sprachlichen Dimensionen betrifft. Wir haben den Ort und die Situation, die menschlichen Lebensdimensionen. Die Aussage Ebelings befreit von der Last des lebensfremden Sprachgebrauchs.

Weiterhin schreibt Ebeling (1971:220-223) der Theologie die folgenden großen Themenbereiche zu: die Präsenz des Verborgenen in der Sprache (das Numiose von Otto 2004), die Weltveränderung und die Wortsituation, wobei eine Anweisung gemeint wird, das Geschehen von Wort vor einer isolierenden Betrachtungsweise zu schützen: Es bedarf unbedingt eines relevanten, ausreichenden Kontextes. Verstehenszusammenhänge werden brüchig, wenn die Sprache sich verselbständigt und von dem Erfahrungsgrund löst; die theologische Sprache soll also keine Ghettosprache werden. Die theologische Sprachlehre soll einen engen Kontakt mit allgemeinen Erwägungen über die Sprache haben und so verfahren, dass das Verhältnis zwischen der allgemeinen Welterfahrung und der Theologie reflektiert werden kann. Ebeling (ibid.) verlangt von der theologischen Sprache Allgemeinverständlichkeit und -gültigkeit; die Aufgabe der Sprache ist zu öffnen und nicht zu verschleiern, sie soll keine isolierte Sakralsprache, keine Sondersprache, keine belanglose Gottessprache ohne Beziehung zum Menschenleben (ibid.) sein. Für die Existenz von Theologie wäre jedoch die vorbehaltlose Bereitschaft konstitutiv, die Sache des christlichen Glaubens im offenen Horizont der gesamten Welterfahrung zu vertreten. – „Denn zum christlichen Glauben gehört die Gewissheit, dass er als alle angehend allen verstehbar ausgesagt sein will“ (id. 222).

Der offene Horizont bezieht sich auf die Hermeneutik, die ihre Aufgabe in der Situation des Menschen in der Welt- und Wortsituation und in der Zeit übernimmt und sie im offenen

Horizont spiegelt. Dies bedeutet jedoch nicht, dass man nur eine allgemeine Hermeneutik für das Besondere anwenden kann. Das Besondere trägt zum Konkreten bei, das Allgemeine richtet sich auf das Besondere. Das Hauptinteresse der theologischen Sprachlehre Ebelings (1971:228) gilt der Sprache des Glaubens. Theologie hat also einen guten Grund, sich als Sprachlehre des Glaubens zu bezeichnen.

Es handelt sich um eine sehr lebensnahe, pragmatische und praktische Sprachauffassung. Wir können also die Glaubenssprache von Dalferth (1981), die Sprachlehre des Glaubens von Ebeling (1971:228-232), die Semantiken von Luther und die sprachspielerischen Kompetenzen kombinieren. Wozu braucht man eine Sprachlehre? Die Frage ist logisch und auch die Antwort ist logisch: Wenn man die Sprache nicht (mehr) kann. Ebeling (1971: 228) spricht von einer Sprachkrise, in die die Theologie bzw. alle herkömmlichen theologischen Disziplinen geraten sind. Sprachlehre ist Krisensymptom und nach der Lösung der Krise wird sich die Sprachlehre überflüssig machen (ibid.).

Ebeling (1981:229) will keine neue Sprache schaffen, denn die Sprache des Glaubens existiert schon immer. Sie schöpft aus dem biblischen Sprachschatz (Ebelings Metapher), direkt oder indirekt. Aber da es nicht unsere Sprache bzw. nicht die Sprache unserer Zeit ist, reicht es nicht allein, Sprache des Glaubens zu sein. Sie wird aber in Lebenssituationen benutzt und zitiert, interpretiert und angewandt, und das bedeutet Lebenskraft der Sprache sowie Glauben an das Bibelwort. Die Kategorien der Auslegung, Translation oder Predigt sind dazu nicht ausreichend, doch die Kategorie des Gebets als direkte Rede schon. Ebeling (id.) vertritt die Meinung, dass das Bibelwort oft als wortwörtliche, fromme Rede und als solche nicht verstanden werden kann (und will), sondern für einen freien Sprachgebrauch eine vollkommen verständliche Redeweise notwendig ist. Die biblischen Erzählungen eignen sich zum Nacherzählen, aber nicht zum einfachen Nachreden, wie Ebeling es formuliert (ibid.).

Nacherzählen setzt das Verständnis voraus und ist deshalb schon Erklären und Auslegen. Die narrative Theorie von Ricoeur (ZE I-III) kann für die translatorische Textinterpretation parallel zu den kompetenten Auslegungen benutzt werden. Es gab Bedenken dagegen, weil die kompetenten Textauslegungen, d. h. die hypothetischen Ausgangstexte, schon mehr oder weniger explizit auch die Interpretationsregeln angeben. Aber das Verständnis kann von vielen Seiten vervollständigt werden, außerdem ist das Verhältnis zum Original aus vielen Gründen notwendig. Zum einen muss der Translator den eigentlichen Gegenstand der Rede kennen, zum anderen kann er sich sein eigenes Bild darüber machen, was der Metatext über das Original sagt, und zum dritten hat er auch das Recht, von dem Text angesprochen zu werden.

Wegen der sprachlichen Mitteilung in den Evangelien ist die Sache der Theologie das Wort. Die Liebe Gottes ist den Menschen im Evangelium sprachlich zugesagt, und sie kann geglaubt werden. Dabei geht es um das *Sprachgeschehen*, also um in verworrener und vieldeutiger Sprache vorgebrachte Interpretationen des Gesetzes. Das Evangelium gelangt in den Interpretationen zu seiner Artikulation. Indem dies geschieht, bringt das Evangelium jedoch auch das Gesetz erst zur Klarheit, so dass es nun überhaupt erst als Gesetz verstanden und zugleich aber in seine Schranken gewiesen wird. So hebt das Evangelium das Gesetz einerseits auf, setzt es jedoch andererseits gerade erst in Kraft. (id. 248).

Ebeling (1971:250) betont, dass die theologische Sprachlehre in ihren Leitpunkten (Ermächtigung, Verantwortung, Verstehenszumutung und Verständigung) durch die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium entfaltet und wirksam werden soll.

Ermächtigung (1971: 250-252) zur *Sprache des Glaubens* betrifft eben die vor- und zugesprochene Sprache und das, was uns ermächtigt, von ihr Gebrauch zu machen. Damit meint Ebeling (id. 250-251) nicht die „technischen Fragen“, wie Texte ausgelegt und übersetzt werden sollten etc., sondern die tatsächliche Erfahrung. Dies sind Elemente der endgültigen Rezeption, aber für eine professionelle Textarbeit ist die Erfahrung keine Voraussetzung.

Bei der *Verantwortung* (Ebeling 1971: 253-254) wird u. a. die Wahrnehmung der Relevanz der Situationen gemeint, die durch deren Zeitbedingtheit und Zeitgemäßheit ambivalent sein können. Eine sprachliche Äußerung ist immer zeitgemäß, aber hier ist zu beachten, dass die Zeit nicht zu mächtig wird, und es bedarf Kenntnisse, um die Freiheit und Kreativität der Sprache zu benutzen bzw. als solche zu erkennen. Die andere Dimension der Wortverantwortung ist die Freiheit zum Wort. Ebeling (ibid.) formuliert es treffend, dass sich das christliche Wort in der Zweifelt des Bindens und Lösens vollzieht. Diese überraschende Polaritätsstruktur, wie ich es nenne, geht durch z. B. die Gleichnisse Jesu. Das Binden und Lösen hat einen konkreten Wirklichkeitsbezug. Dieser Punkt hat eine große Relevanz für die translatorische Arbeit in der Forderung der Zeitlichkeit.

Ebelings (1971:255-256) *Verstehenszumutung* deutet auf die Verborgenheit und die Offenbarung, d. h. auf die Transzendenz und Immanenz, wobei wieder die Erfahrung eine wesentliche Rolle spielt. Es bedarf einer Differenzierung zwischen Verstehen und Glauben, die nicht voneinander getrennt, aber auch nicht miteinander verwechselt werden sollen. Die von Gott gesetzte *Verstehenszumutung* bringt den großen Zusammenhang von Gotteserkenntnis, Selbsterkenntnis und Welterkenntnis zusammen und enthält als Polaritätsstruktur der Sprache die Begriffe *Verborgenheit* und *Offenbarung* in einem Verhältnis von Miteinander und Ineinander, nicht Nacheinander. Auch dieser Punkt stellt hermeneutische Voraussetzungen dar.

Und der vierte Begriff *Verständigung* als Ziel alles *Sprachgeschehens* eröffnet ein weites Aufgabenfeld. Hier sind wir wieder bei dem Punkt der Verständigungsschwierigkeiten und unversöhnlichen Gegensätze innerhalb der christlichen Theologie gelandet. Ebeling (1971:257) nennt hier die Polaritäten der Glaubenssprache *Streit* und *Friede*. Die Aufgabe hier umfasst einen Kampf um Verständigung dafür, dass „die Sprache des Glaubens nur in der Maße um Frieden unterwegs ist, wie sie damit Ernst macht, dass sie von dem Geschenk des Friedens herkommt, der höher ist als alle Vernunft“ (ibid.).

Bei Ebeling (1971) haben wir vor allem gesehen, welche praktische Funktion die Sprache bei Religion hat oder haben sollte und welcher besonderen Art die Sprache in diesem Zusammenhang ist. Es geht um die lebendige Sprache des Glaubens und keine Routine.

Ebeling (1971: 96) übt Kritik an den Wittgensteinschen *Sprachspielen* in Hinsicht auf die isolierende Funktion des *Sprachspiels*, wie sie auch von vielen anderen kritisiert worden ist. Doch es ist ja nicht das Sprachspiel an sich, das isoliert, sondern die Isolation kommt von außen her. Diejenigen, die den Kern des Sprachspiels nicht annehmen und akzeptieren, können die Spielregeln, die Sprache und alles, was damit in Berührung kommt, nicht

akzeptieren und verstehen. Die Idee des Sprachspiels bleibt aber eine Tatsache bei der Religion, die Religion hat einen Kern und unklare Grenzen.

Das Sprachspiel wird hier als eine logische Basis und das Begriffssystem verstanden, das den begrifflichen oder narrativen christlichen Kern schützt und ihn nicht in den dekonstruktiven Relativismus verschwinden lassen. Es wird hier nicht behauptet, dass die Religion (nur) ein Sprachspiel wäre, sondern die Idee des Sprachspiels wird als eine organisatorische Denkhilfe benutzt, die eine sammelnde, verbindende und tragende Funktion bei der Denkarbeit und Zuordnung der biblischen Erzählungen und Situationen hat. Die Rolle des Sprachspiels hat hier eine wesentliche Bedeutung für die gedankliche Ordnung sowie für die Verteidigung der Position des christlichen Kerns. Gleichwohl bleibt die Tatsache erhalten, dass Sprachspiele – auch in dem Sinne, den wir hier meinen – nicht vereint werden können. Ändert sich die grundsätzliche Sichtweise, ändert sich auch das Spiel. Ändert sich die Basis und der Kern der Ideologie, sind wir schon in einem anderen Spiel. Es gibt keinen Widerspruch zwischen Ebelings Sprachlehre und dem kontextbezogenen Sprachgebrauch, der die Wahrheit in der Lebensform gründet. Der Sinn befindet sich innerhalb des Sprachspiels und in der daraus als Konsequenz erfolgenden Praxis im weiten Sinne, und wenn die intertextuelle Arbeit (in unserem Sinne) erfolgreich gemacht wird, braucht man nicht über gesellschaftliche oder kulturelle Isolation zu reden. Die religiöse Isolation wird ja durch Nicht-Glauben verursacht. Es ist schwer, sich ein besseres theoretisches Begriffs-, Zeichen- und Textsystem für die multiperspektive Darstellung der christlichen Textualität vorzustellen als das Sprachspiel, das den ideologischen Kern und alle paradigmatischen und syntagmatischen Beschreibungen des Kerns unter ein Dach bringt. Das Sprachspiel vertritt hier den fundamentaltheologischen Anspruch an das Wort als Quelle für alles andere. Hier fungiert das Sprachspiel als textueller Gesamtkontext sowie als Kontext der Lebenswelt.

Ähnlich wie Dalferth (1981) bemerkt auch Ebeling (1971: 115), dass Sprache in der Weise sachbezogen ist, dass sie die Sache, um die es geht, immer schon enthält. Die Aufgabe der Sprache ist das Vergangene und das Zukünftige sowie das Verborgene ans Licht zu bringen. Sprachschwierigkeiten spiegeln auch Schwierigkeiten bezüglich der Sache wider (ibid.). Ebeling (id. 148) gibt der Sprache die Aufgabe, das Geheimnis der Wirklichkeit aufzunehmen und aufzubewahren. Die biblischen Texte tragen die christliche Botschaft weiter und die gleiche Aufgabe hat unsere Sprache in der Gegenwart.

In diesem Kapitel haben wir einige Hauptrichtungen der philosophischen Hermeneutik diskutiert. Wir haben die allgemeinen hermeneutischen Möglichkeiten oder Gesetzlichkeiten erwogen, die die Text- und Weltinterpretation sowie unser Selbstverständnis bewirken. Wir haben etwas von den „natürlichen“ Mechanismen gelernt, wie sich der Vollzug des Verstehens ereignet, wie man über den Horizont und die Horizontverschmelzung - noch besser wäre von Weltverschmelzung zu reden - denken kann und wie die Wirkungsgeschichte und Tradition bzw. das Vorverständnis oder Vorurteil immer dabei sind. Wir haben uns die Problemfelder und Themenbereiche der theologischen Hermeneutik bewusst gemacht und dabei eine wichtige Entwicklung der Bibeldeutung beobachtet. Das Verstehen eines Textes jedoch ist nie eindeutig klar, sondern es ist immer von vielen Faktoren abhängig. Theorien gelten zumindest teilweise, nichts kann ausgeschlossen werden, aber noch haben wir keine konkreten Anhaltspunkte gefunden, die eine systematischere Herangehensweise an unseren Gegenstand bieten

könnten. Gleichzeitig müssen wir feststellen, dass Interpretationen mit keinem statischen Modell illustriert werden können.

In diesem Kapitel haben wir auch festgestellt, dass das Sprachproblem direkt ein hermeneutisches Problem, d. h. das Problem des richtigen oder intentionsgerechten Verstehens eines Textes (Text im weiten Sinne) und diskursiver oder nicht-diskursiver Zeichen und Symbole darstellt. Das Problem der Interpretation gibt es in allen Lebensbereichen, aber insbesondere in dem Gebiet der Religion, der Theologie und besonders des Glaubens. Oder wie Ebeling (1971: 188) es formulierte, geht es darum, sich nach dem rechten Verstehens auszurichten und zu versuchen, die Textintention zu finden. Dabei soll der Horizont nicht verengt, sondern erweitert werden. Was das für unser Vorhaben bedeutet, wird näher bei der Systembeschreibung erklärt. Dabei ist unsere Aufgabe zunächst eine Sortierungsaufgabe.

Wir orientieren uns holistisch und eher texttheoretisch als sprachtheoretisch weiter, wo wir jetzt die Hintergründe unseres Problems umfangreich beschrieben haben. Der nächste Schritt ist die Systembeschreibung in Anlehnung an Wittgensteins *Sprachspiel*. Ein Spiel verlangt ein Spielfeld oder einen Spielraum und Spielregeln, die die Teilnehmer respektieren. Ein System heißt Kontext. Mit dem systemischen Kontext werden die Interpretationsgrenzen definiert. Dabei orientieren wir uns aber nicht an Außengrenzen, sondern an der Mitte des Systems, d. h. am christlichen Systemkern, den wir sowohl für religiös-ideologische als auch für translatorische Gründe postulieren müssen. Dies erfolgt zunächst mit Hilfe von einigen zentralen Begriffen, die für das System konstituierend sind. Darüber hinaus betrachten wir die Frage nach dem Systemkern im Lichte der kulturell-sprachlichen Regeltheorie, wo der Kern bzw. kirchliche Lehrsätze als regulative Sätze formuliert werden. Im Kapitel 6 stellen wir den Kern noch aus dem translatorischen/translatorischen Blickwinkel dar. Unterwegs dahin hoffen wir eine Antwort darauf zu finden, wie wir unseren Textbegriff bzw. den translatorischen Textgegenstand in dieser Ganzheit formulieren können.

5. Systemisch-regulativer Rahmen des Gegenstands

5.1. Die translatorische Orientierung nach Textproduzenten

Aus der hermeneutisch-theoretischen Vielfalt entspringt die Vielfalt der christlichen Praxis. Von der Weltbevölkerung sind 33 % Christen. Sie gehören zu über 9000 christlichen Denominationen weltweit. Die katholische Kirche mit 51 % ist die größte christliche Kirche, die Protestanten mit 18,7 % kommen auf Platz zwei, die unabhängigen belegen 15,3 %, die Orthodoxen 11,8 und die Anglikaner 3,8 % von den Christen (WCD: 2012). In dieser Diversität gibt es entsprechend umfassende Regelsysteme, nach denen die Mitte oder/und die Rahmen der christlichen Urquelle sowie die symbolischen Handlungen, die den Kern vertreten, interpretiert werden. Sie haben jedoch die gemeinsame Aufgabe, die christliche Identität zu bewahren. Die Denominationen sind alle auch Textproduzenten im weiten Sinne, deren Produkte potentielle translatorische Gegenstände sind. Diese Vielfalt gibt uns die Berechtigung, zunächst nur die großen Linien für translatorische Zwecke hermeneutisch zu ziehen. Eine Gesprächseröffnung geht notwendigerweise von weiten Kontexten aus. Nur uns der Vielfalt bewusst können wir den Bereich Theologie und Religion betreten, um in weiteren Gesprächen stufenweise in analytischere und

empirischere Richtung fortzufahren. Sich direkt mit den linguistischen oder texlinguistischen Details zu beschäftigen oder schnurstracks zur interlingualen Translation irgendeines Einzeltextes überzugehen bedeutet nur eine mechanische Wiederholung des Textes.

Charakteristisch für die religiöse Gesamtsituation innerhalb der kirchlichen Grenzen sind Auseinandersetzungen zwischen verschiedenen Ansichten sowie eine Art Auflösung der biblischen Autorität. Der Zeitgeist ist im Allgemeinen durch Anspruch auf unantastbaren Individualismus geprägt, wobei Religion nicht nur theologisch und lehrmäßig unverzöhnt ist, sondern auch unter den Anhängern auf dem operativen Niveau der Religion starke elektive Tendenzen und extrem kritische Einstellungen gegenüber den Kirchen zu beobachten sind. Religion ist eine Privatsache, aber es gibt keine Privatsprache, wenn man sich an Wittgenstein orientieren darf. Es ist eher so, dass die Kirche an Funktionsverlust leidet, nicht die christliche Religion und darüber hinaus noch weniger die Dimension des Heiligen. Doch ist die Rolle der Kirche bzw. der kompetenten christlichen Gemeinschaft als Botschaftsträger der Mitteilung – wie es in diesem Kontext heißt – sehr wichtig.

Die begrifflich formulierte christliche Religion ist die notwendigerweise sprachliche bzw. begriffliche Vorstufe der göttlichen bzw. heiligen Dimension, Dimensionen der s.g. semantischen Unaussprechlichkeit oder auch der vollendeten Leistung der Sprache am anderen Ende. Wir haben es hier mit dieser sprachlichen bzw. textuellen Vorstufe zu tun, mit den Begriffen, mit denen auch religiöse Erfahrungen beschrieben werden können, und wir können nicht von der Erfahrung ausgehen, weil sie erst durch das Begriffliche erkannt und beschrieben werden kann.

Aus der translatorischen Perspektive werden wir mit einem unendlichen Dickicht von Methoden und Regeln konfrontiert. Die Literatur der biblischen Hermeneutik umfasst eine umfangreiche Bibliographie. Die Literatur kann nach Orientierung oder Methode z. B. so gegliedert werden (Oeming, 2012): Von den grundlegenden Klassikern bis zu Überblicksdarstellungen zur philosophischen Hermeneutik und biblischen Hermeneutik, am Autor und seiner Welt orientierte Methoden wie die historisch-kritische Methode, sozialgeschichtliche Exegese, historische Psychologie, „neue Archäologie“; am Text und seiner Welt orientierte Methoden wie linguistisch-strukturalistische Methoden, New Literary Criticism und Narratologie, kanonische Schriftauslegung, Schriftauslegung als Sprachgeschehen, am Rezipienten und seiner Welt orientierte Methoden wie wirkungsgeschichtliche Exegese, jüdische Bibelauslegung und ihr Verhältnis zur christlichen, Zugänge zur Bibel durch Kunst und Künstler, tiefenpsychologische Exegese, symbolorientierte Exegese, Bibliodrama, feministische Exegese, an der Sache und ihrer Welt orientierte Methoden wie dogmatische Bibelauslegung, fundamentalistische Bibelauslegung und existentielle Interpretation. Methoden sind vielfältig, aber nach Schottroff (2005/2007:109) z. B. mangelt es sowohl an wissenschaftlicher als auch kirchlicher Diskussion über die expliziten hermeneutischen Voraussetzungen der Bibelauslegungen. Diese Methoden werden hier als Interpretationsregeln der entsprechenden Gemeinschaften, der jeweiligen Denkrichtung und Literatur angesehen, je nach Fall, selbstverständlich. Sie vertreten das Regulative oder aber auch die Grammatiken in unserer Anwendung des wittgensteinschen Sprachspiels. Das Verzeichnis jedoch kann als ein konkretes Werkzeug für die Orientierung in der praktischen Arbeit der Literaturinterpretation und Translation dienen.

Da Translatoren in den theologischen und religionsphilosophischen Fragen Laien sind, sind sie auch nicht für die Translation jeder Art von Texten zuständig, sondern die theologischen und religiös-philosophischen Werke werden oft (nicht immer) von Theologen übersetzt. Dies bedeutet aber keineswegs eine Befreiung der Translatoren in die vollkommene diesbezügliche Ignoranz. Es bleibt den professionellen Translatoren eine ganze Menge von religiös motivierter Literatur für die Translation übrig, außerdem ist das Thema Religion nicht selten in die schöne Literatur eingebettet oder die biblischen Erzählungen haben als Interpretationsbasis für die Literatur oder Verfilmungen gedient.

Vor dem Methodenpluralismus wurde deutlich, dass es nicht möglich ist, die translatorische Hermeneutik anders als nur exemplarisch zu skizzieren, und deshalb befassen wir uns hier hypothetisch mit dem ganzen Textpotential. Wir können die Sachlage nur beschreiben. Die Aufgabe der Translatoren ist, einen Text in seinen Kontexten bzw. auf möglichen Kontextebenen zu verstehen und überhaupt nach den Kontexten zu suchen. Die Voraussetzung für einen kreativen Sprachgebrauch ist das Verstehen des Textes als ein Teil seiner wirkungsgeschichtlichen und religiös-ideologischen Ganzheit. Deshalb orientieren wir uns hier zunächst an der regulativen Theorie Lindbecks (1984/1994), die für unsere nicht-religiöse, translatorisch-hermeneutische Zwecke eine multiperspektive Sichtweise bietet. Die folgende Aussage Lindbecks ist zentral für unser Systemdenken:

Ein regulativer Ansatz hat keine Schwierigkeiten zu erklären, wie Versöhnung ohne Kapitulation möglich ist. Anders als Aussagen oder expressive Symbole bewahren Regeln unter den wechselnden Bedingungen von Angleichung und Konflikt eine unveränderliche Bedeutung. (Lindbeck, 1994:37.)

Die verschiedenen christlichen Richtungen sind von der translatorischen Theorienbildung her in erster Linie Textproduzenten, was wir nicht vergessen dürfen.

Als Hintergrundinformation ist es notwendig, die gegenwärtigen theologischen Hauptrichtungen zu erwähnen, ohne jedoch auch die Vielzahl der christlichen Richtungen und unterschiedlichen Betonungen zu vergessen. Lindbeck (1994: 34-35) unterscheidet die drei gegenwärtigen theologischen Theorien über Religion und die christliche Lehre wie folgt:

a) Die s. g. konfessionell traditionalistischen Propositionalisten heben kognitive Aspekte der Sprache hervor: Lehrsätze gelten als konkrete Mitteilungssätze oder Wahrheitsaussagen über die objektive Realität. Die Ansicht, dass Religion als Wissenschaft betrachtet wird, ist traditionell orthodox, hat aber Ähnlichkeit mit der modernen analytischen Philosophie. Es gilt das Prinzip der Unfehlbarkeit: Wenn eine Aussage einmal wahr/falsch ist, muss sie immer wahr/falsch bleiben. Das Konzept erlaubt keine neuen Formulierungen.

b) Die hermeneutische liberal-revisionistische Orientierung (die meisten modernen protestantischen und katholischen Theologen), die die individuelle Erfahrung sowie den symbolischen Ausdruck dieser Erfahrung betont. Lehrsätze sind nicht-diskursiv auf die Mitteilung bezogen, sie haben vielmehr eine ästhetische Funktion. Symbole sind Manifestationen innerer Gefühle, Haltungen und existentieller Orientierung. Der Sinn der religiösen Bedeutung kann variieren und eine Lehraussage kann verändert werden, ohne dass der Sinn bzw. die Erfahrung sich ändert. Die Richtung

ist von innen nach außen. Lehrsätze als nicht-diskursive Symbole sind aber in der Bedeutung mehrwertig und können auch verschwinden. Ändert sich die symbolische Form, ändert sich auch der Inhalt.

c) Ökumenisch gesinnte Katholiken wollen die beiden Richtungen verbinden (Lindbeck id. 35 erwähnt als Beispiel Karl Rahner und Bernard Lonergan). Dass man eine Versöhnung ohne eine Veränderung in der Lehre zustande bringen könnte, scheint aber nicht möglich. Die Transsubstantiationslehre z. B. wird hier als ein wichtiger Streitpunkt erwähnt: entweder symbolisch oder konkret, und es gibt da kaum Möglichkeiten, ohne Kapitulation auszukommen.

Mit Lindbeck (1994) haben wir die Erlaubnis, Lehrsätze als Regeln zum Beschreiben der biblischen Originaltexte, narrativen Texte zu benutzen, wobei die biblischen Originaltexte bei der Translation unantastbar bleiben. Unsere Aufgabe ist es, die eigenen Vorurteile, die hermeneutischen Differenzen, die Probleme beim Verständnis darstellen, ausfindig zu machen und das Verhältnis zwischen dem biblischen Originaltext und der metakommunikativen Auslegung, d. h. dem hypothetischen translatorischen Text (dem Ausgangstext), zu untersuchen. Durch Differenzen werden aber auch die Ähnlichkeiten sichtbar. Die hermeneutische Aufgabe ist mit der Bedeutungsdimension verbunden. Die Bedeutung ist vom Kontext abhängig und die ganze Theorie der Bedeutung ist vielmehr eine Theorie der Praxis des Sprachgebrauchs (Wittgensteins Philosophie), welche Auffassung auch Dalferth (1981: 39) vertritt. Bedeutung ist ein dynamisches Produkt des Sprechens und Verstehens. Freiheit und Gebundenheit, Subjektivität und Objektivität – das sind die sich gegenseitig vervollständigenden Aspekte der Bedeutung und des richtigen Verstehens. Die Bedeutung ist eine ungelöste Dimension, doch bei der analytischen Philosophie ist laut Dalferth (1981:40) eine immer bessere und bessere Einsicht in die Problematik der Bedeutung gewonnen worden oder, wie er (1981:39) es formuliert, „eine zunehmend adäquate Auseinandersetzung“ mit dem Bedeutungsbegriff erreicht worden. Auf jeden Fall ist der Begriff *Bedeutung* mit dem Begriff *Verstehen* zu betrachten. Das richtige Verstehen ist von dem Angebot zum Lernen sowie dem Dialogkontext abhängig. Die Aufgabe der Philosophie ist keine wissenschaftliche Erklärung, sondern eine kritische Grundlegung, aufgrund der aktuellen Praxis ein normatives Konzept zu entwickeln. Erst danach ist es möglich, das Fehlschlagen der Bedeutungsvermittlung zu thematisieren. Was wiederum das Fehlschlagen bedeutet, ist die Aufgabe der Theologen. Es muss aber trotzdem ein Modell des Verstehens geben. Darüber sind wir uns einig und können uns auf die tatsächliche Aufgabe vorbereiten, ein Muster für translatorisch-hermeneutische Zwecke zu gestalten. Dafür brauchen wir hermeneutische Offenheit und Objektivität, wir müssen normatives, regulatives und auch narratives Verständnis in Betracht ziehen, wir sollen Texte in dialogischer und dialektischer Relation sprechen lassen und verschiedene Interdependenzen in Texten sowie in der Welt untersuchen. Nicht nur die Bibelerzählungen sind narrative, mythische Erzählungen, auch die Beschreibungen der Begriffe bzw. die verschiedenen Auslegungen können in die narrative Kategorie fallen. Es geht auch um Zeichen, Symbole und Spuren und darum, was sie sagen und wie sie es tun.

Die verbindliche Orientierung der Religion muss ganzheitlich sowohl sprachintern als auch -extern betrachtet werden. Die christliche Theologie muss die Frage der Kommunikation zwischen verschiedenen christlichen Orientierungen und Traditionen berücksichtigen. In Begleitung dieses Gedankens muss sich die translatorische Hermeneutik danach einordnen. Die Zeit der autoritären Selbstverständlichkeiten im Bereich Religion ist vorbei; einerseits

stehen wir nicht mehr unter einsichtigen Zwängen, aber andererseits ist auch die Forderung an Auslegungsfreiheit eine Drohung. Ob die christlichen Texte eine intratextuelle Realität darstellen oder ob sie eine intertextuelle Welt ohne Grenzen ermöglichen, und wenn ja, inwiefern, in welchem Grad und zu welchen Bedingungen, ist eine aktuelle Frage der heutigen, in vielen Hinsichten auch ökumenischen Zeit, wo aber auch eine Art von Zwang der Freiheit zu herrschen scheint.

Es ist nicht wichtig, ob wir über Theologie, Religion, den religiösen Glauben und Konfession sowie diesbezüglichen Sprachgebrauch reden, wir haben es immer mit den Identitätsfragen zu tun. Die Systembeschreibung dient dazu, die Identität der religiösen Dimensionen und Zusammenhänge festzulegen. In dem System haben wir es mit Texten verschiedener Gattungen, mit Begriffen, mit verschiedenen Beschreibungen sowie mit Zeichen, Symbolen und Spuren zu tun.

5.2. Text-, Begriffs- und Zeichensystem

5.2.1. Sprachspiel als Spielraum

In diesem Kapitel rufen wir uns zunächst den Begriff des *Sprachspiels* von Wittgenstein (PU § 7, 69, 71) ins Gedächtnis, da er ja die Basis für unser Text-, Begriffs- und Zeichensystem ist sowie den das Spiel konstituierenden Kern der christlichen Religion trägt (PU § 55). Außerdem hat Lindbeck (1994) seine Theorie von Wittgensteins Spätphilosophie abgeleitet. Wir werfen einen Blick in die Begriffsbildung und bereiten unser Systemdenken hier im Lichte des *Sprachspiels* vor.

In der Wechselwirkung des Ganzen und der Teile ist an sich nichts Neues. Die antike Rhetorik wusste das, und auch die Exegese hat auf so einem systemischen Fundament aufgebaut. System heißt Kontext. Ein System oder eine Struktur aufzubauen geht aus dem menschlichen Bedürfnis hervor, die Wirklichkeit zu strukturieren und die Teilgebiete der Wirklichkeit nach Kriterien und Kategorien, Sinnzusammenhängen, Ähnlichkeiten einzuordnen. Im Rahmen einer Struktur ist es möglich, Inhalte von Begriffen zu verstehen, Erzählungen und Texte einzuordnen und die kulturell-sprachlichen Regeln anzuwenden. Ohne Strukturen gäbe es nur Chaos. Religion ist eine typisch text- und systemorientierte Disziplin und an sich eine Struktur, ein Text- Begriffs- und Zeichensystem, das durch gewisse tragende Elemente steht oder durch das Fehlen der konstituierenden Elemente fällt.

Für den religiösen Sprachgebrauch wird in Wittgensteins (PU) Denken eine gewisse Ganzheit vorausgesetzt, in der ganz bestimmte Formen von Sprachgebrauch, Handlungen, Einstellungen und Verhaltensweisen vorkommen und sich miteinander verbinden (Työrinoja 1984: 263). Nach Mink (1979: 238) heißt es, einen Gegenstand zu verstehen und zu bestimmen ist zu wissen, zu welchem Begriffssystem er gehört und welches System einer Erfahrung Form verleiht. Das ist die Kernidee des Sprachspiels auch in nicht-religiösen Bereichen, wie die Philosophischen Untersuchungen Wittgensteins (1984) zeigen, und als solches kann sie als Begründung für unsere nicht-religiöse Anwendung des Religiösen dienen.

Es besteht eine Notwendigkeit der Zuordnung der christlich-religiösen Texte zu einem religiös-ideologisches System. Texte, Begriffe, Symbole und Zeichen werden durch einen

Bezugsrahmen ausgelegt. Durch das System erhält ein Zeichen seinen Bezugspunkt und die Religion bzw. das Heilige die Referenz und der Leser seine religiöse und religiös-kulturelle Identität. Texte als bedeutungsvolle Elemente des Systems können sinnvoll nur innerhalb des Systems fungieren. Die Interpretationsprozesse und Zeichenprozesse bzw. die Interpretationen der Kernelemente geschehen innerhalb des Systems, das die christliche Gemeinschaft vertritt. Das Systemdenken hilft uns, Abweichungen, Fremdheit und Verstöße gegen den christlichen Kern zu erkennen. Das System fungiert überhaupt als ein Spielraum der multiperspektiven Erkenntnis der Texte bei translatorischer Arbeit.

Dalferth (1981:525 – 527) bemerkt, dass es bei der Religion nicht um das Sprachspiel und die Lebensform gehen kann, sondern dass es verschiedene Sprachspiele und Lebensformen innerhalb der Religion gibt. In der vorliegenden Arbeit ist die Anwendung des Begriffes *Sprachspiel* breiter und lockerer, er hat eine koordinierende Aufgabe der Vielfalt der christlich-religiösen Textualität sowie der Praxis. Streng genommen kann jede Predigt ein Sprachspiel an sich sein, aber wir verstehen das Sprachspiel hier religiös-ideologisch. Das Konzept des *Sprachspiels* fungiert hier als gedankliches Werkzeug für die Gegenstandsbeschreibung und ist als solches für eine multiperspektive Darstellung gut geeignet.

Da das Sprachspiel hier eine Darstellungsweise des systemischen Text- und Handlungskontexts vertritt und als solche ausreichende Gesetzmäßigkeiten darbietet, wie wir die Textauslegung durch den Kontext legitimieren können, werden wir die Kritik am *Sprachspiel* aus dem theologischen Blickwinkel nicht berücksichtigen. Hier geht es vor allem um einen solchen Gesamtkontext und eine ideologische, d. h. religiöse und textuelle Dimension, die als Fundament der Identität mit Grenzen verstanden werden kann. Das System ist nicht vollkommen abstrakt, weil es über einen materiellen textuellen Kern verfügt sowie ein Textnetzwerk um sich hat.

Das System dient dazu, die Identität der religiösen Dimensionen und Zusammenhänge festzulegen und aufzubewahren. Die Identitätsfrage ist stark mit dem Systemkern verbunden. Den christlichen Systemkern werden wir hier noch aus verschiedenen Blickwinkeln betrachten, aber schon an dieser Stelle muss bemerkt werden, dass unter dem Kern hier grundlegende christliche Begriffe aus den entsprechenden Erzählungen verstanden werden. Wie vorher angedeutet, ist das System wichtig für die Identität der Religion, wobei der Kern das System steuert und nicht das System den Kern. Es liegt auf der Hand, dass Christus in der Mitte der christlichen Religion steht. Weiter unten werden wir den Systemkern auch als Zeichen betrachten. Veivo (2001:27) beschreibt die Identität eines Zeichens so, dass sie die Struktur schafft sowie Signifikat und den Signifikanten zusammenfügt. Das Zeichen wird von dem System konstituiert. Doch in der vorliegenden Arbeit ist die Richtung umgekehrt: Das Zeichen, d. h. der Kern, konstituiert das System. Dies ist ein grundlegender Unterschied, denn Christus als Zeichen konstituiert das ganze System vom Systemkern aus. In Hinblick auf Begriffe wäre dann selbstverständlich *die Inkarnation Gottes* als das größte Zeichen Gottes für die Christenheit anzusehen. Die narrative Form ist das Weihnachtsevangelium. Die zweite narrative Form des Osterevangeliums trägt den Begriff der *Auferstehung* Jesu als zweites grundlegendes Zeichen Gottes. Der christliche Kern impliziert das Numinose für die Glaubenden und nicht nur eine sprachliche oder textuelle Konstruktion der numinosen Wirklichkeit.

Sprachspiele sind komplexe Systeme, wo die ideologischen, kulturellen und gesellschaftlichen Dimensionen miteinander verflochten sind. Für die Zwecke, unseren translatorisch-hermeneutischen Gegenstand, d. h. die christliche, textuelle Komplexität zu skizzieren, gestalten wir hier den systemischen Gesamtkontext als Text-, Begriffs- und Zeichensystem auf zwei Ebenen: die biblische Ebene und die hermeneutische metakommunikative Textebene. Die biblische Ebene besteht aus dem christlichen Kern, aus Kerntexten sowie aus anderen Texten. Die religiösen Kategorien und Paradigmen sind systeminterne Angelegenheiten ganz im Sinne von Wittgenstein (PU) und Lindbeck (1983), und sie sind in den biblischen Erzählungen/Texten sowie in den Metatexten als diesbezügliche Beschreibungen festgehalten. Die Interpretationsregeln befinden sich explizit, d. h. in textueller Form, außerhalb des Systemkerns. Hier werden nachbiblische Metatexte, d. h. Texte der Theologie, die verschiedenen Auslegungen, religiöse Literatur überhaupt gemeint. Gemeinsam ist den Metatexten die Bezogenheit auf die biblischen Texte, den Kern oder andere Texte. Die Metatexte sind erzählende und berichtende Texte bzw. Auslegungen, die miteinander in dialogischen oder dialektischen Beziehungen stehen. Die Interdependenzen und Verweise auf die biblischen Texte sowie auf andere Auslegungen, die ähnlich oder gegensätzlich in Hinblick auf die eigene sind, helfen die angebotene Bedeutung zu verschärfen. Texte und Handlungen sind Elemente des Systems und sie sind auf eine heuristische Weise im System positioniert. Sie stehen in einer horizontalen bzw. syntagmatischen Beziehung zueinander und in einer paradigmatischen Beziehung zu dem Original oder zu den bevorzugten religiösen oder numinosen Kategorien, die jeweils beschrieben werden.

Alles, was wir lesen, bezieht sich implizit oder explizit auf etwas anderes, was wir gesehen oder gelesen haben. Wissenschaftliche Texte sind durch alle Zeiten ein Beispiel für Texte, die sich über sich hinaus auf andere Texte beziehen. Eine andere Art von Intertextualität ist in den 60-Jahren ins Bewusstsein der Leserschaft gedrungen, als Kristeva (1967:334-348) ihr Konzept der *Intertextualität* ins Gespräch brachte (Latein *textus* und *intertexto*, Verflochtenheit, Gewebe, Verbinden von verschiedenen Elementen miteinander usw., (s. z.B. Colilli 2006:637). Intertextuelle Kompetenzen sind gegenwärtig überall im aktiven Gebrauch, in der Literatur, bei der Filmindustrie, in der Werbung etc. Die allgemeine Intertextualität bedarf keiner Definition mehr.

In dieser Arbeit werden die Begriffe *Intratextualität* sowie *Intertextualität* in einem anderen Sinne gebraucht. Die *Intratextualität* bezieht sich auf systeminterne dialogische oder dialektische Verhältnisse, der Begriff ist mit dem christlich-religiösen Sprachspiel verbunden, während mit *Intertextualität* Bezüge zwischen verschiedenen Systemen oder bloß im allgemeinen Sinne gemeint werden. Die *Intratextualität* ist hier also ein religiös-ideologischer Begriff, der eine interaktive Kommunikation zwischen den Texten und Gegenständen im Sinne von Sprachspiel bedeutet. Es geht um systeminterne Zusammenhänge und Dialoge, wobei die *Intertextualität* systemexterne Bezüge, Dialoge zwischen verschiedenen Systemen bedeutet. Beide Begriffe markieren starke Interdependenzen zwischen Texten, und sie verbinden weite Kontexte.

Alle unsere systeminternen textuellen Beziehungen sind intratextuell, aber wir unterscheiden dabei die paradigmatischen (vertikalen) und die syntagmatischen (horizontalen) Beziehungen. Syntagmatisch sind alle nachbiblischen Interpretationen und Auslegungen der biblischen Texte, die in einem Bezugsverhältnis zueinander stehen. Sie tragen intratextuelle Merkmale, die die Zugehörigkeit zum System erkennen lassen. Wie

wir später hier bei Lindbeck (1984:81) feststellen werden, machen sich die Anknüpfungen der Auslegungen an den biblischen Kanon durch grammatikalisch-hermeneutische Regeln bemerkbar. Diese definieren die semantischen Bezugsverhältnisse, z. B., wie der Begriff *Messias* benutzt werden kann. Paradigmatisch sind die biblischen Handlungen, Ereignisse, Begriffe, die religiösen Kategorien, die die vertikalen Linien zwischen den biblischen Texten und den metakommunikativen Texten bilden. Daraus abgeleitet, befinden sich in den Metatexten und in der Kommunikation zwischen den Metatexten folgende Kommunikationsbeziehungen (entweder analogisch oder ganz konkret verstanden):

- Paradigmatisch (vertikal) auf die biblischen Urtexte (und darüber hinaus auf die Handschriften)
- Syntagmatisch oder chronologisch zwischen den Bibeltexten (AT und NT)
- Syntagmatisch (horizontal) zwischen mehr oder weniger „gleichgesinnten Texten“,
- Intersemiotische Aktivitäten (Sprache – Kunstwerk, Kunstwerk–Sprache)

Die Literatur auf der Metaebene ist durch einen Interpretationsprozess nach gewissen Regeln gelaufen. Diese Ebene hütet die Beständigkeit der Mitteilung, erlaubt aber z. B. Variation der Formen, ohne die eschatologische Kernaussage zu verändern. Ein Inhalt kann durch viele verschiedene Oberflächengrammatiken zum Ausdruck kommen. Auf dieser hermeneutischen Ebene befinden sich alle schriftlichen Produkte der Christenheit, es sind verschiedene Auslegungen der Urtexte, Begriffe, Zeichen, was Inhalte, Blickwinkel und Mechanismen betrifft. Die Unterschiede der Auslegungen sind durch Zeit, Kultur und theologische Betonungen oder Innovationen bedingt. Alles, was systemintern zwischen den Ebenen oder zwischen den Texten geschieht, ist in dieser Arbeit als intratextuelle Wechselbeziehungen und Kommunikation gemeint. Die Kategorie der intersemiotischen Relationen, die später erklärt wird, wird ebenfalls unter der Intratextualität eingeordnet.

In dem translatorischen Fall sind die intratextuellen Verweise wichtige Interpretationsschlüssel, die die Textbedeutungen stufenweise öffnen. Die translatorische Textarbeit erfolgt sowohl vertikal als auch horizontal, je nach Bedarf an Verständnis und Wissen. Es gibt eine Vielfalt von Begriffen, die Bezüge zwischen Texten bezeichnen. In einer Textanalyse, die wir hier ja nicht ausführen, könnten selbstverständlich auch die Begriffe Trans-, Para-, Hyper- und Metatextualität in Gebrauch genommen werden (s. z. B. G. Genette (1992 und 1997), aber der Begriff *Intratextualität* bezieht sich hier ausschließlich auf die christliche Kommunikation und den Sprachgebrauch, der nicht einfach Austausch zwischen irgendwelchen Texten ist. In unserem Kontext werden die Begriffe ohne Ausnahme religiös-ideologisch benutzt, und sie sind nicht struktureller oder thematisierender Natur, sondern sie tragen dazu bei, das Verständnis systemintern zu erweitern und auch Probleme zu erkennen.

Wittgenstein (1971: 88, 93, 97) hat den Ausdruck *Sprachspiel* nur selten auf die Religion angewendet, aber in seinen Vorlesungen über den religiösen Glauben hat er den religiösen Glauben und die religiösen Verhaltensweisen als solche Dimensionen beschrieben, die für sich keine weiteren Gründe anführen lassen und nicht begründet werden können und müssen. Die Rolle der religiösen Sätze in dem Leben eines glaubenden Menschen ist besonderer Art, sie kann nicht mit der Rolle nicht-religiöser Sätze verglichen werden.

Wir werden unser System auch nicht *Sprachspiel* nennen, aber mit dem System beziehen wir uns immer auf die Idee und Funktionen des Sprachspiels. Die kulturellen und

gesellschaftlichen Dimensionen der Texte bleiben in unserer Betrachtung frei von den verbindlichen ideologischen Systemgrenzen. Das System existiert, bildet sich aus, entwickelt und erweitert sich auf einigen zentralen Zeichen der christlichen Religion. Das tragende Zeichen sowie andere wichtige Zeichen sind in den biblischen Erzählungen eingebettet. Diese Erzählungen bzw. Texte sind das Objekt der verschiedenen Interpretationen, sie werden weitererzählt und in die Gegenwart der Menschen gebracht.

Dalferth (1981: 152) spricht über die Integration der Sprache „als ein umfassendes Ganzes, in das sie als ein Teil eingebettet ist und von dem her sie in ihrer Grundstruktur und Eigenart erst einsichtig wird“. Ich jedoch ersetze die Sprache durch den Textbegriff und erziele damit eine Einheit, die die wesentliche Bedeutung trägt und im Sinne von narrativer Erzählung oder als Zeichen fungiert. Den Kontextbegriff beschreibt Dalferth (id. 221) treffend auch für unsere sprachspielerischen Zwecke so: „Kontext ist ein Text, der einem anderen Text Kontext ist“. Das entspricht unseren intratextuellen Beziehungen auf allen Systemebenen. Nach Weinrich (1976:337) ist der Kontext „eine Situation, in der ein Text fungiert“. Texte, z. B. die Gleichnisse Jesu, brauchen nach Weinrich (ibid. 11) eine Situation, um verstanden zu werden. Ein biblisches Gleichnis wird durch eine Situation determiniert, da es „den Menschen sammelt, den es anspricht“ (Dalferth 1981: 221). Hier wird eine Situation im Leben gemeint, die den Kontext der Anwendung bedeutet. Aber es gilt auch die Situation in der Text-Logik. Eine Äußerung wird durch einen Vorgang in einer Situation konstituiert. Modell ist ein Kommunikationsmodell, wo es um Austausch von Zeichen als Instruktionen oder Anweisungen geht. In Anlehnung an Weinrich (1976:11) spricht Dalferth (1981:221) über „Texte-in-der-Situation“, wo kommunikative Vorgänge Prozesse sind, die sich in Ereignisse zergliedern lassen. Dalferth (id. 164) vergleicht die Äußerung mit der Ausführung eines Zuges im Sprachspiel:

Texte sind somit pragmatisch konstituiert und lassen sich auch mittels pragmatischer Kriterien in Teiltexthe untergliedern. - - Erst im Vollzug der Vertextung werden polyseme Lexeme durch situativen oder sprachlichen Kontext monosemiert und erhalten dadurch statt ihrer vieldeutigen lexikalischen Bedeutung eine eindeutig textuelle Bedeutung. - - Wahrheitsorientierte und Handlungsorientierte Semantik sind nur scheinbar Gegensätze. Eine Äußerung, die sich ereignet, geschieht in einer Situation. Es kann ein Bericht über die Umstände der Äußerung ausgegeben werden, damit der situative Kontext festgehalten wird und wodurch die Äußerung Bedeutung gewinnt.

Nun betrachten wir das *Sprachspiel* als Analogie unseres Regelsystems. Das wittgensteinsche *Sprachspiel* ist ein dynamischer Begriff eines komplexen und kohärenten Systems des Sprachgebrauchs, das von den Teilnehmern und Teilhabern logisch aufgebaut wird. Charakteristisch für das *Sprachspiel* ist Harmonie, Kohärenz und Konsens. „Ob etwas Fehler ist oder nicht – es ist ein Fehler in einem bestimmten System. Genauso wie etwas ein Fehler in einem bestimmten Spiel ist und nicht in einem anderen.“ (Wittgenstein 2001: 82.) Man spricht und handelt systemintern so, dass keine Widersprüche oder grundlegenden zerstörerischen Streitigkeiten zwischen den Spielern sowie den Zügen, die von Regeln gesteuert werden, vorkommen. Mit der Metapher des Spiels wird eine dynamische, von Regeln gesteuerte sprachliche Tätigkeit in Erinnerung gerufen. Spiele sind untereinander verschiedenartig, gemeinsam haben sie nur eine Funktionslogik. Regeln sind Vereinbarungen, die die Teilnehmer gemeinsam akzeptieren. Das Sprachspiel ist ein komplexes System des erlernten, angeeigneten und verinnerlichten Sprachgebrauchs innerhalb eines mehr oder weniger begrenzten Kulturgebiets.

Salminen (2012) kommentiert die finnische Übersetzung *Oikea oppi* (2012) von Chestertons Buch *Orthodoxy* (1908) sowie das Vorwort des Übersetzers und bemerkt, dass beide Autoren – ohne es explizit zu sagen, die Struktur der Religion ähnlich der der Sprache ansehen. Beide sind Symbolsysteme, die mit Regeln versehen sind. So, wie es keine Privatsprache gibt, gibt es auch keine Privatreligion. Die Religion wird als eine zwischenmenschliche Angelegenheit beschrieben, die sich als eine radikale Quelle von Veränderungen, Abenteuern und Revolutionen in einer Lehre verankert.

Ein zentraler Begriff des Sprachspiels ist die *Grammatik* (PU § 295), den wir hier schon einige Male verwendet haben. Die wittgensteinsche *Grammatik* hat nichts mit der Sprache als grammatischer Struktur zu tun, sondern sie ist ein von Regeln gesteuerter Bedeutungsgehalt eines Begriffes, einer Idee, eines Konzepts, eines Wortes, all das, was Sinn hat, über diesen begrifflichen Gegenstand in einem Handlungskontext zu sagen. Nach meiner Interpretation handelt es sich hier um eine umfangreiche und komplexe Beschreibung eines christlichen Paradigmas, einer Grundsituation oder eines Grundereignisses.

Wir stellen fest, dass religiös intendierte Texte einen spezifischen Verstehensakt erfordern, müssen aber in dieser Arbeit einen Unterschied zwischen dem religiösen Glauben und der diesbezüglichen Haltung und der nicht-religiösen Haltung zum Gegenstand machen. Työrinoja (1984: 219) deutet darauf hin, dass Wittgensteins Bemerkung über Theologie als Grammatik sich auf Luthers entsprechende Äußerung bezieht. Luther spricht über die besondere Natur der religiösen Sprache so:

Will man von Gott reden, so muss die ganze Grammatik sich mit neuen Worten versehen. Auch die Zahlenreihe „eins, zwei, drei“ duldet hier keine Anwendung. Bei den Kreaturen gilt sie zwar, hier aber besteht nicht das Ordnungsprinzip der Zahl, des Raumes und der Zeit. Darum muss man es hier ganz anders machen und eine andere Ausdrucksweise als jene natürliche festsetzen“ (WA39, 2; 203, 22-304, 1).

Eine Theologiekonzeption ist als Grammatik so zu verstehen, dass sie eine Teilbeschreibung der christlichen Ganzheit zu liefern vermag. Es ist all das, was Sinn hat, über Gott und die Welt zu sagen, d. h. über die biblischen Texte und Bedeutungen in Hinsicht auf das Wort Gottes oder/und seine Beziehung zum Menschen und seinen Handlungen.

Die Grammatik ist eine ausreichend umfassende Beschreibung eines Begriffes, einer Sachlage und Situation oder eines Handlungskontextes, eines logischen, deskriptiven Regelsystems. Weiterhin unterscheidet Wittgenstein (PU § 664) die *Oberflächengrammatik* als die sprachliche Oberfläche, das Sichtbare, und die *Tiefengrammatik*, die die Bedeutungsdimension und das nicht unmittelbar Sichtbare ist und die das Unausgesprochene (hier) mit einbezieht. Der Inhalt und die Form müssen getrennt bleiben, der Kontext zählt. Eine sprachliche Oberfläche in ihrer Vieldeutigkeit kann nichtssagend sein, erst im kontextuellen Gebrauch erhält ein Wort, ein Satz, ein Text die tiefengrammatische Bedeutung, die verstanden werden kann. Eine Oberfläche kann in verschiedene Tiefendimensionen führen, und eine Tiefendimension kann durch verschiedene Oberflächen zum Ausdruck kommen.

In meiner Magisterarbeit (Piccolo 2003) habe ich das Gleichnis von dem verlorenen Sohn als einen hermeneutisch-translatorischen Einzelfall im Lichte von dem wittgensteinschen

Sprachspiel betrachtet. Das Gleichnis sowie seine Erklärung nach dem deutschen Theologen H. Thielicke wurden als ein vierfacher semantischer Prozess analysiert. Dabei ging es lediglich um einen translatorischen Einzelfall, der hier neben anderen Texten erneut in Betrachtung gezogen wird. Im Lichte des Systemdenkens vertritt Thielickes Text eine grammatische Beschreibung der paradigmatischen Kategorie *Vergebung* und *Gnade*. Darüber hinaus habe ich die Tiefengrammatik des Begriffs *Sünde* nach Paul Ricoeurs Auffassung vom Symbol betrachtet (Piccolo 2011). Nach Ricoeur (2002: 63) ist die Sünde von Anfang bis Ende eine religiöse und nicht eine moralische Größe. Es handelt sich um die Verletzung einer personalen Bindung. Ricoeurs (ibid.) Symbol ist mit der vorsprachlichen Erfahrung verbunden. Die Erfahrung erhält die sprachliche Beschreibung in der mythischen Erzählung. Wir müssen mit leichten Widersprüchen leben, deshalb brauchen wir Beschreibungen. Gleichwohl handelte es sich in dieser Arbeit um eine grammatische Beschreibung im wittgensteinschen Sinne.

In Hinblick auf die Religion ist der Begriff *Lebensform* (PU § 23) zentral, der mit dem jeweiligen Spiel bzw. mit den Handlungen aufs Engste verbunden wird. Das Sprachspiel ist eine umfassende Einheit des sprachlichen Verhaltens innerhalb der großen christlichen Gemeinschaft. Als Beispiel nennt Wittgenstein das *Jüngste Gericht*, das ein Mensch zum Leitfaden für sein Leben macht und daran so fest glaubt, dass das alles in seinem Leben steuert und bestimmt (2001: 76-77). Interessant für unsere Beschreibungen ist auch der Gedanke Wittgensteins, dass die religiösen Begriffe „Bilder“ sind (ibid. 87-88, PU § 295). Im Allgemeinen gibt es nichts, was die Bedeutung von Wörtern so gut erklärt wie ein Bild - (ibid. 87). Der religiöse Glaube produziert religiöse Sätze, die aber für den Glaubenden eine auf Gewissheit aufbauende und die Lebensform steuernde Bedeutung haben.

Bei Wittgenstein (PU §§ 19, 23, 241, 325, S. 539, 576) ist die Bedeutung bzw. die Wahrheitsdimensionen der Rede eine systeminterne, aber gleichzeitig sprachexterne, funktionale Dimension, die letzten Endes mit der Lebensform des Teilnehmers in dem jeweiligen Sprachspiel verankert und so prüfbar sind. Zur Philosophie des Sprachspiels gehören drei Formen des Verstehens: das logische Verstehen der gemeinsamen Begriffe bzw. Zeichen sowie deren Inhalt und Gebrauch, das Verstehen, das auf Erfahrung beruht, die aber die verinnerlichten Vorbegriffe voraussetzen, sowie das existentielle Verstehen, das die Lebensform beeinflusst. Zentral ist stets die Sprache bzw. der mit dem Kontext verbundene Sprachgebrauch, wobei Sprache, Zeichen und Symbole fest mit der Kultur bzw. dem Handlungskontext im weiten Sinne verbunden sind. Der Kontext ist einerseits ein Einzelfall, andererseits eine Ganzheit, wozu der Einzelfall gehört. Bei der Religion haben wir hier einen systemischen Kontext sowie einen situativen Kontext, der enger ausfällt als der systemische Kontext.

Wir teilen Wittgensteins (z.B. PU §§ 24 171 291) Vorliebe für Beschreibungen:

Ein Apostel sein ist ein Leben. [] Einen Apostel beschreiben heißt ein Leben beschreiben. (Wittgenstein 2000: 43).

Das ist eine kraftvolle Aussage, die sich auf die Lebensform bezieht. Beschreibungen sind der einzige Weg, den Gebrauch eines Begriffes in einem Kontext oder den Gebrauch eines Bildes ausreichend zu deuten. Aber das Wesentliche in dem Satz ist die Beschreibung eines Lebens. Ein Menschenleben ist keine theoretische Konstruktion. Und was ist *heilig*? Wer eine diesbezügliche Erfahrung gemacht hat, nimmt die Frage nicht mehr leicht, sondern es

wird eine Frage nach dem Leben. Wir haben aber nur Beschreibungen. Sie haben die Rolle von logischen Regeln, sie sind *Grammatiken* und sie können beliebig umfangreich sein, ebenso wie auch die kontextuellen und textuellen Rahmen, in denen sie gelten. Beschreibungen müssen ausreichend umfangreich und durchsichtig sein, um den Gebrauch verständlich zu machen. Was wird z. B. mit dem *christlichen Abendmahl* bzw. der heiligen Kommunion gemeint? Zu welchen Kontexten gehört das Abendmahl, auf welche biblischen Erzählungen wird Bezug genommen? Was bewirkt der Vollzug des Abendmahls? Nach welchen Regeln wird das Ritual des Abendmahls gestaltet? Welche Regeln gelten für den praktischen Vollzug? Diese Fragen können nicht ohne gründliche Beschreibungen beantwortet werden und nicht alle Antworten fallen unbedingt harmonisch aus. Beschreibungen werden hier auch zu Erzählungen erweitert, die wiederum, mindestens zum Teil, mit den bildschaffenden Fähigkeiten des Menschen verstanden werden können.

Die Idee des Sprachspiels verfügt über eine Doppelfunktion; gleichzeitig fungiert es als Logik des Werkzeuges und sie baut das Spiel mit Regeln zum korrekten Spielen auf, d. h. sie ist selbst das Spiel. Das Spiel bestimmt und formt den Spielraum dadurch, dass es selber in dem Raum als durchsichtige Regeln fungiert. Das Sprachspiel ist ein durchaus begründeter Systemrahmen auch für die translatorische Hermeneutik bei der Religion, wo nicht nur eine Sprachgemeinschaft ihre Stimme erheben kann, sondern alle, vielstimmig, und trotz der gegenseitigen Nichtübereinstimmungen innerhalb des Systems. Durch das Systemdenken erkennen wir auch Abweichungen und Fremdheit, die in Texten vorkommen mögen. Nach Wittgenstein (PU §§ 205, 659) sind alle Wahrnehmungen und Handlungen, alle menschliche Tätigkeit intentional, damit sind auch alle Begriffe intentional. Intentionalität und etwas als etwas Erkennen gehören zusammen. Unser Bewusstsein ist Bewusstsein von etwas. Dalfert (1981:146) sagt, dass etwas deskriptiv zu erschließen schon eine Erkenntnis und somit eine Konstitution der Wirklichkeit ist. Eine Deskription verfährt immer selektiv.

Das Sprachspiel ist kein statisches, sondern ein logisches Modell, eine Hilfe für Gedankengänge bei der Textauslegung. Widersprüche innerhalb eines Systems können das System durcheinander bringen, das Spiel bricht zusammen. Dialektische Auseinandersetzungen jedoch gehören zur Hermeneutik. Spielregeln müssen eine einander komplementäre und aufeinander aufbauende, konstruktive Rolle haben. Vollkommen gegensätzliche Regeln neutralisieren und stornieren sich gegenseitig. Ein Sprachspiel muss, um ein Sprachspiel zu sein, eine harmonische Einheit mit Kohärenz und Logik aufbauen. Wenn dies nicht der Fall ist, handelt es sich um getrennte Spiele. Die Frage nach der Einheit der christlichen Kirche ist eine solche große Frage, die sich an dem christlichen Kern im großen Gesamtkontext orientiert.

Die Rolle Wittgensteins (PU) bleibt hier erhalten, um das Systemdenken weiterzuführen. Die wittgensteinsche Spätphilosophie fungiert im Hintergrund in der kulturell-sprachlichen Theorie von Lindbeck (1984/1994), die unser Vorhaben von der fachlichen Seite verstärken wird. Diese Theorie erlaubt uns einen vertiefenden Blick in die Regelbenutzung. Es wird gezeigt, wie die kirchlichen Lehrsätze als Regeln benutzt werden. Im Lichte der Theorie können wir den biblischen Kern in Lehrsätzen festlegen.

Das Sprachspiel ist ein gedankliches Werkzeug, um begriffliche Eingliederungen und Anordnung von Texten zu bestimmen, und gleichzeitig ist es das hermeneutische Feld, wo sich das Spiel ereignet. Ein Verstoß gegen Spielregeln macht sich sichtbar in dem Spiel.

Wittgenstein (PU § 84) fragt, ob man Regeln auch für die Regelanwendung braucht, um das Spiel zu spielen. Die hermeneutischen Differenzen haben wir als Ursachen fehlender Kompetenzen angedeutet.

Für das System in unserem Sinne sprechen auch Dalferths (1981:180) Kriterien, wie die religiöse Rede von Gott zu rechtfertigen ist und mit welchen Problemkreisen man sich hier auseinandersetzen soll:

- Identifizierbarkeit Gottes als des Bezugsgegenstandes der Rede
- Präzifizierbarkeit von auch sonst verwendeten Prädikationen von diesem Gegenstand
- Konsistenz der verschiedenen über Gott aufgestellten Behauptungen untereinander (interne Konsistenz) und mit als wahr erwiesenen nichtreligiösen Behauptungen (externe Konsistenz)
- Positive Aufweisung von Widerspruchslosigkeit und Propositionalität der christlichen Rede von Gott
- Begründung der Möglichkeit eines echten christlichen Wahrheitsanspruchs

Sprachliche Handlungen bedeuten, dass durch den Vollzug einer natürlichen Handlung eine andere Handlung realisiert wird. Die Voraussetzung dafür ist aber, dass es eine Gemeinschaft der Subjekte gibt, die ein konventionell geregeltes Zeichen- und Symbolsystem zur Realisierung dieser Handlungen entwickelt haben. Kommunikationsmuster sind immer auch historische Kulturprodukte. Dalferth schlägt also eine handlungsorientierte Erweiterung der Semantik vor. (id.)

Diese hauptsächlich textuelle Eingliederung der christlichen Religion als System geschieht von einem christlichen Kern her, den wir auch weiter unten mit Lindbecks (1983) Regeltheorie beschreiben. Was auch immer den Kern festlegen soll, geht es bei dem System um die ganze Textualität des Christentums. Es wird hier keine einzelne Auslegung hervorgehoben, aber keine wird auch ausgeschlossen. Erst bei einer näheren Analyse eines Einzelfalles kann festgestellt werden, wie der Text sich zu dem Kern und zu anderen Texten verhält, oder was eventuell fremd, unlogisch oder regelwidrig abläuft.

Wir benutzen hier die Analogie der Familie, in der es *Familienähnlichkeiten* und Unterschiede gibt. Jedes Mitglied der Verwandtschaft kann einen eigenen Sprachgebrauch, Traditionen und Regeln haben, doch gehören sie zu dem ursprünglich gemeinten christlichen Glaubenskreis. Die Bewegungen sind bekanntlich durch unterschiedliche Auslegungen geprägt, doch es gibt im Spiel einen gemeinsamen Nenner; es wird angenommen, dass die Oberflächengrammatiken der zahlreichen Nominationen sich stark voneinander unterscheiden, doch bildet die Tiefendimension eine einheitliche *Kirche Christus*.

Das christlich-religiöse System ist ein Handlungsraum und ein Spielraum, eine ideologietragende, durchsichtige Struktur aller auf irgendeine Weise christlich motivierten schriftlichen Erzählungen, Kunstwerke, Symbole, Handlungen und Rituale, die die christlich-religiöse immanente und transzendente Wirklichkeit aufbauen können. Wir nennen alle religiösen Erscheinungsformen im weiten Sinne Texte und sie gehören in das Textsystem als Bauelemente. Die religiösen Dimensionen sind nicht von den kulturellen, gesellschaftlichen und gemeinschaftlichen zu trennen, sondern sie sind denen entweder unter- oder übergeordnet. Entscheidend ist der tragende, christliche Kern des Systems, der

die Struktur ermöglicht und als ein gemeinsamer, verbindender und vermittelnder Faktor da sein muss.

5.2.2. Die kulturell-sprachliche Theorie

Wir orientieren uns an den regulativen und narrativen Möglichkeiten bzw. nach der narrativen Theologie. Die narrative Theologie wird auch als postliberale Theologie bezeichnet. Was postliberal heißt, kann nach der Yale Divinity School, z.B. nach Frei (Stiver 1996/1997:139), charakterisiert werden. Die postliberale Theologie betont u. a. die narrative Bibelauslegung, wobei die biblische narrative Textwelt hermeneutisch erstrangig ist und die menschliche Welt darunter eingeordnet wird (vgl. Ebeling 1971). Die biblischen Erzählungen und Erzählungen überhaupt vermitteln Bedeutungen und sprechen den Leser an. Dazu kommt die Sprache vor der Erfahrung. In anderen Worten, die Begrifflichkeit sowie die erzählte Welt sind für das Verständnis und die Erfahrung von erstrangiger Wichtigkeit. Das Für-Wahr-Halten der kirchlichen Lehrsätze spielt nicht die erstrangige Rolle, wichtig ist das narrative Verfahren, wobei die Gemeinschaftlichkeit, Geschichte und Tradition betont werden. Die postliberale Theologie betont gelernte Kompetenzen und die Praxis der Religion. Religion wird konfessionell verstanden (McGrath 1996:23-24).

Stiver (1997:134-162) teilt die narrative Theologie in zwei Schulen ein: die Yale Schule (Frei, Lindbeck, Holmer, Kelsey, Thiemann) mit Schwerpunkt auf der Bibel und den Wurzeln in Wittgensteins Spätphilosophie, und die Chicago Schule (Tracey, Gilkey, Ricoeur) mit einem erweiterten Blick auf philosophische und kulturelle Narrative. Dazu erwähnt Stiver (ibid.) auch die California-Schule, die mit Biographien und Autobiographien, mit „prominenten“ Erzählungen verfahren. In Anlehnung an Stiver (id. 135) können wir hier die folgenden Elemente unterscheiden: die Erzählung, die kanonischen Schriften, unsere Erzählung, die kulturellen Erzählungen und Mythen, meine und deine Erzählung sowie die persönlichen Autobiographien und Biographien, die wichtig für unsere Identität sind.

So wollen wir für die translatorische Hermeneutik eine narrativ-regulative Basis in Hinblick auf biblische Erzählungen sowie die erklärenden, metasprachlichen Texte bzw. Auslegungen gewinnen. Die Teilung in zwei Richtungen lässt sich dadurch begründen, dass wir es mit zwei Ebenen (wie schon beim System weiter oben erwähnt) zu tun haben: der biblischen Ebene als die Textquelle bzw. die biblischen Erzählungen, wo das Verständnis zum Teil auf einer konfigurierenden Tätigkeit basiert, sowie der metakommunikativen Ebene der Auslegungen des biblischen Originals, die irgendeine christliche Tradition, einen theologischen Schwerpunkt oder religiös-philosophische Gedanken eines Autors vertritt und dadurch das biblische Original auslegt und erklärt. Die biblische Ebene vertritt das Paradigmatische, die Auslegungsebene das Syntagmatische innerhalb des systemischen Kontextes (Sprachspiel).

Die kulturell-sprachliche Theorie ist hier eine Anwendung des *Sprachspiels* in einem fachspezifischen Kontext. Lindbecks (1984) kulturell-sprachliche Theorie bietet eine religiös fundierte Basis auch für die translatorisch-hermeneutische Arbeit mit objektiver, intentionsgerechter Zielsetzung. Der translatorische Gegenstand kann im Lichte der kulturell-sprachlichen Theorie fester an das Regelsystem gebunden werden, die Theorie jedoch ist nur ein Theorietypus, um z. B. den Kern der christlichen Religion regulativ

festzulegen. Wir diskutieren und interpretieren die Theorie nur in dem Umfang, wie es für unsere Zwecke, d. h. für den systemischen Kontext mit dem religiös-ideologischen Kern und den textuellen Interdependenzen, notwendig ist. Die Herausgeber des deutschsprachigen Buches Ulrich und Hütter (1994:7) bemerken, dass die christliche Lehre bei Lindbeck nicht nur der Gegenstand der Betrachtung ist, sondern auch der Schlüssel zur Analyse. Diese Bemerkung ist im Sinne des *Sprachspiels*, das nicht nur das Spiel bestimmt, sondern auch das Spielen.

Lindbeck (1984) von der Yale-Schule der narrativen Theologie liefert uns die ersuchte, kompetente Unterstützung und das Modell im Sinne von Wittgenstein, um über die systemische Textualität, Textwelten und Textsituationen der Christenheit so zu denken, dass das auf den ersten Blick Fremde im Sinne von eventuell sich gegenseitig widersprechenden Interpretationen uns nicht allzu viel beunruhigen wird. Mit Lindbeck (ibid.) können wir für unser Vorhaben argumentieren, das ganze Feld multiperspektiv durch den systemischen Kontext, der sich in dem Begriffssystem befindet, und den Text als Mitglied des Systems zu lesen, zu identifizieren, zu respektieren, zu interpretieren, auszulegen und zu erklären. Das System und der Systemkern markieren auch die Interpretationsgrenzen.

In seinem Werk *The Nature of Doctrine – Religion and Theology in a Postliberal Age* (1984) hebt Lindbeck die integrierende Funktion der christlichen Konfession hervor und zeigt, wie es möglich wäre, die auch hier festgestellte Vielfalt und unübersichtliche theologisch-dogmatische Lage der Christlichkeit doch als eine christliche „Kirche“ zu sehen. Laut Stiver (1997:144) war das Buch von großer Wichtigkeit für die nordamerikanische Theologie in den 1980er Jahren. Ich habe das Original parallel mit der deutschsprachigen Ausgabe *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens – Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter* (1994) gelesen und interpretiert und verwende dementsprechend den deutschsprachigen Namen *kulturell-sprachliche Religionstheorie* (cultural-linguistic approach) (von Clifford Geertz adaptiert, id. 18). Lindbecks (1994:23) Unzufriedenheit mit den herkömmlichen kirchlichen Lehrsätzen bzw. christlichen Dogmen, seine intensive Beteiligung an dem ökumenischen Gespräch (Boston Collaborative Encyclopedia of Western Theology 2008; lutherischer Beobachter bei dem Zweiten Vatikanischen Konzil während 1962 – 1965, CG: 17) sowie seine langjährige Lehrtätigkeit als Universitätsprofessor (Yale 1952 - 1993) u. a. haben dazu beigetragen, dass er ein vermittelndes, alternatives Konzept vorgeschlagen hat, wie man mit den christlichen Lehrsätzen umgehen könnte. In der Einführung in die deutsche Ausgabe schreiben Ulrich und Hütter (1994:8-9) darüber, was Lindbecks Arbeit bestimmt hat:

“Die Analyse des Erkennens und Verstehens im Blick auf die Praxis der Verständigung in der Sprache, der „linguistic turn“, der eine „Theologie nach Wittgenstein“ charakterisiert, bestimmt die Arbeit von Lindbeck über die bloße Rezeption oder Diskussion einer sprachphilosophischen Richtung hinaus. - - Besonders die Arbeit an einer theologischen Hermeneutik, die (beeinflusst insbesondere von der Philosophie des späten Wittgenstein) das „Verstehen“ zu einem beschreibbaren praktischen Vorgang werden läßt und die nicht in einen Gegensatz zur „Lehre“ gerät, hat Perspektiven vorgegeben und prägend gewirkt“.

Diese Aussage ermutigt uns, über die textuelle Christenheit durch den sprachspielerischen Bezugsrahmen zu sprechen und die vielfältigen Auslegungen durch einen sprachspielähnlichen systemischen Kontext zu betrachten. Es wird aber nicht behauptet, dass die christliche Religion ein Sprachspiel wäre. Das Modell des *Sprachspiels* sowie der

kulturell-sprachlichen Theorie können problemlos für unsere Zwecke angewandt und verteidigt werden.

Die Herausgeber der deutschen Ausgabe Ulrich und Hütter (1994:7-14) berichten über starke Reaktionen und Kritik, die die ökumenisch intendierte Abhandlung bewirkt hat und theologische bzw. dogmatische Fragestellungen betreffen. Lindbergs Theorie wurde in der nordamerikanischen christlichen Diversität sogar als eine Provokation empfunden. Lindberg, wie auch Wittgensteins Denken, wird z. B. Fideismus in Hinblick auf die systeminterne Haltung zum religiösen Glauben vorgeworfen. Fideismus bedeutet eine erkenntnistheoretische Haltung zum Glauben, die den Glauben vor die Vernunft setzt. Danach ist die christliche Lehre nicht nur der Gegenstand der Betrachtung, sondern sie erklärt sich selbst. Ulrich und Hütter (1994:12) berichten von der Kritik so:

Lindbecks klare Unterscheidung zwischen christlicher Lehre einerseits und der Praxis der Theologie im kirchlichen und akademischen Raum andererseits wurde in Frage gestellt. Die von ihm festgestellte Unzulänglichkeit des Verständnisses von christlicher Religion als symbolischem Ausdruck von Primärerfahrungen wurde bestritten und seine Kritik an der Berufung auf objektive Wahrheitsfeststellung wurde zurückgewiesen.

Lindberg (2010:62-100) hat Lindbecks Theorie sowie die diesbezügliche Diskussion in ihrer Pastoralarbeit betrachtet. Lindberg (2010: 80) berichtet über die Kritik von z. B. Työrinoja, wonach bei Lindbeck die Frage nach der Wahrheit der Religion ohne Antwort bleibt. Lindbeck biete keine syntaktisch-semantisch-pragmatische Lösung, durch die die ontologischen Verbindlichkeiten der Religion sichtbar würden. Gleichwohl fragt McGrath (id. 83) danach, wie sich dabei der Jesus des Glaubens auf den Jesus von Nazareth bezieht. Danach fehlt der narrativen Erzählung die historische Verankerung. Auch Williams (ibid.) sieht die narrative Erzählung in Hinblick auf die Wahrheit als problematisch an, da sie keine Antwort darauf gibt, ob etwas tatsächlich passiert ist. Darüber hinaus gibt es eine ganze Menge von kritischen Stellungnahmen. Wenn die Religion aber intrasystemisch wahr ist, fragt Linberg (2010: 104), warum muss die Wahrheit überhaupt verteidigt werden, wenn die Bedeutungsinhalte von sich selbst her klar und eindeutig christlich sind.

Die Kritik aber hat für unsere nicht-theologische Zwecke kein großes Gewicht, denn unsere Aufgabe besteht darin, die christliche Textualität als eine Ganzheit und Einheit so zu sehen, wie sie ist, den eigenen Horizont zu erweitern und Texte als sich gegenseitig vervollständigende Dimensionen zu betrachten. Es ist notwendig, mit Differenzen zu leben, aber es ist genau so notwendig, den Bezugsrahmen und vor allem den Kern der Religion auch für translatorisch-hermeneutische Zwecke zu skizzieren.

Aus dem translatologischen Blickwinkel liefert Lindbecks (1993/1994) Theorie ein Denkmodell und einen fundierten religiösen, theologischen und kulturellen Rahmen dafür, wie wir den christlichen Gegenstand einordnen und kulturell-sprachlich verstehen können. Lindbecks Theorie bietet einen hermeneutischen Spielraum und fungiert als eine Struktur, die wir das System nennen. Die pragmatische Dimension wird bei Lindbeck stark betont, was einem neutralen Textausleger eine anthropologische Haltung bietet. Für unsere Zwecke sind die Regeln der Textproduzenten bzw. religiösen Gemeinschaften von erstrangiger Wichtigkeit, die Frage nach der Wahrheit richtet sich je nach der Textwahrheit. Die einzelnen Texte bilden das System und liefern jeweils eine Teilbeschreibung der christlichen Wahrheit. Der translatorische Gegenstand an sich kann religiös und nach den

Anhängern der Religion sogar heilig sein, was die biblischen Handlungen betrifft, doch die translatorische Aufgabe als rein professionelle Aufgabe wird dadurch nicht religiös, dass sie sich mit einem religiösen Gegenstand beschäftigt. Die translatorische Aufgabe entspringt aus der Notwendigkeit, den biblischen Kern sowie die religiösen Intentionen der Texte zu verteidigen. Eine bestimmte religiöse Haltung des Translators kann zu einem Konflikt zwischen dem Metatext und dem biblischen Text führen. Eine neutrale Haltung ohne den religiösen Glauben bleibt auf der analytischen Ebene der Textarbeit, die das Wissen betont. Bei der translatorischen Arbeit geht es in erster Reihe um das Wissen. Eine neutrale Haltung hat den Vorteil, dass sie keine Schwierigkeiten mit Glaubensvorstellungen hat. Eine glaubende Haltung ist sich der Differenzen bewusster und aufmerksamer gegenüber kulturellen und traditionellen Feinheiten. Wir wollen die Tatsache nicht aus dem Blickfeld geraten lassen, dass sich die hermeneutische Aufgabe des Translators nicht auf die eigene religiös-kulturelle Tradition, sondern auf eine andere Tradition richtet. Das ist so, weil die Translation aus der Fremdsprache (Kultur, Religion, Gesellschaft) in die eigene Sprache geschieht.

Lindbecks (1993/1994) Konzept verbindet die narrative Theologie (Stiver 1996/1997: 134-162) mit dem kirchlichen Handeln, wodurch die biblische Hermeneutik mit dem kirchlichen Handeln zusammengebracht wird. Handlungen gehören zu einer textexternen Welt und können auch bei der translatorischen Aufgabe nicht unberücksichtigt bleiben. Wir betonen die Ganzheit der Religion sowie eine holistische Betrachtung eines Phänomens, obwohl letztendlich nur schriftliche Texte übersetzt werden. Da aber Schriftstücke nur ein Teil des Ganzen sind, ist es notwendig, das hermeneutische Feld des Translators in Richtung Welt der Handlungen, sowohl der religiösen als auch der kulturellen Handlungen, zu erweitern. Darauf kommen wir später zurück.

Lindbeck (1994: 10) will betonen, dass sein Konzept nur suggestiv oder hypothetisch ist, nicht behauptend, aber keineswegs neutral, sondern von einer Sorge um die Causa Christi gekennzeichnet. Lindbeck (ibid.) spricht sich für eine christliche Einheit aus, ohne dass er jedoch nur eine einzige christliche Tradition berechtigen will. Das gibt auch uns eine Genehmigung, Texte verschiedener Traditionen so zu nehmen, wie sie sind und wie sie gemeint werden. Es ist die translatorisch-hermeneutische Aufgabe herauszufinden, wie ein Text gemeint wird. Die Antworten sind dem Text und der Welt der Handlungen zu entnehmen. Für translatorische Zwecke geht es nur um verschiedene Interpretationen, die möglichst intentionsgerecht verstanden werden sollten.

Laut Lindbeck (1994:47,58) stellen Sprachen und Kulturkonzepte überhaupt keine Wahrheitsansprüche auf und sie können auch deshalb nicht als Analogien für die christliche Religion fungieren. Der Vergleichspunkt zwischen der Religion und der Sprache bzw. Kultur liegt anderswo, nämlich in der Art und Weise, wie und unter welchen Umständen beide gelernt und erlernt werden. Lindbecks (Ullrich und Hütter 1994:13) Vision ist eine Christenheit, die kulturell-gesellschaftlich bunt sein darf, aber kirchlich eine ökumenische Internationale darstellt.

Da die vorliegende Arbeit sich um eine systemische, verbindliche Kontextbeschreibung im wittgensteinschen Sinne bemüht, dürfte es auch einem christlichen Leser keine allzu großen Schwierigkeiten bedeuten, sie als eine Art Integration und eine holistische Darstellung der textuellen Christenheit zu verstehen. Die kulturell-sprachliche Theorie begründet die multiperspektive Annäherung an christliche Textwelten aus der translatorischen Sicht,

wobei die translatorische Rezeption von Fall zu Fall unterschiedlich ausfällt. Ulrich und Hütter (id. 14) fassen das Wesentliche in diesem Hinblick zusammen:

“Lindbecks Buch vermag dazu anzuleiten, ein auf Verständigung gerichtetes Gespräch zwischen Traditionen und Konfessionen zu führen und damit einen Weg zu gehen, der weder zu einem Relativismus führt noch zu einer Theologie, die sich aufgrund einer einzigen Traditionslinie zu behaupten sucht“.

Bei der christlichen Erzählung geht es laut Lindbeck (1994:56-58) um eine alles umfassende Erzählung, die für alle existentiellen Dimensionen gebraucht wird, und nicht primär um eine Ansammlung von Sätzen, die man einfach glauben sollte. Es geht um ein Medium, in dem einer sich bewegt, es ist eine Mischung von Fähigkeiten und Kenntnissen, die man in seinem Leben benutzt. Lindbeck (ibid.) geht vom Ausdruck zur Erfahrung, also von Außen nach Innen. Nicht die Quelle, sondern das Ziel sind die inneren Erlebnisse und Gefühle, wo das Wort Gottes, das entdeckt wird, das Erlebnis ermöglicht und verursacht. Er geht also um Erkenntnis und Identifizierung des Erlebnisses als ein religiöses Erlebnis. Das Erlebnis bekommt einen Namen, der schon immer im Text gestanden hat. Verstehen entsteht durch den Sprachgebrauch.

Den Definitionen der religiösen Kategorien mangelt es laut Lindbeck (1994:23-25) an Präzision: Welche Lehrunterschiede sind tatsächlich trennend, welche Ansätze definieren Treue und Beständigkeit und welche Wandel und Abweichungen? Welche Funktion und Verbindlichkeit haben überhaupt die Lehrsätze? Und wie werden diese in verschiedenen Traditionen verstanden und gehandhabt? Lindbeck (ibid.) will eine sprachphilosophische und religionssoziologische Herangehensweise für das Gespräch zwischen den christlichen Kirchen und Glaubensgemeinschaften hervorheben und keine inhaltliche Beurteilung der trennenden Punkte zwischen Protestanten und Katholiken durchführen. Es geht bei Lindbeck (1994:22) um eine einheitliche Christenheit, nicht nur um die Verständigung zwischen den Hauptkirchen. Im translatorischen Fall bedeuten die verschiedenen Traditionen hermeneutische Differenzen und sie zwingen zu einer multiperspektiven Betrachtung zwischen den verschiedenen Traditionen und Auslegungen. In der praktischen translatorischen Arbeit zeigen sich diese Abweichungen (neben den kulturellen) logischerweise in den Texten. Die Traditionen und Bewegungen werden hier u. a. als Textproduzenten angesehen.

Lindbeck (1994:47-51) definiert die kirchliche Lehre weder durch symbolischen Ausdruck der Erfahrungen noch durch objektiv geltende Wahrheitsansprüche, sondern als eine Gesamtheit der für eine bestimmte Kirche autoritativen, verbindlichen Regeln, denen der theologische Diskurs, die Grundhaltungen und das Handeln folgen. Die theologischen Lehrsätze könnten nach regulativen Prinzipien (Lindbeck 1994:37) funktionieren. Das Konzept ist eine kulturell-sprachliche regulative Theorie. Bindende Regeln innerhalb einer Gemeinschaft bewahren die unveränderliche Bedeutung auf eine andere Weise, als Propositionen oder Symbole es tun können. In den Dokumenten können die Lehrsätze als Symbole oder Satzaussagen stehen, aber tatsächlich geht es um deren operativen Gebrauch: Sie werden als Regeln oder regulative Prinzipien gehandhabt. Sie erhalten eine funktionale und soziale Bedeutung durch Gebrauch bzw. Handlung. Sie behaupten keine objektive ontologische Wahrheit, sondern eine intrasystematische Wahrheit. Das Konzept vergleicht Religionen mit Sprachen und Kulturen (1994:51): Sie werden alle in gewissen, etablierten

Systemen angeeignet und durch derer Lebensform entscheidend geprägt.

A regulative approach has no difficulty explaining the possibility of reconciliation without capitulation. Rules, unlike propositions or expressive symbols, retain an invariant meaning under changing conditions of compatibility and conflict (1984: 18.)

Die Regeln bewahren unter den wechselnden Bedingungen eine unveränderliche Bedeutung, anders als Aussagen und Symbole. Regeln bestimmen den Ablauf des Spieles, nicht aber jede Einzelheit, nicht die einzelnen Züge des Spiels. „Aber wie schaut denn ein Spiel aus, das überall von Regeln begrenzt ist? Dessen Regeln keine Zweifel eindringen lassen; ihm alle Löcher verstopfen. – Können wir uns nicht eine Regel denken, die die Anwendung der Regel regelt?“ (PU § 84). Auch Lindbeck formuliert die Theologie als *Grammatik*, nach dem Beispiel von Wittgenstein (PU § 373). Wie schon festgelegt, verstehen wir hier unter *Grammatik* eine umfangreiche Beschreibung, die mit einem religiösen, biblischen Begriff, Zeichen, Symbol oder einer Erzählung zu tun hat. Die Aufgabe der Theologie wäre nicht, propositionale Wahrheitsaussagen zu machen, sondern vielmehr für die Ordnungsgefüge der Sprache zu sorgen. Das Sprachspiel bzw. unser Text-, Begriffs- und Zeichensystem baut sich auf der biblischen Gesamtheit auf, auf narrativen Erzählungen ganz nach den Prinzipien der narrativen Theologie sowie auf gewissen, auserwählten Konstituenten wie z. B. der Christologie, die die Divinität und das Menschsein von Jesus nicht verneinen kann. In Hinblick auf die wichtigsten Elemente der Religion spricht Wittgenstein (2000/2001:86) über Begriffe und Bilder wie z.B. die *Auferstehung* und *das Jüngste Gericht*, die die ganze Lebensform des Menschen steuern können. Dazu zählt ohne Zweifel auch die *Inkarnation*. Um den Kernpunkt oder einige Kernaussagen könnte eine Vielfalt von Interpretationen Platz finden. Es gibt viel Raum für Theorien als Grammatik und Regeln. Eine Regel hat den Vorteil, dass sie keine Behauptungen über die absolute Wahrheit aufstellt. Es gibt einen logischen Unterschied zwischen den folgenden kleinen Sätzen „Die Sache ist so“ und „Hier gilt diese Regel, dass...“.

Wir können auch hier feststellen, dass der Inhalt von der Form getrennt werden kann und muss. Ein Inhalt kann auf verschiedene Weisen ausgedrückt werden und umgekehrt, eine Form kann verschiedene Inhalte bedeuten. Das Wort *Gott* ist kein translatorisches Problem, doch der Begriff bedeutet eine enorme deskriptive und regulative Aufgabe oder eben eine Gesamtheit von narrativen Erzählungen. Eine regulative Theorie bewahrt das Numinose und die Identität der Religion auf, ohne sie jedoch einzuengen.

Lindbecks (1994:55-57) Modell ist stark von der späten wittgensteinschen Philosophie geprägt, was das Sprachliche und Begriffliche betrifft. Nach dem Modell werden die christlichen Glaubensinhalte regulativ bzw. als Sprachgebrauch mit systeminternen Regeln in irgendeinem kulturellen Umfeld „narrativ“ gelernt, und noch weiter, sie werden nicht nur gelernt, sondern verinnerlicht, und sie finden eine entsprechende Leistung in der Praxis. Ein Christ lernt die jüdisch-christliche Geschichte, die er zur Interpretation seiner Welt benutzt (id. 58). Das wahre Verstehen wird zu einem beschreibbaren praktischen Vorgang, der aber nicht der Ganzheit der Lehre widerspricht. Das Lebenselement hat Vorrang über das System. Lindbek (id. 47-51) will das Augenmerk auf den Vollzug der Lehre richten. Laut Lindbeck hat die Wahrnehmung der christlichen Lehre eine aufklärende Kraft an sich. Lindbeck macht eine klare Unterscheidung zwischen der christlichen Lehre und der Theologie im kirchlichen und akademischen Raum (siehe auch Työrinoja 1991).

Lindbeck (1984:80) unterstreicht die Kraft der Erzählung als Bedeutungsträger und als eine textuelle Quelle, die alle hermeneutischen Teilbereiche, d. h. Interpretation, Auslegung und Anwendung der Erzählung, in der Praxis erlaubt:

The novelty of rule theory, we must next observe, is that it does not locate the abiding and doctrinally significant aspect of religion in propositionally formulated truths, much less in inner experiences, but in the story it tells and in the grammar that informs the way the story is told and used. From a cultural-linguistic perspective, it will be recalled, a religion is first of all a comprehensive interpretive medium of categorial framework within which one has certain kinds of experiences and makes certain kinds of affirmations. In the case of Christianity, the framework is supplied by the biblical narratives interrelated in certain specified ways (e.g. by Christ as center).

Hier haben wir eine Schnittstelle mit der narrativen Theorie von Ricoeur (2007 I-III), auf die wir in dem nächsten Kapitel kommen werden. Doch die beiden Theorien vertreten nach meiner Interpretation zwei unterschiedliche Lesarten und sie können bei der translatorischen Aufgabe angewandt werden, wobei sie sich gegenseitig vervollständigen können. Dies hängt davon ab, was gelesen und interpretiert wird. Die Regeltheorie hat die Aufgabe, an den Ausgangstext sowie den entsprechenden Bibeltext in erster Linie aus dem regulativen Blickwinkel heranzugehen. Die Hauptaufgabe des Translators ist zu prüfen, welche Regeln in dem Metatext gelten, denn daraus erfolgt die intentionsgerechte intralinguale Interpretation. In der Regel besteht die Aufgabe darin, auch die biblische Vorlage im Lichte der Regelbestimmung des Metatextes zu lesen, aber die biblische Erzählung kann parallel auch narrativ und mit Hilfe der mimetischen Kräfte, d. h. ohne die „Instruktionen“ des Metatextes gelesen werden. Liegt der Metatext auf dem Gebiet der Poesie, ändert sich die Lesart von dem Regulativen ins Narrative.

5.2.3. Religion als Produkt der Erfahrung oder Erfahrung als Produkt der Religion?

Die theologische Anziehungskraft des erfahrungsorientierten Expressivismus hat historische und psychosoziale Gründe. Die Wege führen zunächst zu Schleiermacher (1974, Erlebnis, Gefühl), Otto (2004) und Mircea Eliade (2002, 2003), bei denen die innere religiöse Erfahrung entscheidend ist. Die Entobjektivierung des Dogmas, die kantische Wende zum Subjekt, Tendenzen zum Individualismus, zur persönlicher Freiheit, Selbsterfahrung und Selbstverwirklichung etc. sind aktuelle Schlüsselwörter, die einen weittragenden Einfluss auf eine bunte Vielfalt verschiedener Entwicklungen gehabt haben. Ein Eingriff in die persönliche Freiheit unserer Zeitgenossen ist unvorstellbar und Religion ist eine Privatsache, wobei es um eine individuelle Suche nach dem Lebenssinn, Lebensgefühl und Erlebnissen geht.

Das Persönliche betonen doch auch konservative Theologen, nur aus anderen Motivationsgründen. Die Rückkehr des verlorenen Sohnes, das Bekehrungserlebnis (Erben von Erweckungsbewegungen) spielt dabei eine wichtige Rolle. Gottesbegegnung findet in der Seele oder in der göttlichen Tiefe statt. Danach wird eine bewusste Entscheidung getroffen, ob ein Anschluss an die kirchliche Tradition angebracht ist, es kann aber gleichwohl und unter Umständen eine Umkehrung der seelischen oder geistigen Haltung ohne eine aktive Teilnahme an der Tradition bedeuten. Auf jeden Fall wird hier das

Bewusstsein betont, wobei die Basis auf dem Begrifflichen in der Schrift liegt. Die Richtung ist hier vom Wort zur Erfahrung, die nicht aus einem undefinierbaren Etwas oder aus dem Nichts (aus irgendeiner Reaktion auf die sprachliche oder symbolische Manifestation der Erfahrung) entstehen kann.

Im Hintergrund steht also die entscheidende Frage: Ist es besser, Religionen auf eine expressive Weise als Produkte der Tiefenerfahrungen des Göttlichen zu erfassen, oder produzieren Religionen diese Erfahrungen? Für die translatorische Lesart kann nur die Richtung relevant sein, die nach Lindbeck (1994: 58) verfährt, dass nämlich Religion vor allem *verbum externum* ist, obwohl auch *verbum internum* von entscheidender Wichtigkeit ist. Lindbeck (id. 53) betont,:

dass ein kulturell-sprachlicher Ansatz den traditionell kognitivistischen und erfahrungs- und ausdrucksorientierten Ansätzen vorzuziehen ist, vorausgesetzt, dass das Ziel darin liegt, auf nicht-theologische Weise die Zusammenhänge von Religion und Erfahrung darzustellen“ (id. 52).

Lindbecks (1994: 56) Konzept ist von nicht-theologischen Studien inspiriert worden. Lindbeck (ibid.) betrachtet Religionen als Interpretationsschemata, die in ritualisierte Mythen und Erzählungen eingebettet sind. Diese strukturieren die menschliche Erfahrung und das Verständnis des Selbst und der Welt. Die Interpretationsschemata müssen aber dadurch gekennzeichnet sein, dass sie ein besonderes Interesse an dem „Allerwichtigsten“ enthalten, sonst erlischt die kulturelle und/oder sprachliche Funktion, die Empfindungen, Verhalten und Haltungen der Menschen sowie die Gesamtheit von Leben und Denken formt. Es sind erworbene Fertigkeiten, die da funktionieren, und sie müssen nicht in erster Linie Glaubenssätze über das Wahre und Gute sein, sondern:

Vielmehr: sie [Religion] gleicht einem Idiom, das die Beschreibung von Realität, die Formulierung von Glaubenssätzen und das Ausdrücken innerer Haltungen, Gefühle und Empfindungen ermöglicht. Gleich einer Kultur oder Sprache, ist sie ein gemeinschaftliches Phänomen, das viel eher die jeweilige Subjektivität Einzelner prägt, als dass sie in erster Linie eine Manifestation dieser jeweiligen Subjektivität wäre (Lindbeck 1994:56-57.)

Die Welt besteht aus diskursiven und nicht-diskursiven Symbolen, die nach einer gewissen Logik sinnvoll benutzt werden. So, wie die Idee des Sprachspiels, d. h. der Sprachgebrauch in Symbiose mit einer entsprechenden Lebensform (Verhalten), bei einer Kultur funktioniert, funktioniert sie auch bei der Religion. Lehrsätze, kosmologische Erzählungen, Texte und Mythen sind mit entsprechenden, dazu gehörenden Riten und der Praxis verbunden. Diese rufen Empfindungen und Erfahrungen hervor, sie steuern Handlungen und entwickeln Institutionen. Hier wird die Funktion der Religion mit der Funktion von Kultur und Sprache verglichen.

Ohne ein geeignetes Symbolsystem können wir gewisse Gedanken und Erfahrungen gar nicht haben. Als Christ brauche ich die Geschichte und die Begriffe der Christenheit, um mich und meine Welt im Lichte der christlichen Lehre zu interpretieren. Das externe Wort (*verbum externum*) schafft die wichtige interne Erfahrung (*verbum internum*) mit dem Wirken des Heiligen Geistes; aus beiden entstehen Handlungen. Lindbeck (1994:59) sieht die Stärke des kulturell-sprachlichen Konzepts darin, dass es „bestimmte und oft konkurrierende Gewichtungen“ der beiden anderen Ansätze einander angleichen und

miteinander kombinieren lässt. Lindbecks Alternative (ibid.) will eine komplexe Formulierung anbieten. Lindbeck (ibid.) schreibt einer Religion diese Dimension zu:

Religion, so kann gesagt werden, ist jene letztgültige Dimension einer Kultur (weil sie mit dem zu tun hat, was auch immer für am wichtigsten gehalten wird), die der erfahrungsorientierten Matrix Form und Intensität verleiht, aus der bedeutende kulturelle Errungenschaften fließen.

Laut Lindbeck (1994:60) heißt das Religiöswerden Aneignung von Kompetenzen durch Ausbildung, genau wie es der Fall bei kulturellen und sprachlichen Fertigkeiten ist. Das Lernen und Erlernen von Fähigkeiten geschieht auf eine solche Weise, die nur teilweise artikulierbar ist. Primär ist laut Lindbeck (ibid.) nicht das Wissen, sondern die Art und Weise, wie man die Religiosität ausübt.

Für translatorische Zwecke verhält sich das ähnlich, jedoch bleibt der religiöse Glaube aus (oder er kann ausbleiben). Es kann Imitation auf hohem Niveau sein. Es geht um Erlernen von Fähigkeiten und Kompetenzen des Sprachgebrauchs, wobei das Aneignen von Wissen primär wird. Welche Art von Wissen wird gemeint? Um sich ein Bild machen zu können, muss das theoretische Wissen durch Lesen mit Beobachten der Ausübung der Religiosität in verschiedenen Formen kombiniert werden. Zur Ausübung der Religiosität zähle ich nicht nur den Sprachgebrauch, sondern auch die verschiedensten Ausdrucksweisen, die verschiedene Kunstarten erlauben. Die Rolle eines vermittelnden Auslegers ist nicht mit der Rezeption des endgültigen Empfängers vergleichbar, aber um Expertise zu erreichen, ist es notwendig, den Gegenstand in möglichst vielen Hinsichten zu kennen.

Auch Lindbeck (1994:61) betont die Wichtigkeit der ästhetischen Dimensionen der Religion, wie Kunst, Musik und Rituale, die nicht nur ornamentale Elemente der Religion sind, wie die Anhänger der kognitiven, propositionalen Richtung meinen, sondern durch die Grundmuster der Religion verinnerlicht, dargestellt und vermittelt werden. Die Verkündigung des Evangeliums gewinnt laut Lindbeck (ibid.) Kraft nur, wenn sie in das gemeinschaftliche Leben und Handeln eingebettet ist. Dies bedeutet aber auch, dass die Einzelnen die Botschaft verinnerlichen wollen, sonst wird das Gemeinschaftliche zwar eine regelmäßige, aber formale Handlung, die nichts zu verändern vermag. Lindbeck (ibid.) spricht von der *Fertigkeit des Heiligen*, die dazu beiträgt, zwischen der authentischen und unauthentischen Objektivierung der Religion zu unterscheiden.

Die kulturell-sprachliche Theorie schließt also die Erfahrung keineswegs aus, nur die Richtung ist umgekehrt worden (Lindbeck 1994:62). Erfahrungen werden durch Gebrauch von Begriffen erkannt, identifiziert und beschrieben. Fehlt der Sprache ein Begriff, ist es nicht möglich, einen unbekanntem Gegenstand zu beschreiben, obwohl man ihn wahrnehmen kann. Es handelt sich dabei um eine semantische Blindheit. Sprache beeinflusst stark Bereiche des menschlichen Daseins, sogar die Wahrnehmungen. Doch der Grund, warum Sprache für religiöse Erfahrungen eine entscheidende Rolle spielen sollte, liegt nicht in physiologischen Aspekten (id. 64). Wittgenstein (PU §§ 243, 256, 269) behauptet, es gebe keine private Sprache und daraus abgeleitet auch keine private (religiöse) Erfahrung, die sich nicht in menschlicher Sprache beschreiben lasse. Wittgenstein verbindet das Verhalten mit dem Erfahrenen. Vgl. Dalferths (1981) Definition der religiösen Sprache als Erfahrung Jesus als Anrede Gottes.

Nach Lindbecks (1994:51-52) Ansicht ist entscheidend, nach welchen Mustern die Begriffe jeweils den Bedeutungsgehalt erhalten. Und die Muster werden von Erzählungen, Glaubensritualen und Verhaltensregeln geliefert. Diese unterscheiden sich in verschiedenen Religionen voneinander.

Lindbecks (1994:52) Metapher von Landkarten illustriert die Relevanz einer Religion sehr ausdrucksvoll: Eine Landkarte soll eine zweckmäßige Funktion aufzeigen, sie soll einen richtigen Weg zum Ziel weisen. Diese Aufgabe kann aber auch dann erfüllt werden, wenn die Landkarte nicht perfekt ist. Landkarten sind auf verschiedene Weisen geschaffen worden, manche sind sehr detailliert, aber wenn das geographische Gebiet bzw. die ontologische Richtigkeit nicht stimmt, nützt die Karte nichts, das gleiche gilt für Phantasielandschaften. Eine absichtliche Irreführung ist auch nicht immer ausgeschlossen. Die Vollständigkeit der Karten ist nicht von entscheidender Wichtigkeit, aber wenn sie einen auf einem einigermaßen richtigen Weg zum Ziel bringen, ist ihre Aufgabe erfüllt, vorausgesetzt natürlich, dass die Karte benutzt wird. Die beste Karte nützt einem nichts, wenn sie in der Tasche liegt, nicht ausgelegt oder z. B. verkehrt herum benutzt wird.

Systeminterne Differenzen von Kohärenz und Authentizität, Widersprüchen und affektiven und oberflächlichen Aspekten und Einstellungen sind Diskrepanzen innerhalb der Religion. Das ist aber eine systeminterne Differenz, die jedoch auch eine hermeneutische Differenz bedeutet. Diese Art von Differenzen sind Gegenstände dialogischer Gespräche und gehören zu unserer Kategorie der *Intratextualität*.

Für das translatorische Weltwissen spielt die Intratextualität eine wichtige Rolle. Christen bilden konkrete Kirchen und Gemeinschaften, die für die translatorische Arbeit wichtige Informationsquellen sind. Die Kirche ist sichtbar und unsichtbar. Auch die unsichtbare Kirche erhält eine sichtbare Erscheinung in den verschiedensten Texten und Ausdrucksformen, die in dieser Arbeit eben die „eine Kirche“ mit verschwommenen Grenzen bildet. Für unsere Zwecke sind die christlichen Gemeinschaften Textproduzenten, deren Texte wir in dem realen Kontext in der Welt der Handlungen lesen, respektieren, lernen und verstehen wollen. Dafür zeigt die kulturell-sprachliche Theorie ihre Relevanz.

5.2.4. Eine Wahrheit auf verschiedene Weisen ausgedrückt

Einer der wichtigsten Aspekte bei den Religionen, wenn auch nicht der allerwichtigste, ist die Frage nach der Wahrheit. Eine theoretische, kategoriale, symbolische oder propositionale Wahrheit genügt nicht, um dem praktischen Glauben gerecht zu werden.

Lindbeck (1994:75-76, 81) beschreibt die Wahrheitsbegriffe der verschiedenen Modelle, die wir hier kurz erwähnen. Die Wahrheitsfrage ist die wichtigste Frage der Religion, aber für die translatorischen Ziele kann sie nicht die wichtigste Rolle einnehmen, egal, wie paradox das ist. Propositionale Wahrheit behauptet Satz Wahrheiten, die über ontologische Entsprechungen verfügen. Die erfahrungs- und ausdrucksorientierten Ansätze betonen die Funktion der symbolischen Effektivität und die Kraft der Erfahrung. Vergleichspunkt ist also die Intensität der Erfahrung. Die kulturell-sprachlichen Ansätze betrachten die Religionen als unterschiedliche Idiome zur Konstruktion von Realität. Das Augenmerk wird auf Kategorien (in Wittgensteinschen Termini Grammatiken oder Spielregeln) gerichtet. Diese Kategorien bauen die Wahrheitsdimension auf. Es geht um die

Angemessenheit der Kategorien. Angemessen ist etwas, was für wahr gehalten wird, eine entsprechende Anwendung findet und darüber hinaus eine Möglichkeit der propositionalen, symbolischen und praktischen Wahrheit einräumt. Man spricht von „kategorialer Wahrheit“, die sinnvolle Aussagen ermöglicht. Was Sinn hat, ist aber noch nicht unbedingt die Wahrheit. Es wird eine propositionale Falschheit genauso wie eine logische Wahrheit ermöglicht. Der Translator sucht nach der Textwahrheit, die im Metatext bzw. Ausgangstext und in dem entsprechenden weiteren Kontext zu finden ist.

Lindbeck (1994: 100 – 101) macht einen Unterschied zwischen der intrasystematischen (Wahrheit der Kohärenz) und ontologischen Wahrheit (Korrespondenz zur Realität, Erkenntnis und Propositionen erster Ordnung). Das kulturell-sprachliche Konzept betrachtet Äußerungen im Zusammenhang mit den dazu gehörenden Lebensformen. Äußerungen sind intrasystematisch wahr, wenn sie als Teil des Systems mit dem ganzen Kontext – mit dem Sprach-, Denk-, Gefühls- und Verhaltensmuster harmonisieren. Sie sind nicht wahr, wenn sie nicht mit dem Muster einhergehen, d. h. wenn sie mit den Behauptungen zu Gottes Sein und Willen nicht übereinstimmen. Die Kohärenz für die Wahrheit muss sowohl in religiösen als auch in nicht-religiösen Bereichen erhalten bleiben. Es muss eine intrasystematische Logik bestehen. Was ist das System? Im Falle der Christenheit besteht das System aus den biblischen Dokumenten, Erzählungen und Gleichnissen sowie anderen dazu gehörenden schriftlichen Produkten, die die Einheit des Systems aufbauen und als Muster funktionieren, die die Interpretation der Welt und des Lebens darin ermöglichen. Das ist, was für den professionellen Translator gilt. Er wird keine religiöse Wahrheit finden, nur weil er wegen eines translatorischen Auftrags gründliche Untersuchungen unternimmt und den Sprachgebrauch, die Lehrsätze und Rituale beobachtet und lernt, sondern für ihn ist wichtig, dass er kompetente Fachkenntnisse erwirbt. Die intrasystematische Wahrheit ist nicht von objektivem Beweismaterial abhängig, sie gilt innerhalb des Systems. (ibid.)

Äußerungen erhalten Wahrheitsgehalt auch dadurch, dass man das hörende Subjekt mit einbezieht. Doch ist es nicht so, dass die Existenz Gottes abhängig von subjektiven Meinungen oder Erfahrungen ist. Um die kognitive und sprachlich-kulturelle Ansicht zu verbinden, ist es notwendig, einen Glaubenssatz nicht *a priori* gelten zu lassen, sondern ihn performativ zu gebrauchen. Dann besteht kein Widerspruch innerhalb des Systems. Lindbeck (1994:103) sagt, dass religiöse Äußerungen nur durch performative Wege eine propositionale Rolle annehmen können. Die sprachlich-kulturelle Ansicht schließt die moderate propositionelle Richtung nicht aus. Der kognitive Inhalt der Äußerungen, die sich auf Gott beziehen, ist jedoch äußerst gering.

Es wird die ökumenische Nützlichkeit des kulturell-sprachlichen Konzeptes mit der Regeltheorie, die auf kontroverse Lehrbildungen angewandt wird, angenommen. Dass Lehrsätze normativ und dauerhaft sind, entspricht der meisten christlichen Traditionen. Dazu kommt noch die feste Ansicht der römisch-katholischen Kirche, dass ihr Lehramt unfehlbar ist. Das kulturell-sprachliche Konzept kann diese grundlegenden Punkte und Divergenzen in der Theoriebildung nicht umgehen. Das Problem jeder ökumenischen oder religiösen Theorie ist jedoch, dass es keinen neutralen Mittelpunkt gibt, von dem aus man ein Urteil fällen kann. Lindbeck (1994:110-111) identifiziert die Streitpunkte und versucht zwischen der dogmatischen Konstanz und Veränderlichkeit zu vermitteln. Für unsere Zwecke sind die identifizierten Differenzen Punkte, die im Wesentlichen hermeneutische Differenzen in der praktischen translatorisch-hermeneutischen Arbeit bereiten. Wir suchen

nach Differenzen in der Ähnlichkeit und müssen uns deren bewusst werden. Für uns sind die Diskrepanzen von anderer Bedeutung als für die ökumenisch orientierten Theologen. Unsere Aufgabe ist es, Differenzen zu erkennen und zu verstehen.

Kirchliche Lehrsätze sind gemeinschaftlich autoritative Lehren, den Glauben und das Leben betreffend, die für die Identität oder die Wohlfahrt einer in Frage kommenden Gruppe für wesentlich erachtet werden“ (Lindbeck 1994: 111).

Lehrsätze können laut Lindbeck (1994: 112-114) operativ oder offiziell gelten, oder beides, sie können sowohl die operative als auch die offizielle Gültigkeit verlieren. Glaube ist ein gemeinschaftliches Phänomen, wobei das Operative eine wichtige Rolle spielt. Eine Gruppe muss durch irgendetwas identifizierbar sein. Die Lehrsätze konstituieren die Identität einer religiösen Gemeinschaft, dazu gehört vor allem das Bekenntnis oder die Konfession, die in den Lehrsätzen formuliert wird. Die Lehrsätze sollten „wasserdicht“ sein, sollten aber nicht an formalen Kleinigkeiten scheitern. Nebensächlichkeiten können das System als Ganzes nicht zerstören. Die Lehrsätze sind also wichtig für die Identität der Gemeinschaft, die Urezählungen aber für den Erhalt der endgültigen Wahrheit. Linbeck (id. 122) betont, dass für die Regeltheorie Lehrsätze Propositionen zweiter Ordnung sind und nicht als Norm gemeinschaftlichen Glaubens oder Handelns angesehen werden brauchen.

Lindbeck (1994:123) erläutert den Unterschied zwischen Theologie und Lehre, die normalerweise aber auch korrelieren, jedoch ist das Verhältnis nicht eins zu eins. Eine Annahme der explizit formulierten Lehrsätze kann unterschiedliche theologische Auslegungen hervorrufen. Protestanten und Katholiken können sich über viele theologische Standpunkte einigen, und doch ist die Lehre über Sakrament und Kirchenordnung ein wesentlicher Streitpunkt zwischen ihnen. Ein biblisches oder nach-biblisches Grundvokabular, so Lindbeck (ibid.), kann von Katholiken und Protestanten unterschiedlich interpretiert werden, aber es wäre nicht das Lexikon, sondern vielmehr die Grammatik, die die Religion da widerspiegelt. Laut Lindbeck (id. 122-124) definiert die Theologie, wie die Glaubenssätze zu verteidigen und zu erläutern sind, doch sind die Optionen der Theologie für die Gemeinschaft nicht normativ. Eine allgemeine Beschreibung der Lehre beinhaltet solche Fragen, wie sich die Kirche zur Bekenntnis, zu den offiziellen und operativen Lehrsätzen und zu Kontroversen bei der Artikulation der Lehre verhält und wie sie über diese bestimmt.

Die inneren Regeln des Glaubens, der Geist und das Intuitive sind in der Praxis wichtig, doch muss es auch eine allgemeine Theorie geben, die aber weniger „schwerfällig“ formuliert werden soll. Die Theorie muss in der Lage sein, gleichzeitig die Flexibilität und die Unveränderlichkeit der Lehrsätze zu unterstützen. „In dem Maße, in dem sie dazu nicht in der Lage sind, erweisen sich ihre Theorien als theologisch wie pastoral fruchtlos“ (Lindbeck 1994: 120).

Das Konzept ist eine regulative und modifiziert propositionale Lehrsatztheorie. Symboltheorien können bei Lindbeck (1994:47-51) nicht in Frage kommen, da sie dazu neigen, Glaubenssätze *a priori* auszuschließen, z. B. der zentrale Glaubenssatz der Auferstehung – wenn nur symbolisch, d. h. als Symbol eines Erfahrungstypus gesehen – kann kein Bestandteil des Glaubens sein, weil sie dann auch durch andere Symbole zum Ausdruck gebracht werden könnte.

Lehrsätze wie *sola gratia* oder *sola fide* sind explizite Aussagen über allgemeine regulative Prinzipien, aber die meisten Lehrsätze beleuchten eher den konkreten Gebrauch, als dass sie ihn definieren. Sie sind exemplarische Manifestationen oder Applikationsparadigmen (Lindbeck 1994:88.).

Sie werden nicht durch mündliche Wiederholung effektiv, sondern dadurch, dass sie in der Praxis „geschehen“.

Die elementare *Grammatik* bleibt unverändert, auch wenn sie viele Variationen erlaubt, mit denen das Elementare beschrieben wird. Nicht die Änderungen in der Wirklichkeit zwingen die Religion, sich zu ändern, sondern die eine Religion, eine Substanz und eine Identität erhalten in den sich verändernden, vielen verschiedenen Welten und Zeiten jeweils unterschiedliche sprachliche Beschreibungen bzw. Grammatiken, wie sie in denen gebraucht wird. So verhält es sich auch mit den von Religion hervorgerufenen Erfahrungen; sie sind extrem vielfältig und divers, obwohl der Verursacher unveränderlich bleibt. Wenn ein Christ über wahre Liebe spricht, bezieht er sich auf die Liebe, die in der christlichen Geschichte vorkommt. Die Erfahrung und das Gefühl oder die Emotion „Liebe“ mag sehr stark psychisch, kulturell und sozial variieren, aber die christliche Dimension ist die, die in der christlichen Erzählung verankert ist.

Bei praktischen Lehrsätzen als Regeln werden Haltungen zu verschiedenen aktuellen Problemen und Erscheinungen definiert, z. B. die Frage nach Militärdienst, Krieg, Sexualität, Homosexualität, Abtreibung, Euthanasie, Todesstrafe etc. Es gelten verschiedene Kriterien, wie man die praktischen Lehrsätze festlegt. Die Verbindlichkeit (Lindbeck: 121, 131) kann dauerhaft und vorübergehend gelten, die Lehrsätze können umkehrbar und unumkehrbar sein, und sie können auch zufällig notwendig sein (z. B. die kirchlichen Feiern).

Lehrsätze, die Glaubensvorstellungen betreffen, werden auf gleiche Weise klassifiziert, nur die Klasse der Zufälligkeit fällt hier aus. Die *trinitarischen* und die *christologischen* Glaubensbekenntnisse gelten dauerhaft, unumkehrbar und unbedingt. Die Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele ist bedingt, vorübergehend und umgekehrt oder eben dauerhaft notwendig – es kommt darauf an, in welchen Termini man denkt (klassisch, hebräisch, modern). Die Marianischen Dogmen sind nur bedingt notwendig, dennoch sind sie nach der römisch-katholischen Kirche unumkehrbar. Lindbeck stellt die Frage, ob die Regeltheorie es gestatten kann, dass die Marianischen Dogmen unumkehrbar sind. (Lindbeck 1994:132).

5.2.5. Hermeneutische Differenzen

In dem folgenden Abschnitt erfolgt eine kurze Beschreibung von den drei zentralen dogmatischen Problempunkten, die ich in ihrem tieferen theologischen und ursprünglich philosophischen Sinne nur erwähnen kann. Sie dienen als Beispiele dafür, was hermeneutische Differenzen und Schwierigkeiten bei der Textanalyse verursachen kann. Dies gilt sowohl im kulturellen als auch im ideologischen Bereich der Religion (z. B. in einer finnisch-kulturellen, protestantischen, deutsch-evangelischen und in einer italienisch-kulturellen katholischen Umgebung). In diesen Lehrsätzen handelt es sich um komplizierte

Inhalte, deren ein Translator sich bewusst sein muss. Lindbeck (1994: 134) testet sie an der Anwendbarkeit der Regeltheorie zwar nach den Kriterien der Unbedingtheit, Unumkehrbarkeit und Unfehlbarkeit, aber wir werden sie nur als wichtige Themenbereiche hervorheben, die bei der translatorischen Textinterpretation problematisch sein können.

Die *Trinität* ist eine nachbiblische Neuerung, die in der Terminologie griechischer Philosophie mit entsprechender Konzeptualisierung von Substanz, Person und zwei Naturen ihre sprachliche Gestalt erhalten hat (Lindbeck 1994: 132-133). Der Inhalt und die terminologische Formulierung sind also bedingt von der griechischen Philosophie abhängig. Nun sind keine Formulierungen, Vokabeln oder sprachlichen Strukturen heilig an sich und per se. Wie schon festgestellt, erlaubt ein Inhalt viele verschiedene sprachliche Formulierungen sowie eine gleiche Form verschiedene Inhalte. Eine solche Auffassung, dass die Form vom Inhalt immer und ganz und gar unzertrennlich wäre, wird hier zurückgewiesen, da das ja bedeuten würde, dass eine Änderung an der Form automatisch auch den Inhalt ändert. Der Inhalt soll aber auch dann erhalten bleiben, wenn sich die Oberfläche ändert. Es verhält sich aber anders mit den nichtdiskursiven Symbolen und Bildern. Solche Symbole haben keinen Erhalt ohne die sprachliche Beschreibung. Wenn sie sich ändern, können sie die Substanz der Lehre ändern oder verschwinden lassen. Propositionen verhalten sich anders, eine Proposition kann in einer Vielfalt von Sätzen ausgedrückt werden, ohne dass die Substanz sich ändert. Eine grammatische Struktur oder Operation kann verschieden beschrieben werden, ohne dass ihre regulative Implikation verändert wird. Ein Inhalt kann also verschieden ausgedrückt werden, aber irgendeine sprachliche Oberfläche ist notwendig. Die unterschiedlichen Formulierungen müssen in irgendeiner Hinsicht äquivalent sein. Das heißt, es muss eine Äquivalenz der die Sache konstituierenden Regeln existieren. Dem entsprechend können die alten Bekenntnisse von Nicaea und Chalcedon von den Konzeptionen, in denen sie formuliert sind, unterschieden und in neuen Begriffen formuliert werden, ohne dass die Äquivalenz verschwindet. Dies ist einfacher, wenn die Lehren als Richtlinien und nicht als absolute Bestimmungen über das innere Sein Gottes oder Jesus verstanden werden. Die Trinität verfügt laut Lindbeck (1994:142) über mehr operative Funktion als lehrmäßige Autorität, die Funktion der Autorität wird in den manifestierten Regeln sichtbar. „ - - dass Nicaea und Chalcedon historisch bedingte Formulierungen von Lehren repräsentieren, die für die Identität der christlichen Hauptrichtung unbedingt und dauerhaft notwendig sind. - - Die Regeltheorie erlaubt es, - - , dass diesen Bekenntnissen der Status beigemessen wird, den die christlichen Traditionen ihnen verliehen haben, aber unter der Voraussetzung, dass diese dauerhaft autoritative Paradigmen sind und keine sklavisch zu wiederholenden Formeln“. (1994:142)

Lindbeck (1994:139) schlägt eine typologische Lesart der Schriften vor, wobei ein späteres Ereignis durch ein früheres interpretiert wird. Dies impliziert verschiedene Verbindungen:

- a. eine historische Verbindung zwischen den Ereignissen
- b. eine Auslegung
- c. eine Erfüllung der biblischen Verheißungen

Die wichtigste Aufgabe der kanonischen Texte im Ganzen ist, einen Charakter oder eine Beschreibung der Identität Gottes als Agent zu erhalten.

Diese Aussagen Lindbecks (1994:123) sind wichtig für unser Verständnis des systemischen Kontexts, und sie vertreten auch verschiedene Kontextebenen, auf die in den Metatexten Bezug genommen wird.

Die folgenden, im wittgensteinschen Sinne formulierten grammatischen Regeln unterstützen die hermeneutisch bedingte translatorische Textarbeit und bieten konkrete Anhaltspunkte dar, wie man an die Texte offen und gleichzeitig regulativ mit Respekt auf die biblische Offenbarung, die in Form von Texten vermittelt wird, herangehen kann (1994:123):

Die Lehre, dass Jesus der Messias ist, funktioniert beispielsweise:

- 1) lexikalisch als Berechtigung dafür, die neutestamentliche Literatur dem Kanon hinzuzufügen
- 2) syntaktisch als hermeneutische Regel, Jesus Christus als die Erfüllung der alttestamentlichen Verheißungen (und das Alte Testament als auf ihn verweisend) zu interpretieren und
- 3) semantisch als eine Regel im Blick auf den Referenzgebrauch eines solchen Titels wie "Messias".

Wie wir jetzt gesehen haben, wurde hier der Kern unseres Systems mit solchen regulativen Propositionen festgelegt.

Die Regeln sind ausschlaggebend für unseren systemischen Kontext und könnten als solche den Kern des systemischen Kontextes begründen. Sie legen die Hauptsache fest, ohne jedoch eine zu enge definitonische Regel anzugeben. In unserem Begriffssystem sind sie Aussagen, auf die entweder explizit oder implizit Bezug genommen wird, und als solche sind sie für die translatorisch-hermeneutische Arbeit bzw. Textauslegung, die stets durch das System verfährt, eine ausreichende Begründung des systemischen Kontexts bzw. auch des Kerns des Systems – wäre der Kern durch Erzählungen oder Begriffe manifestiert - des Systems. Es werden in den Texten alle drei Kategorien gefunden, die als Bezugsverhältnisse markiert sind. Dazu kommen selbstverständlich auch viele andere wichtige Begriffe, auch z. B. das *Jüngste Gericht*, das wir mit Wittgenstein (2000/2001: 75, 86) schon erwähnt haben, sowie andere einmalige Begriffe wie die *Auferstehung* und die *Inkarnation*, die einmalige Ereignisse sind. Darüber hinaus gibt es auch andere Begriffe und Kategorien, die nicht konstitutiv sind, die aber ihre Bedeutung in dem systemischen Kontext erhalten. Jedoch können viele Begriffe immer neu beschrieben werden, sie können immer neu erzählt werden, ohne dass sie den unveränderlichen Kern zerstören. Die christlichen Begriffe werden in narrativer Form erzählt. Es gibt auch religiöse Kategorien wie *Liebe* und *Gnade*, *Schuld* und *Sünde* sowie andere, aber sie werden von Fall zu Fall und von Situation zu Situation beschrieben, ohne dass sie ihren Bezug auf die biblische Quelle verlieren. Die religiösen Dimensionen werden mit Hilfe von Wirklichkeitsbildern aus unserer Welt dargestellt, die den geschilderten Ereignissen einen Rahmen verleihen. Diese Darstellungen bringen die biblischen Wirklichkeitsbilder in die Gegenwart.

Das zweite nachbiblische und zwischenkirchliche Problem ist mit den *Marianischen Dogmen* (Lindbeck 1994: 143-145) verbunden. Sie werden bei den Anhängern als

unumkehrbar und bleibend gültig erachtet: Sie repräsentieren Einsichten, die implizit im christlichen Glauben immer vorhanden waren. Es handelt sich um „zwingende Notwendigkeiten“ bei Marias Frömmigkeit und Sündlosigkeit (vereint mit der Erb-Sündenlehre), Achtung Gottes auf Freiheit des Menschen einerseits, andererseits die von Gott abhängige und gottgegebene Freiheit, auf die Ankündigung des Engels „Ja“ zu sagen (Marias Offenbarung).

Maria ist ein starkes Zeichen, das religionskulturelle Geographie in den Texten sichtbar macht. Maria als Gottesmutter ist eine sehr zentrale Figur z. B. in der katholischen Tradition und als solche auch ein starkes Merkmal und ein Hinweis darauf, in welche Richtung die hermeneutisch-translatorische Arbeit gehen soll. Marias Vorkommen in einem Text erweckt die Aufmerksamkeit des Lesers. Es muss geprüft werden, welche Rolle Maria in dem jeweiligen translatorischen Textgegenstand hat. Bei Maria sind wir auf einem Gebiet, wo sowohl Differenzen als auch Ähnlichkeiten von Kultur zu Kultur vorkommen, an die sehr gründlich herangegangen werden sollte. Sachverhalte, die mit Maria und ihrer Rolle als Gottesmutter/Mutter usw. zu tun haben, können bemerkenswerte hermeneutische Differenzen bedeuten, die untersucht werden müssen. Es besteht keinen Grund, die Rolle Marias in translatorischen Texten zu verschleiern und nach den Voraussetzungen der Zielkultur anzupassen. Die Suche nach der Textwahrheit und die intentionsgerechte Auslegung sind Koordinaten von professionellem Respekt gegenüber dem Text, dem Autor, der Kultur und der christlich-religiösen Tradition.

Im dritten Punkt handelt es sich um die Unfehlbarkeit des Lehramtes. Die Unfehlbarkeit hat laut Lindbeck (1994:146) mehr mit dem Wesen der Kirche zu tun als mit der Lehre. Es sind nicht die Lehren, sondern die lehrmäßigen Entscheidungen, die als unfehlbar gelten. Lindbeck diskutiert das Problem aus verschiedenen Blickwinkeln, kommt aber zu dem Schluss, dass eine Regeltheorie die katholischen, reformatorischen und orthodoxen Positionen in dieser Frage nicht versöhnen kann (id. 155). Dies bedeutet aber auch nicht, dass eine von den drei Positionen vorgezogen werden müsste.

Eine ganz andere Frage kommt ins Bild, wenn sich eine Gruppe zur Trinität als einer „Lüge vom geheimnisvollen“ Gott äußert (Quelle: Der Wachturm 1.11.2013). Dieses Beispiel kann einen ernsthaften Verstoß gegen die Spielregeln bedeuten, da die Behauptung, dass eine Lüge als ein tragender Kern des Systems in unserem Sinne hier wäre, für keine dialogähnliche Beziehung, sondern eher für eine Ausschließung spricht.

Wir merken, dass Regeln tatsächlich eine vollkommen andere Logik als Propositionen haben – Regeln haben einen Sinn in einer gewissen Situation, Propositionen sind starr und werden für alle Situationen gleich angewandt, was aber eine Kollision verursacht. Eine Regel ist kein Befehl. Lindbecks Konzept (1984) bietet einen religiös begründeten Bezugsrahmen für Gespräche zwischen Texten sowie ein translatorisches Denkmodell in einem komplexen Bereich der christlichen Religion. Es wird in diesen drei Punkten besonders deutlich, wie umsichtig und zielbewusst die translatorische Textinterpretation und -auslegung verfahren muss.

5.2.6. Textimmanente Bedeutung?

In diesem kulturell-sprachlichen Ansatz befindet sich der Sinn im Text. Die Tiefenbedeutung ist eine textimmanente Dimension und eine Textbedeutung, keine textexterne Dimension, wie es bei den Propositionalisten und Expressivisten der Fall ist. Die Bedeutung ist funktional und sie befindet sich in der Realität, die in dem Kommunikationssystem vertreten ist. Bedeutung ist auf eine besondere Weise intratextuell in den semiotischen Systemen, wo Symbole und Zeichen interpretativ und kommunikativ sind. Für translatorische Zwecke ist das mehr als ausreichend, obwohl wir das Numinose, das Heilige, den Geist nicht vergessen sollen. Für die translatorisch-hermeneutische Aufgabe werden wir jedoch auch die textexternen Dimensionen sowie die funktionale Bedeutung etwas erweitert begründen.

Wie wird der textimmanente Sinn dann interpretiert? Laut Lindbeck (1984:169) sagt der Text selbst das aus, was er zu sagen hat (vgl. Autonomie des Textes bei Gadamer (1990)). Er spricht aber gleichzeitig über Bedeutungen religiöser Sprache. Er meint, wenn Texte in den eigenen Begrifflichkeiten betrachtet werden, brauchen sie keinen externen Verweis.

Daher stellt die Beschreibung der Bedeutungen dieser Bücher [gemeint sind klassische Werke der Weltliteratur] eine intratextuelle Aufgabe dar, eine Angelegenheit, bei der ihre Inhalte und die Perspektiven auf die außertextliche Realität expliziert werden, die sie hervorrufen (1984:169).

Schlicht gesagt, der Sinn des Textes soll also laut Lindbeck (1984:175) „dem in der Erzählung wiedergegebenen Jesus entsprechen“. Die primäre Funktion der biblischen Geschichte aus dem Blickwinkel eines realistischen Romans z. B. wäre die Identität Gottes wiederzugeben (id. 176). Nicht in Form einer Beschreibung seiner Eigenschaften, sondern durch Darstellung der Wechselwirkung seiner Handlungen und Intentionen seinen Geschöpfen gegenüber und unter Umständen, die sich ständig ändern. Demnach ist der Kernpunkt der Erzählung „der auferweckte, erhöhte und allgegenwärtige Jesus Christus“, dessen Identität als Gott-Mensch in der Erzählung über die Person Jesus von Nazareth „unaustauschbar“ zu erkennen ist. Es geht um die Kohärenz der biblischen Erzählung und deren verschiedenen zeit- und situationsbedingten Betonungen und Darstellungen trotz der inhaltlichen Unstimmigkeiten.

Nun ist auch dies nur ein Interpretationsrahmen, über den unter intratextuellen Theologien auch keine Übereinstimmung herrscht. Sollte ein anderes biblisches Buch den zentralen Platz einnehmen, wie z. B. die Offenbarung, würde die Interpretation ganz anders aussehen. Oder wird die historische oder wissenschaftliche Betrachtung als erstrangig angesehen, ändert sich wieder der Rahmen. Das gleiche gilt auch für die Gleichnisse Jesu, die etwas von dem Wesen Gottes ohne eine historische Bedeutung beschreiben. Der Kern muss etwas Fundamentales, Grundlegendes sein, aber darüber hinaus gibt es eine große Zahl von Erzählungen, die als Teile der Ganzheit fungieren und viele verschiedene Teilbedeutungen tragen.

Wichtig ist die Interpretationsrichtung: Ob die Glaubenden ihre Geschichte in der Bibel finden oder die biblische Geschichte zu ihrer eigenen machen. „Die intratextuelle Theologie beschreibt die gesamte Realität innerhalb eines biblischen Grundgerüsts neu, anstatt die Schrift in außerbiblische Kategorien zu übersetzen. Der Text absorbiert

sozusagen die Welt und nicht die Welt den Text.“ (Lindbeck 1994:172), (vgl. Ricoeur 2000, Gadamer 1990, Ebeling 1971).

Die Grammatik der Religion wird durch Übung gelernt, etwa wie eine Fremdsprache. Und beim ernsthaften Sprachenlernen lernt man nicht nur die Sprache, sondern das von unsichtbaren Regeln gesteuerte System. Nach Lindbecks (1994:189) Konzept wird das theologische Studium der Religion nicht in ein Ghetto eingeschlossen. Die Verbreitung anderer kulturell-sprachlicher Orientierungen bei anderen Disziplinen erweckt das Interesse an Intratextualität, wobei die Religion also von innen her beschrieben werden darf. Die liberalen Versuche, Religion in andere Konzeptionen zu übertragen, stehen laut Lindbeck hoch im Kurs, aber sie führen in die falsche Richtung. Lindbeck (id. 194-195) kritisiert stark die gegenwärtige Situation, wo sich die Kirche in den Zeiten „der fortschreitenden Entchristlichung“ an die sonstige Kultur anpassen will, anstatt die Kultur zu prägen.

„Nichttheologische Wissenschaft, die Religion verstehen will, ist daran interessiert, wie Religionen für deren Anhänger funktionieren, nicht aber an deren Glaubwürdigkeit“ (Lindbeck 1994: 190). Das ist ein treffendes Argument für das deskriptive Konzept, ohne zu große Kompromisse gegenüber fremden Disziplinen machen zu müssen. Es geht bei Lindbeck (id. 118) um die Vermittlung von dem christlichen Glauben: „Das Universum in die biblische Welt einschenken“. Die Regeltheorie ist auch eine Art Defensive; man braucht sich nicht in Debatten verwickeln zu lassen. Man verteidigt nur die Ansicht, dass auf dem Gebiet x eine Regelung y gilt. Das Gebiet ist auch nicht von innen verriegelt, sondern es gibt einen vollkommen freien Eintritt, um festzustellen, ob und wie die Regelung funktioniert. Und genau da sind wir einverstanden, wenn wir über die translatorisch-hermeneutische Aufgabe reden. Die Regeltheorie befreit von Zeugenaussagen für Beschreibungen. „Wer aber wissen möchte, muss erst glauben.“ (Geertz 1987: 74.) So, wie eine Kultur nur von innen her wirklich verstanden werden kann, verhält es sich auch mit der Religion und dem religiösen Glauben. Eine Religion kann dokumentiert werden, die Glaubensdimension ist aber allein das Entscheidende. Ohne Glauben ist Religion ein Satz ohne Bedeutung. Doch gibt es auch die neutrale Haltung, wie z. B. bei der Translation, wo der religiöse Glaube nicht vorausgesetzt wird oder werden muss.

Wittgensteins (PU) Sprachspiel auf Lindbecks (1984) kulturell-sprachlichem Konzept angewandt bietet für unsere Zwecke eine Möglichkeit selektiver Anwendung: Wir sollen in den metakommunikativen Texten nach Regeln suchen. Je nach Regel ändert sich schlicht oder grob die Interpretation, was wiederum einen direkten Einfluss auf das intentionsgerechte Verständnis des Metatextes sowie des Originals hat. Es liegt auf der Hand, dass dies einen direkten Einfluss auf die Übersetzung haben wird. Wir suchen nach hermeneutischen Differenzen, die sachbezogen sind, z. B. im Punkt der Rolle Marias und in Hinblick auf die Heiligengeschichten. Die intralinguale hermeneutische Aufgabe ist die Basis dessen, wie die interlinguale Übersetzung erfolgen soll. Der Translator kann auch einen anderen, manipulierenden Weg ausschlagen, wenn er die ursprüngliche Intention aus institutionellen Gründen nicht übertragen kann oder darf. Verstehen soll er trotzdem auch das, was er nicht akzeptieren will. Oder er kann den Auftrag ablehnen, wenn er ein Verstoß gegen seine Konfession ist.

5.2.7. Kulturell-sprachliche Regeltheorie und Translation

“Das Novum der Regeltheorie, besteht darin, dass es den unaufgebbaren und dogmatisch wesentlichen Aspekt der Religion nicht in propositional formulierten Wahrheiten und noch weniger in inneren Erfahrungen lokalisiert, sondern in der Geschichte (story), die sie erzählt, und in der Grammatik, die die Art und Weise bestimmt, wie die Geschichte (story) erzählt und gebraucht wird“ (Lindbeck 1984:122).

Diese Aussage ist die Kernaussage, die auch unseren systemischen Kern begründet sowie die translatorisch-hermeneutische Aufgabe in Richtung multiperspektive Haltung bringt. Es ist eine Befreiung, Metatexte so verstehen und untersuchen zu „dürfen“, wie sie in ihren religiösen und kulturellen Kontexten gemeint sind. Ein katholisierter Zug der evangelischen Tradition in einem evangelischen Kulturprodukt oder umgekehrt, z. B. in einem Film, kann einen Protest im Zuschauer verursachen, da er als ein Fehler und respektlose Politik gegenüber der anderen Tradition der christlichen Religion empfunden wird.

Und das Novum meiner Untersuchung ist die Anwendung der von Wittgenstein (PU) abgeleiteten Theorie zur hermeneutisch-translatorischen Gegenstandsbeschreibung sowie zum Aufbauen und Diskutieren des systemischen Kontexts. Der Fortschritt ist nicht enorm, aber auch eine kleine Bewegung in eine nicht gewohnte Richtung kann neue Türen öffnen und von routinierten Gedankengängen abbringen. Lindbecks (1984/1994) Theorie vermittelt eine Idee, wie man die Grenzen der Traditionen und Kulturen so verstehen kann, dass die Tiefenbedeutungen erhalten bleiben. Die Theorie unterstützt unser Vorhaben, die kulturellen Differenzen im Bereich Religion in der translatorischen Arbeit aufzubewahren. Die Theorie bietet ein Muster für den regulativen Sprachgebrauch und für Handlungen. Sie schiebt die Verantwortung in Richtung Textintention, aber auch in Richtung der Textautoren, befreit aber gleichzeitig von der Symbiose der Form und des Inhalts. Die Theorie schafft Freiraum und Möglichkeit von kreativen translatorischen Lösungen, vorausgesetzt, dass die kontextuellen Differenzen ausreichend verstanden werden. Sowohl die Erzählung als auch die „Gebrauchsanleitungen“ zum Lesen der Erzählungen sind hermeneutisch-translatorische Werkzeuge und Gegenstände. Eine philosophische Theorie zwingt zum Denken und Nachdenken über verschiedene Möglichkeiten des Sprachgebrauchs und der Textinterpretation. Wenn Lehrsätze verändert können, ohne ihren Sinn zu ändern, heißt es, dass die Textoberfläche verändert bzw. anders erzählt werden kann, ohne dass der biblische Ur-sinn sich ändert. Auch Dalferth (1981: 177) setzt die Intentionalität mit Regelanwendung gleich. „Regeln sind - - Tatsachen, die als Grund für das Verhalten des Handelnden angeführt werden können, ohne dass sich dieses Verhalten aus ihnen ableiten lässt“. Darum geht es ja auch bei Lindbeck (1984/1994). Die Kompetenzen der Regelanwendung verankern die translatorische Hermeneutik auf einem festen Grund und verpflichten den Ausleger bzw. den Translator, die impliziten und expliziten Regeln in Erwägung zu ziehen. Die kulturell-sprachliche Theorie macht uns aufmerksam auf die Regelsuche in den translatorischen Texten und bestimmt auch die intratextuelle Lesart, und sie eröffnet auch die Möglichkeit, den religiösen translatorischen Gegenstand in die Welt der Handlung und Kunst zu erweitern. Hier haben wir einen großen Schritt von der Hermeneutik des Ich-bin in Richtung Hermeneutik der Regeln genommen.

Unabhängig von den dogmatischen Divergenzen im ökumenischen Kontext ist Lindbecks (1983) Konzept – etwas erweitert und angewandt jedoch – besonders gut geeignet für nicht-theologische Kontexte, für ein analytische, intratextuelle Betrachtung religiös

motivierter Texte z. B. für literaturwissenschaftliche sowie translationwissenschaftliche Zwecke. Die Translatoren können nur nach den hermeneutischen Annahmen suchen, die in den Metatexten vorhanden sind, aber sie können die hermeneutischen Voraussetzungen nicht ändern. Dies ist eine theologische Frage, die die Kirchen miteinander diskutieren sollten, wie auch Schottruff (2005/2007: 120) es fordert.

Bei religiös interessierten und überzeugten Gläubigen in Hinblick auf die translatorische Arbeit könnte die Regeltheorie eine Art Befreiung von einem zu festen religiösen Blickwinkel sein, ohne jedoch Kompromisse mit der eigenen Überzeugung zu machen. Die Entscheidung liegt selbstverständlich bei dem Translator-Ausleger, aber die Theorie trägt dazu bei, Konflikte des Gewissens zu vermeiden. Will man ein besseres Verständnis der operativen oder funktionalen Dimension der Religion und des religiösen Sprachgebrauchs erwerben, bietet das Konzept dazu eine gute Möglichkeit. Das Konzept schafft logische Ordnung in den Zusammenhängen der Glaubenssachen. Das Konzept stellt genau solche Elemente in die Mitte, die in der praktischen translatorisch-hermeneutischen Arbeit zentral sind – Erzählungen, d. h. geschriebene Texte. Die Theorie Lindbecks (1983/1994) hebt auch wichtige Unterschiede zwischen z. B. Katholiken und Protestanten hervor und macht uns der hermeneutischen Differenzen bewusst, die in den translatorischen Texten vorkommen können. Diese jedoch sind nur ein Gipfel des Eisberges; wir haben es mit ganz vielen Feinheiten und mit einer großen Zahl von christlichen Gemeinschaften bzw. Regeln zu tun, die von Fall zu Fall untersucht werden sollen.

Für translatorische Zwecke bietet Lindbecks (1983/1994) Theorie eine objektive, religiös sowie nicht-religiös berechtigte und integrierende Lesart, die zum Lesen von religiöser Literatur jeglicher Gattung gut geeignet ist. Die Theorie führt uns zum besseren Verständnis und zur besseren Einordnung der Vielfalt der Auslegungen der biblischen Uerzählungen. Die kulturell-sprachliche Religionstheorie ist für unsere Zwecke eine adäquate Theorie, aus der wir einige konkrete Werkzeuge ausleihen können. Vor allem hilft die Theorie, den hier beabsichtigten systemischen Kontext zu begründen. Da es nicht die Aufgabe und der Kompetenzbereich eines Translators ist, die Wahrheitsfrage der christlichen Theologien, Lehrsätze oder Dogmen an sich zu kommentieren, wird die Anwendung von Lindbecks (1983/1994) Theorie auf die Anwendung für nicht-religiöse und nicht-theologische, d. h. rein translatorische und translatorische Zwecke vorgeschlagen.

5.3. Der Kern des systemischen Kontextes

Für die Christenheit bildet die ganze biblische Geschichte den Glaubenskern. Sprachgebrauch, Symbole, Riten und die einzelnen Auslegungen können variieren, aber der Kern, wie in den biblischen Erzählungen dargelegt, bleibt unverändert. Doch verursachen einige nach-biblische Traditionen Probleme, wie wir bei Lindbeck (1984/1994) festgestellt haben, und was gerade den Kern betrifft. Da es bei uns nicht in erster Linie um die Rechtfertigung der historischen Wahrheit geht, sondern um eine hermeneutische, methodische und analytische Annäherungsweise und um das Verständnis der biblischen Quellen mit Hilfe von anderen unterschiedlichen Auslegungen und Erklärungen, können wir nur versuchen, den Kern text-theoretisch ausreichend darzustellen. Es ist aber nur eine visualisierende Darstellung zum Wahrnehmen der textuellen Welt der Christenheit.

Im Zentrum des logischen Systems der Christenheit steht Jesus von Nazareth, der Christus. Die Identität von Jesus und dadurch von Gott bedeutet eine nicht reduzierte Aussage der Bibel. Es ist wichtig zu verstehen, dass die Identität von Jesus eine solche Identität ist, die, wenn einmal verstanden, auch ein Verständnis von seiner Existenz mitbringt. Um ihn herum stehen viele andere Figuren, die im Laufe der christlichen Geschichte bis in die Gegenwart unterschiedlich hervorgehoben werden. Jedoch ist die christliche Religion mit dem historischen Jesus im Kernpunkt verbunden, soweit ist klar. Das Problem der exakten Definition dieses Kerns ist mit verschiedenen Interpretationen verbunden. Die Interpretationen bzw. Auslegungen vertreten aber nicht den Kern, sondern der Kern vertritt sich selbst. Die biblischen Erzählungen bleiben so erhalten, wie sie sind, und die Auslegungen dürfen – nach der Regeltheorie sowie nach der narrativen Theorie – so verstanden werden und so ausfallen, dass jede einzelne davon nur einen Teil aller Möglichkeiten darstellt. Wie schon früher betont, ist diese Art von Festlegung nur eine Erweiterung des multiperspektiven translatorischen Blickwinkels.

Die Erfahrung Jesu als die Anrede Gottes ist laut Dalferth (1981:469-471) das paradigmatische Ereignis, das eine exemplarische Funktion für den christlichen Glauben besitzt. Es geht dabei um eine Beziehung der Christen zu Jesus, und die Grunderfahrung wäre die Pfingsterfahrung (Mk 15,39 und 1. Kor 15, 3) und die Identität für die christliche Glaubensrede. Das Leben, Lehren, Leiden und Sterben des geschichtlichen Jesus wird auf verschiedene Weise interpretiert und erfahren. Da Gott weder beschrieben noch raumzeitlich lokalisiert werden kann, soll die Identifikation Gottes als ein hermeneutischer Prozess verstanden werden (Dalferth 1981: 596). Das Gottesverständnis wird christologisch identifiziert und man kann auch nach Dalferth (ibid.) über Gottesbegriffe im Plural reden. Die Vielfalt der menschlichen Erfahrungen des einen durch christologische Erfahrungssituationen identifizierbaren Gottes trägt dazu bei, dass es eine unendliche Menge von Artikulationsversuchen gibt und immer geben wird. Das ist in dieser Arbeit u. a. die Basis für den heuristischen Textbegriff, der bessere oder schlechtere Auslegungen der Gottessituationen erlaubt. "Christliche Theologie kann sich deshalb auch nie auf einen Gottesbegriff festlegen lassen, weil dies nichts anderes hieße, als sich auf ein menschliches Stereotyp von Gott und damit auf menschliche Meinungen über Gott festzulegen" (id. 597).

Wir haben bei Lindbeck (1994:123) schon festgestellt sowie für unseren Systemkern interpretiert und übernommen, dass wichtige Lehrsätze als regulative Sätze gelten können und den Inhalt unverändert auch dann bewahren, wenn sich die Form bzw. die sprachliche Gestalt ändert. Diese Sätze konstituieren den Systemkern auf eine Weise. Dazu haben wir auch einige Begriffe schon in Erwägung gezogen (Auferstehung, Inkarnation, das Jüngste Gericht). Wir wiederholen hier noch die zentralen Sätze, die lehren, dass Jesus der Messias ist, als regulative Sätze, die z. B. so funktionieren: lexikalisch als Berechtigung dafür, die neutestamentliche Literatur dem Kanon hinzuzufügen; syntaktisch als hermeneutische Regel, Jesus Christus als die Erfüllung der alttestamentlichen Verheißungen (und das Alte Testament als auf ihn verweisend) zu interpretieren und semantisch als eine Regel im Blick auf den Referenzgebrauch eines solchen Titels wie "Messias".

Nach Lindbeck (1984/1994) können die biblischen Erzählungen als Ganzes in die Mitte gestellt werden. Welche Art Erzählungen als Kernerzählungen dienen, ist eine grundlegende Frage, die wiederum mit den hermeneutischen Voraussetzungen zu tun hat. Moltmanns (1997:217) Theologie der Hoffnung z. B. spricht von Gründungsereignisse. Gründungsereignisse können auch für unsere Darstellung ein Ausgangspunkt sein, der den

konstituierenden Elementen eine dynamische Funktion verleiht und sie mit der Welt der Ereignisse, Handlungen und Geschehen verbindet. Doch die ganze biblische Geschichte ist die Quelle der späteren Auslegungen. Abgesehen von der grundlegenden Wichtigkeit und Einmaligkeit einiger von den Ereignissen ist die ganze biblische Quelle immer der indirekte Gegenstand und der Bezugsrahmen der translatorischen Textinterpretation. Die logische Stelle der Kernbeschreibung bzw. der Mitte der christlichen Religion und unseres systemischen Kontextes ist in die biblischen Erzählungen eingebettet. Die biblische Quelle wird auch noch in der unmittelbaren Nähe von und im Zusammenhang mit den metakommunikativen Auslegungstexten später unten dargestellt. Selbstverständlich kann der die Religion konstituierende christliche Kern theologisch auch ganz anders ausfallen als bei unseren literarischen Bemühungen. Er kann hier nicht präzise festgelegt werden, im Gegenteil, er muss hier breiter ausfallen als in theologisch verbindlichen Arbeiten.

Für die translatorische Textarbeit kann der Kern sowohl durch die begrifflichen als auch die textuellen, narrativen Dimensionen bestimmt werden. Begriffe sind in die Erzählungen eingebettet, Begriffe brauchen Beschreibungen, die wiederum in Textform notwendig sind. Die Philosophie des *Sprachspiels* erlaubt eine vielfältige, multiperspektive Betrachtung der Metatexte, heuristisch und von unterschiedlichen Blickwinkeln und mit verschiedenen hermeneutischen Voraussetzungen, ohne jedoch den begrifflichen oder narrativen Kern zu zerstören. Die biblischen Kernerzählungen stehen unverändert im Mittelpunkt. Die Auslegungen bzw. metakommunikativen Texte werden nicht gegeneinander ausgespielt, sondern sie bilden zusammen die textuelle und religiöse Ganzheit, die Möglichkeiten neuer Interpretationen erlaubt. Ein einzelner Metatext kann nur unter Berücksichtigung des Kerns etwas aussagen. Metatexte sind eine Art von Übergangsphänomen zwischen den biblischen Texten und dem Hörer oder Leser. Wichtig dabei ist zu festzuhalten, dass wir nicht über geschlossene Texte oder Sprache sprechen, sondern den ganzen hermeneutischen Prozess durch dynamische Akte verstehen, wo in jeder Phase die Welt der Handlung dabei ist.

Wir stellen die Bibel als Ganzes in die Mitte und lassen sie als den textuellen Kern des Systems fungieren. So besteht der Kern aus den narrativen biblischen Erzählungen, die historisch oder/und fiktiv sind, sowie aus einigen solchen Begriffen, die nicht durch andere Begriffe ersetzt werden können. Sie und ihre Bedeutungen für die Menschheit können aber auf verschiedene Weisen beschrieben werden. Der biblische Kern besteht auch aus solchen religiös wichtigen Elementen, kulturellen und gesellschaftlichen Rahmen, die jedoch für die Existenz der Religion nicht konstitutiv sind. Diese Bestandteile – wie immer sie auch festgelegt werden – sind solche Elemente, die paradigmatische Beziehungen in dem systemischen Kontext bilden und als Basis für die metakommunikativen Texte fungieren. Die metakommunikativen Texte stehen in einer syntagmatischen Beziehung zueinander. Der Schwerpunkt liegt auf dem textuellen Kern, auf der Erzählung, die ein literarischer Kontext ist. Wir haben einen textuellen Kern und werden weiter unten prüfen, ob wir den Kern auch als Zeichen darstellen können.

Die theoretische Einbringung der christlichen Literatur in eine abstrakte Struktur dient als religiös-ideologischer Hintergrund und Basis für eine solche Semantik, die die christliche Religion als ein gigantisches Sprachspiel festigt. Hier geht es auch um eine Art Visualisierung der textuellen Situation, sie hat die Rolle des wittgensteinschen Paradigmas als eine Art Beispielsammlung. Die Einrahmung der Religion hat aber keine präskriptive Aufgabe, sondern die Textanalysen werden stets von den einzelnen Texten her, von den einzelnen Fällen her durchgeführt, jedoch werden sie stets mit dem Kern und dem Rahmen

des Systems reflektiert. Das System impliziert eine Zugehörigkeit, ohne jedoch diese Zugehörigkeit einzuengen. Der Translator soll für überraschende, ungewöhnliche Auslegungen offen bleiben.

Was die translatorische Hermeneutik betrifft, liegt das Verständnis des lebendigen Kerns im Horizont des Regulativen und Narrativen.

Die Begriffe *Inkarnation* und *Auferstehung* gehören auf die semiotische Ebene der Interpretation und benötigen eine sprachliche Erklärung auf der Satzebene, die aber auch eine dogmatische Ebene genannt wird. Lindbeck (1994:123) hat uns den Begriff der Auferstehung dogmatisch erklärt. Darüber hinaus bewegen wir uns auf die dritte Ebene, wo wir die Ostergeschichte und den ganzen diesbezüglichen Kontext auf der Ebene des Evangeliums lesen. Die Auslegung bleibt also nicht auf der dogmatischen Ebene, sondern geht weiter auf der Ebene des Werkes. Die translatorische Aufgabe richtet sich unmittelbar auf den Metatext, aber durch den Metatext sowie neben dem Metatext richtet sich die translatorisch-hermeneutische Arbeit auch auf die Bibeltexte. Aus diesem Grund wollen wir neben der regulativ-analytischen Lesart auch eine narrative Lesart vorschlagen. Wir bringen die Betrachtung in narrative Richtung weiter und fahren mit der narrativen Theorie Ricoeurs fort. Die narrative Lesart wird selbstverständlich auch bei solchen Metatexten angewandt werden, die zu literarischen Gattungen gehören.

6. Die schöpferische Einbildungskraft am Werk

6.1. Über Lesarten

Wie wir schon gesehen haben, schöpft die kulturell-sprachliche Theorie bzw. Regeltheorie Lindbecks (1984/1994) aus der wittgensteinschen Philosophie, die für den Aufbau unseres systemischen Kontextes sowie auch für die hermeneutisch-translatorische Arbeit von Wichtigkeit ist. Bei der Systembeschreibung haben wir unsere Auffassung und Interpretation der kulturell-sprachlichen Theorie dargestellt. Dabei haben wir auch die Frage nach der Festlegung unseres Systemkerns besprochen. Der systemische Kontext ist zentral in Hinblick auf den kontextbezogenen Sprachgebrauch, Handlungsmuster sowie die Identität und Wahrheit der Religion. Der Systemkern befindet sich in den biblischen Narrativen.

Obwohl auch Lindbeck (1984/1994) die Rolle der narrativen Erzählung für das Verständnis bzw. die Vermittlung der Bedeutungen betont, vertritt seine Theorie hier vor allem die regulative bzw. analytische Sichtweise. Die Regeln stopfen aber nicht alle Lücken, wie wir bei Wittgenstein (PU § 84) schon festgestellt haben. Das Regulative vertritt das Gelernte, die Lehre, aus unserem Blickwinkel Kenntnisse, Analysen und Suche nach Informationen, und das Narrative überwiegend die Glaubensidentität, Erfahrung und Entdeckung einer möglichen *Welt*. Aus dem translatorischen Blickwinkel handelt es sich hier überwiegend um die Entdeckung einer Welt, aus der der Gegenstand stammt. Das Regulative und das Narrative gehören aber zusammen. Die Lesarten hängen jedoch auch mit dem Gegenstand zusammen. Da ich mich notwendigerweise für eine multiperspektive, kontextuelle und holistische Haltung hier entschieden habe, scheint es mir, dass die konkrete translatorische Textinterpretation neben den rein normativ-regulativen Aspekten auch von narrativen

Aspekten der Interpretation Unterstützung bekommen soll. Eine narrative Erzählung zu verstehen, setzt auch andere Fähigkeiten als Regelkenntnisse voraus.

Stiver (1997: 134) fasst das Wesentliche so zusammen:

“Just as with metaphor, the tendency in the past had been to draw from the metaphor or the narrative the distilled meaning, given in univocal language. The latter meaning was then deemed the „real“ meaning of the story. Over against this tendency, narrative theologians have argued that the narrative is irreplaceable. It is primary language that cannot be left behind.“

Wir orientieren uns zunächst an Ricoeur (ZE I – III) und werden aus seiner narrativen Theorie solche Aspekte und Begriffe heranziehen, die bei der translatorisch-hermeneutischen Arbeit behilflich sein könnten. Ricoeur vergleicht die Metapher und die Erzählung durch die semantische Innovation, die beide Gattungen verbindet. Eine narrative Erzählung könnte danach als eine erweiterte Metapher gesehen werden. In seinem Werk *Zeit und Erzählung I – III* macht Ricoeur (ZE I: 7) schon im Vorwort die folgende Aussage: „Die lebendige Metapher und Zeit und Erzählung gehören zusammen:

- - . Obwohl die Metapher traditionell Sache einer Theorie der „Tropen“ (oder der Redefiguren), die Erzählung hingegen Sache einer Theorie der literarischen „Gattungen“ ist, beruhen die von beiden hervorgebrachten Sinnwirkungen auf demselben zentralen Phänomen der semantischen Innovation. In beiden Fällen tritt diese nur auf der Ebene der Rede, also der Sprachakte auf, deren Umfang demjenigen des Satzes entspricht oder darüber hinausgeht.

Primär ist bei Ricoeur (EZ I 217, 2002) der Symbolismus der narrativen Sprache der Religion, und sekundär das theologische und das philosophische Reflektieren der Symbole. Die Dialektik führt vom Verstehen über das Erklären bis hin zum neuen Verstehen. Es wird der Erzählung die Dynamik der Metapher zugewiesen: Der kreative semantische Informationsgehalt kann nicht auf eine theologische Wahrheit oder die systematische Theologie reduziert werden. Eine Erzählung ist eine Erweiterung des narrativen Satzes, eine narrative Gestaltung eines Ereignisses (EZ I 217). In anderen Worten: Symbole sind primär und erstrangig, zentral und wesentlich für eine Religion. Symbole kommen schon vor der Theologie, der Philosophie und den Mythen. Ricoeur (2002) ist davon überzeugt, dass der irrationale Akt des menschlichen Bösen seinen Ausdruck nur durch die indirekte Sprache des Symbolismus findet. In seinem Werk *Symbolik des Bösen* diskutiert Ricoeur (2002) das Symbol des *Fleckens*, des *Makels*, der *Befleckung*, die eine seelische Belastung ist. „Wie hätte das Bild des Makels überleben können, wenn nicht von Anfang an die Potenz des Symbols gelebt hätte?“ (2002:44). Ricoeur (ibid.) macht Unterschied zwischen Symbol und Zeichen, wobei das Symbol über eine doppelte Intention verfügt. Durch die erste, wörtliche Intention kann der analogische Sinn gegeben werden. Das Symbol spricht primär die religiöse Bedeutung aus, doch simuliert dann Gedanken, ob philosophisch, theologisch oder mythisch, egal. Laut Ricoeur (ibid.) verfügt ein Symbol über Kraft, die nie vollständig in Worte übertragen werden kann.

Das regulative und das narrative Verständnis unterscheiden sich voneinander und vervollständigen sich auf eine natürliche Weise. Regeln sind stark mit Sprache verbunden, Narration mit Bildern. Ein narrativer Text darf narrativ verstanden werden, ein Sachtext, Dokument und Bericht aus regulativen Prinzipien her. Die sprachlichen Mitteln und

Textfunktionen unterscheiden sich entsprechend. Eine narrative Erzählung vertritt die symbolische Vermittlung der Sinnzusammenhänge, Bildersprache schafft Bilder. Symbole sind im weiten Sinne kulturbezogen. Vor diesem Hintergrund holen wir uns die Berechtigung, das biblische Original auch rein narrativ zu lesen, obwohl wir für objektive translatorische Zwecke vorwiegend im Lichte der erklärenden Dokumente und zusammen mit der metakommunikativen Auslegung lesen. Die Auslegung ist ja der unmittelbare translatorische Gegenstand und hat die Priorität in Hinblick auf das intentionsgerechte Verständnis.

Der Gedanke, dass wir das regulative Verständnis mit den kreativen, figurativen und insbesondere mimetischen Aspekten vervollständigen können, wird hier die Gedankengänge leiten. Für die hermeneutische Aufgabe im Bereich des Narrativen und Mythischen sind bei Ricoeur (ZE I - III) zentral die dynamische dreifache Mimesis bzw. Handlungsmimesis, die Auffassung der Anwendung der Symbole sowie ein solcher Textbegriff, der nicht in sich geschlossen bleibt, sondern sich über sich selbst in die Vergangenheit und Zukunft bewegt. Zentral für eine solche Bewegung ist der zeitliche Charakter des menschlichen Handelns und Verstehens.

Die Aufgabe der Hermeneutik sieht Ricoeur (ZE I 88) in der Rekonstruktion der Ganzheit der Vorgänge, die eine Verweisung auf das zeitliche „Vorher“ der dichterischen Komposition (Wirklichkeit), die schöpferische Mimesis (die Komposition) und die Tätigkeit außerhalb des dichterischen Textes bzw. das zeitliche „Nachher“ berücksichtigt. Bei dem Mimesisbegriff geht es um dynamische Beziehungen zwischen dem Autor und dem Text oder der Textwelt und zwischen dem Text oder der Textwelt und dem Leser.

Hinweise auf eine *Welt* führt die Mimesis ein: Eine neue Synthese aus der in einer anderen Zeit erzählten Geschichte zu ziehen, setzt Erfahrung und refigurierende Fähigkeiten voraus. Die Refiguration ist sowohl eine hermeneutische als auch translatorische (auch in dem eigentlichen Sinne, d. h. Überbringung des Textes in eine andere Kultur und Sprache) Aufgabe. Die mimetische Fähigkeit und die hermeneutische Aufgabe sind fest miteinander verbunden. Die mimetische, bildschaffende Vorstellungskraft ist eine menschliche Fähigkeit und eine Voraussetzung, Bedeutungsnetzwerke wahrzunehmen, Bedeutungszusammenhänge zu kombinieren und auch das Anordnen verschiedener Vorgänge zu einem Begriffssystem zu ermöglichen. In unserem Kontext spielt das Begriffssystem eine wesentliche Rolle, eventuell kommt ein solches Anordnen nicht in nicht-religiösen oder nicht-ideologischen Gattungen vor. Was ist aber die translatorische Hermeneutik anderes als mimetische Tätigkeit, die die Voraussetzung ist, sich in verschiedene Textwelten zu versetzen? Welche Art von Nachahmung wird gemeint? Und welche Art von Nachahmung wird von einem Translator im religiösen Zusammenhang verlangt? Diese Frage impliziert wieder die Identitätsfrage.

Laut Ricoeur (ZE I 64) in Anlehnung an und auch zum Unterschied zu Aristoteles geht es nicht um Nachahmung von Menschen, sondern von Handlungen, Lebensweisen, Glück und Unglück. Ein Mythos ist eine Zusammensetzung von Handlungen, in dem die Konsonanz der Vollständigkeit, Totalität und des entsprechenden Umfangs den logischen Charakter der Erzählung formen (id. 66).

Mit Ricoeur (ZE I-III) wollen wir die narrative Lesart und die mimetischen Fähigkeiten der Menschen bzw. Translatoren hervorheben, obwohl es hier nicht möglich ist, die narrative

Theorie Ricours (ibid.) in ihrer vollen Komplexität auszufalten. Unsere Interpretation umfasst einige Anhaltspunkte, die uns helfen, eine andere als nur rein regulative Lesart der biblischen Texte zu begründen. Eine interessante Frage dabei ist, ob und was wir von den zeitlichen Aspekten übernehmen können, die Ricoeur (ibid.) zur Textinterpretation im Bereich erzählender Literatur hervorhebt. Mit der narrativen Lesart wollen wir die Rolle und die Kraft einer Erzählung als Bedeutungsträger betonen. Eine Erzählung spricht den Leser direkt an, ohne dass analytische Werkzeuge verwendet werden müssen. Doch im Falle der Religion ist die Frage nicht so einfach, es gibt keine Tabula Rasa hier. Mit Ricoeur (ibid.) räumen wir der mimetischen Darstellungsfähigkeit eine Aufgabe in der translativ-hermeneutischen Arbeit ein. Dass wir uns nicht nach Aristoteles ausrichten, kann dadurch begründet werden, dass der Mythos von Aristoteles eher eine geschlossene Entität war, die keinen Bezug auf die Zeitlichkeit der Handlung nahm. Ricoeur hat durch einen langen Weg nachgewiesen, dass der Mythos ein Synonym für eine Handlung ist.

6.2. Die dreifache Mimesis und die symbolische Vermittlung

Eine narrative Erzählung, historisch oder fiktiv, ist ein textueller Begriff, ein Text, eine literarische Form, die ein Verhältnis zwischen der Komposition und dem Leben beschreibt und so ein vermittelndes Element ist. Der Dichter schreibt über das Mögliche, das Notwendige oder das Wahrscheinliche, was das Allgemeine, Universale vertritt, der Geschichtsschreiber vertritt das Besondere, er schreibt darüber, was geschehen ist (Ricoeur ZE I 69). Doch Ricoeur (ZE I-III) hat die Strukturidentität zwischen Geschichtsschreibung und Fiktion sowie die tiefe Verwandtschaft der beiden narrativen Formen ausführlich diskutiert und gezeigt. Beide narrative Formen sind mit dem zeitlichen Charakter der menschlichen Erfahrung und mit der Zeit sowie der Zeiterfahrung verbunden.

Die historische Erzählung hat einen anderen Wahrheitsanspruch in Bezug auf die stattgefundene Wirklichkeit (was war, aber nicht mehr ist) als die fiktive Erzählung, obwohl beide eine narrative Form haben. Die Referenz einer fiktiven Erzählung liegt nahe bei der lebendigen Metapher, wobei die Aufgabe der Interpretation sich nach dem Sinn dessen, was war, aber nicht mehr ist, richtet (ZE III 9).

„Die von jedem narrativen Werk entfaltete Welt ist immer eine zeitliche“ (ZE I 13). Es ist aber schon auf dieser Stelle festzustellen, dass Ricoeurs (ZE I 95) Symbolbegriff sowie die Mimesis und der Mythos (id. 90-135) keine Strukturen sind, sondern sie sollen als dynamische Akte verstanden werden. In diesem Sinne bedeutet die Mimesis den hermeneutischen Zirkel, wie wir später sehen werden. Ricoeurs (ibid.) Mimesis ist eine Handlungsmimesis, d. h. die Mimesis oder Nachahmung der Handlungen.

Die Sprache der Theologie ist nicht die Sprache der Erfahrung, wie wir auch schon bei Dalferth (1981: 373) und Ebeling (1971) festgestellt haben. Die Sprache des Bekenntnisses dagegen ist mit der Erfahrung und mit dem vorhermeneutischen Verständnis verbunden. Bei dem vorhermeneutischen Verständnis geht es laut Ricoeur (2002:45) um eine solche analogische Beziehung:

Die Befleckung verhält sich zum Flecken, wie sich der Reinigungsritus zur Waschung verhält; die Befleckung ist kein Flecken, sondern wie ein Flecken; sie ist ein symbolischer Flecken.

Die Befleckung ist also ein Analogon des Fleckens, Sünde der Abweichung und Schuld der Last. Diese analogischen Beziehungen illustrieren die Potenz des Symbols sowie die Art des religiösen Verständnisses auf dem Tiefenniveau. Darüber hinaus können wir feststellen, dass die ricoeursche Analogie (2000: 115) auch die texttheoretische und hermeneutische Aufgabe ähnlich darstellt: Das Verstehen verhält sich zum Lesen, wie sich das Ereignis des Diskurses zur Äußerung des Diskurses verhält. Nach meiner Interpretation ist diese Analogie der Schlüssel für die Textbedeutung, da sie die Wirklichkeit (das Geschehene oder das Mögliche) mit den textuellen Dimensionen verbindet. Ricoeur (2002:13) sagt dies so: „Nur eine Erzählung kann die Wiederholung des im Mythos beschriebenen Ereignisses zurück bringen.“ Ricoeurs (2000) Analyse geht von der mythischen, narrativen, sprachlichen Oberfläche in die tiefensemantischen Dimensionen, wobei das tiefere Verständnis, wie wir bei dem Symbolbegriff gesehen haben, vorhermeneutisch ist. In unseren Überlegungen haben wir uns in diesem Zusammenhang auf das Numinose bezogen. Ricoeur (2002:17) sagt, dass die Sprache wesentlich symbolisch sei, aber das Bekenntnis sich im Element der Sprache entfalte. Auch Ricoeur (ZE I 95) spricht von der heiligen Dimension, betont aber deutlich die Sprachlichkeit und die phänomenologische Herangehensweise bei der Textinterpretation sowie die analogische Beziehung der Sprache und des Symbols. Die symbolische Vermittlung verfährt jedoch über ein geeignetes System (ibid.). Das geeignete System haben wir im Sinne von Wittgenstein und mit Hilfe von Lindbeck beschrieben.

Der Unterschied von einem Zeichen und einem Symbol liegt nach Ricoeur (ZE II: 30-31) darin, dass ein Symbol nach innen in sich selbst und ein Zeichen nach außen schaut. „Ein literarisches Symbol ist im Wesentlichen eine „hypothetische Sprachstruktur“, mit anderen Worten eine Annahme und keine Behauptung: Darin überwiegt die Orientierung „nach innen“ über diejenige „nach Außen“, die den Zeichen mit extravertierter, realistischer Tendenz eigentümlich ist“. (id. 30-31.) Es ist wichtig, Symbole und Zeichen separat zu halten. Symbole teilt Ricoeur (2002:17-26) in kosmische oder hierophantische (das Heilige zeigt sich an den Elementen der Welt, wie an Wasser, Sonne, Steinen etc.), orinische (Träume, Gebilde) und poetische (Wörter, Bilder) Symbole. Symbole sind in der Bedeutung mehrwertig, und daher können sie Gegenstand von Bedeutungsänderungen bis zum völligen Bedeutungsverlust sein. Symbole brauchen immer eine sprachliche Oberfläche, sie müssen beschrieben und erklärt werden. Ein Mythos ist aber auch ein in Erzählform entwickeltes Symbol (id. 26). Was Ricoeur (ibid.) damit meint, ist, dass ein primäres „Schuldgefühl“ auf eine tiefliegende Erfahrung der „Sünde“ verweist, die die wirkliche Situation des Menschen vor Gott kennzeichnet, die wiederum den sprachlichen Ausdruck in dem Sündenfallmythos erhält. (Siehe auch Piccolo 2011:11-119). Die *Verbannung* ist ein Ursymbol der menschlichen Entfremdung, was sowohl in dem Gleichnis vom verlorenen Sohn sowie in unseren exemplarischen Metatexten auf unterschiedliche Weisen dargestellt wird. Bei Ricoeur (ZE I-III) geht es immer um die Welt der Handlung, wo die menschliche Erfahrung eine sehr wichtige Rolle spielt, die aber immer die Sprache braucht, sich verständlich zu machen. Die Sprache der Theologie ist eine andere Sprache als die Sprache des Bekenntnisses (Ricoeur 2000: 12-14). Die Sprache des Bekenntnisses kommt in dem Gleichnis vom verlorenen Sohn explizit so zum Ausdruck:

„Der Sohn aber sprach zu ihm: Vater, ich habe gesündigt gegen den Himmel und vor dir; ich bin hinfort nicht mehr wert, daß ich dein Sohn heiße“. (Lk 15; 2).

So, wie die Sprache der Theologie und die Sprache des Bekenntnisses unterschiedlich sind, unterscheiden sich auch die Lesarten entsprechend voneinander. Das Bekenntnis ist eindeutig mit dem linguistischen *Ich* verbunden. Die narrative Darstellung eines biblischen Ereignisses erhebt den Gedanken, doch im Hintergrund wirkt stets eine Theologie bzw. Philosophie, irgendetwas, was sich auf die christliche Lehre gründet. Die Lehre verfügt selbstverständlich über eine Relevanz und Kraft. Eine metaphorische Darstellung liefert einen Hinweis auf den Sinn der Erzählung, die dann wiederum einen Hinweis auf den Bezugspunkt der Metapher liefert. Um die Metapher zu verstehen, muss man eine Idee der Bedeutungsdimensionen haben. Dies impliziert die Art und Weise, wie die Bedeutung eines Werkes als Ganzheit konstruiert werden sollte. Die translatorische Aufgabe setzt nicht die Ich-Sprache aus, die narrative Lesart kann jedoch die Idee von der Welt vermitteln, und da liegt unser Schwerpunkt.

Laut Ricoeur (2000) ist ein Text eine einzelne Totalität und kann als solcher nicht zu etwas reduziert werden, was die Betrachtung der einzelnen Sätze von dem Ganzen getrennt erlaube. Es geht um die Architektur der Themen und Zwecke, die auf verschiedene Weisen konstruiert werden können. Der hermeneutische Zirkel arbeitet hier: von der Ganzheit in die Details und umgekehrt. Was in der Erzählung verstanden wird, ist das, was in der Welt, die sich im Vordergrund des Textes befindet, entdeckt wird. Die Bedeutung entsteht also zwischen dem Text und dem Leser. Ein Werk bezieht sich auf die Anwendung der Botschaft, in den wittgensteinschen Termini auf die Lebensform (durch die Tiefengrammatik des Werkes). Diese Bedeutung stellt nicht die gleiche Bedeutung wie die Bedeutung in der Textwelt dar, sondern die Bedeutungen entstehen durch die Anwendung im Leben. Der Sinn ist das „Was“ und der Bezugspunkt ist das „Wozu“. Was gesagt wird, einerseits, und andererseits, worum es wirklich geht.

Der Kern der narrativen Theorie im Allgemeinen ist die Begegnung des Subjekts und des Textes, was auch der Kern aller hermeneutischen Aufgabe ist. Es gibt aber auch die Begegnung zwischen dem Autor und dem Text. Ein Text ist also nicht nur ein Schriftstück und eine chronologische Ordnung der Ereignisse oder Bedeutungen. Schreiben, Lesen und Übersetzen heißt konstruieren und rekonstruieren, wobei eine Rekonfiguration entsteht. Dazwischen müssen vermittelnde Übergänge sein, sonst käme ein Verständnis gar nicht zu Stande. Die narrative Zeit vermittelt zwischen der Zeit der subjektiven Erfahrung und des objektiven Sicheignens (Handlung). Die Korrelation ist nicht zufällig, sondern sie stellt eine solche Notwendigkeit dar, die an keine bestimmte Kultur gebunden ist (Ricoeur ZE I 87). Ricoeurs (ZE I 87-89) Konstruktion der Vermittlung verbindet die Augustinische Analyse der Zeit mit der Aristotelischen Analyse der Fabel. Ricoeur sieht die Aufgliederung der Dynamik der Fabelkomposition als Schlüssel (die Dynamik zwischen Mimesis I und Mimesis III, id. 89) zur Vermittlung zwischen Zeit und Erzählung.

Eine Handlung ist erzählbar, weil sie in Zeichen und Regeln symbolisch vermittelt wird. Bevor man ein Symbol auf irgendeine Weise interpretieren kann, muss man es mit irgendeiner Handlung verbinden (ZE I 94-95, siehe auch Geertz 1983/1987: 21, 35, 37, 91). „Einen Ritus verstehen heißt, ihn in Zusammenhang eines Rituals, dieses in einem Kult und schließlich in der Gesamtheit der Konventionen, Glaubensvorstellungen und Institutionen zu sehen, die das Symbolnetz der Kultur bilden“ (ZE I 95). Ricoeur (id. 95) spricht nicht nur über den Symbolbegriff, sondern eher über symbolische Vermittlung, die sich in einem Symbolsystem, Symbolkomplex, Symbolnetzwerk ereignet und in dem entsprechenden Beschreibungskontext entschlüsselt wird. Geertz (1983/1987:95) drückt das Gleiche so aus:

Erst wenn wir eine theoretische Analyse symbolischen Handelns zur Hande haben, die ihrem Stand nach mit der vergleichbar ist, über die wir heute für das soziale und psychologische Handeln verfügen, werden wir in der Lage sein, uns sinnvoll mit all jenen Aspekten des sozialen und psychologischen Lebens zu befassen, in denen Religion (oder Kunst, Wissenschaft oder Ideologie) eine bestimmende Rolle spielt.

Der Prozess des interpretierenden Lesens zielt zuerst auf die Wahrnehmung der Gesamtbedeutung des Textes. Diese nennt Ricoeur (2000 : 119-126) *naives Verständnis*. Dabei kann es nur um Erraten der Intention des Autors gehen, da man sie nicht kennen kann. Ricoeur macht einen Unterschied zwischen Intention und Bedeutung. Bedeutung entsteht in einem semantischen Raum von der Intention des Autors getrennt. Die Bedeutung kann in Hinblick auf die Vielstimmigkeit, Vollständigkeit oder Komplexität sowie Textarchitektur konstruiert werden. Das Raten geschieht immer jeweils aus einem Blickwinkel, das Lesen enthält einen Aspekt der Einseitigkeit. Ricoeur (2000 :119-126) betont, dass ein Text viele verschiedene, potentielle Bedeutungshorizonte hat. Es gibt wahrscheinliche richtige, gute und schlechte Interpretationen, die mit objektiven Kriterien beurteilt werden können.

Das Erfinden einer Fabel ist eine semantische Innovation, ein Werk der Synthese, das die Erzählung in die Nähe der Metapher bringt. Die lebendige Metapher ist ein Synonym für eine fingierte Fabel (fingiert nach meiner Interpretation heißt in diesem Zusammenhang fiktiv, ausgedacht). Beide bringen etwas Neues zur Sprache. Die Voraussetzung ist, sich über die gewöhnliche Kategorisierung der Sprache hinwegzusetzen (Ricoeur ZE I: 9).

Für den Aufbau der Fabelkomposition sowie die Aufschlüsselung der Fabel wird schöpferische Einbildungskraft gebraucht. Es geht um eine synthetische Operation des Schematisierens und Assimilierens. Die Mimesis beruht auf Ähnlichkeit, aber bei Ricoeur (siehe oben) handelt es sich um die Handlungsmimesis. Eine Handlung ist immer in einer Wirklichkeit verankert.

Ricoeur (ZE I 13-89, 73) geht den langen Weg mit Augustinus (Paradox der Zeit ohne Mythos, *Bekenntnisse*) und Aristoteles (Gestaltung des Mythos ohne zeitliche Implikationen, ohne zeitliche Erfahrung, *Poetik*), um die vergleichbaren Reflexionsebenen (*intentio/disintentio animi* und *mythos/peripeteia*) der beiden zu kombinieren und dadurch das Problem der zeitlichen Vermittlung von der Vergangenheit (Erinnerung) durch die Gegenwart (Aufmerksamkeit) in die Zukunft (Erwartung) zu lösen. Es geht in einer narrativen Erzählung um die Nachahmung der Wirklichkeit. „Man soll die Wirklichkeit nachahmen, entweder so, wie sie war oder ist, oder so, wie man sagt, dass sie sei, oder so, wie sie sein soll“. (Aristoteles 1999:60b 10-11, Kapitel 25). Ricoeur (ZE I 67) zufolge ging es bei Aristoteles um einen logischen Charakter der Erzählung und um die Wirkung, nicht um den zeitlichen Charakter.

Ricoeur (ZE I 54) erweitert die Mimesis in aktive Vorgänge und beschreibt die Dialektik der Präfiguration, Konfiguration und Refiguration als Ergebnisse mimetischer Fähigkeiten. Seine dreifache Mimesis, die schöpferische Nachahmung der lebendigen Zeiterfahrung (id. 90 – 104, EZ III 394-400). Es geht um eine dynamische Vermittlung, eine Bewegung von I auf II und von II auf III, zwischen der Zeit und der Erzählung in den folgenden Phasen:

- 1) Mimesis I - die Präfiguration (Beziehung zwischen dem Autor und der Welt der Handlung) und die gelebte Zeit
- 2) Mimesis II - die Konfiguration und die Fabelkomposition mit der Vermittlungsfunktion, eine Verknüpfung von Zeit und Mythos (ZE I 87-89), die Aufgliederung ist der Schlüssel zum Problem der Beziehung der Zeit und der Erzählung, die erzählte Zeit, Zeitstrukturen, die durch Begriffe ins Spiel kommen

Die Konfiguration schafft einen Raum der Konfrontation, in dem die Welt des Textes und die Welt des Lesers einander gegenüber treten können. Die Probleme der Refiguration oder Neugestaltung, die auf Mimesis III beruhen, beginnen strenggenommen erst in und mit dieser Konfrontation, die aber einen Übergang von der Mimesis II zur Mimesis III vorbereitet (Ricoeur EZ II 13).

- 3) Mimesis III –die Refiguration oder die Neugestaltung im Leseakt

Der Leseakt schafft die Verbindung zum Nachher, und hier verstehen wir mit dem Leseakt immer den translatorischen Leseakt, d. h. die translatorisch-hermeneutische Tätigkeit, Textinterpretation und Auslegung für translatorische Zwecke, und darüber hinaus, die neue Refiguration als die Übersetzung, die die konkrete Form des Verstandenen ist. Wir haben hier zwei Begriffe, worüber wir für die translatorische Hermeneutik nachdenken sollen: den Text und die Textwelt. Wir wollten den Textbegriff erweitern, doch eine Welt des Textes ist schon eine Erweiterung des bloßen Textbegriffes. Darauf kommen wir später zurück.

Die dreifache Mimesis von Ricoeur (EZ I 115-120) und die damit verbundene zirkuläre Beziehung zwischen dem Charakter einer Gemeinschaft oder einer Person und einer Erzählung machen den hermeneutischen Zirkel aus:

Die dritte mimetische Relation der Erzählung auf die Praxis, sagten wir, kehrt über die zweite zur ersten zurück“ (EZ III 398). --. Die dritte mimetische Relation definiert sich durch die narrative Identität eines Individuums oder Volks, und diese geht hervor aus der endlosen Rektifikation einer früheren durch eine spätere Erzählung und aus der daraus resultierenden Kette von Refigurationen. Mit einem Wort, die narrative Identität ist die poetische Lösung des hermeneutischen Zirkels. (id. 398.)

Die Mimesis ist keine Gegenwartsverdoppelung, sondern die Nachahmung/Darstellung schafft einen Bruch, der den Fiktionsraum eröffnet und eine Verbindung zu einer „als ob“-Situation (ZE I 77). Die Mimesis ist auch Darstellungsfähigkeit und Anordnen der Tatsachen zum System (id. 82). Dabei entsteht die Lust am Wiedererkennen. Alles ist im Werk angelegt, auch die Konstruktionsprinzipien des Zuschauers (id. 83).

Es handelt sich um eine kreative, hermeneutische Arbeit, die aber gleichzeitig systemisch und nach Regeln verfährt. Es ist sehr wichtig, die mimetische Kraft als eine dynamische Kraft zu verstehen, die das Geschriebene und das Gelesene mit der Lebenswelt und der Erfahrung verbindet. Für die translatorische Arbeit bedeutet dies eine Öffnung des Textes in die Wirklichkeit. Ein Text ermöglicht das Verständnis von sich aus.

Der Ausgangspunkt ist das Vorverständnis der Welt des Handelns und die *Fabel* ist das Handlungsnachahmen (ZE I 90). Ricoeur (ibid.) bestimmt die Kompetenzen, die für die nachahmende Tätigkeit erforderlich sind:

- Handlung an ihren Strukturmerkmalen erkennen (vgl. unser System) bedeutet Semantik der Handlung,
- Nachahmen heißt Ausarbeitung einer artikulierten Bedeutung der Handlung, d. h. die symbolische Vermittlung der Handlung erkennen,
- die symbolische Gliederung hat zeitliche Züge (die Handlung „zwingt“ erzählt zu werden).

Es geht also um strukturelle, symbolische und zeitliche Merkmale. Die Kompetenzen in Hinblick auf Struktur sind Kompetenzen, die uns erlauben, uns in dem Begriffsnetz zu bewegen (vgl. unser System). Religiöse und biblische Texte können also nach den narrativen Elementen untersucht werden: Handlungen, Ziele, Motive, Subjekte, Werke, dazu kommen Interaktionen und z. B. die Wende zum Unglück oder Glück (ZE I 90).

Wir nehmen das Beispiel aus dem Gleichnis von dem verlorenen Sohn. Hier kann z. B. der Wendepunkt der Geschichte durch die artikuliert Entscheidung, nach Hause zu kehren, erkannt werden (Die Bibel: Lk 15, 18-19). Damit sind auch mit der Zuschauerreaktion und später bei der Heimkehr mit der Katharsis zu rechnen. Das Verständnis richtet sich auf ein Verhältnis zwischen den Voraussetzungen und den Umwandlungen der Geschichte. Der Katharsisbegriff ist interessant für eine solche Textinterpretation, die auf das tiefere Verständnis zielt. Laut Ricoeur (ZE I 85, EZ III 288) erzielt die Katharsis die moralische Wirkung nur deshalb, weil in ihr die klärende, prüfende und belehrende Macht zutage tritt, die eine distanzierte Betrachtung der eigenen Affekte erlaubt.

Ricoeur (ZE I 93) verbindet die Handlungssemantik mit diskursiven Merkmalen (Begriffsnetz), die die Komposition bewerkstelligen. Es ist also letztendlich egal, ob die Geschichte historisch oder fiktiv ist, was wir weiter unten noch zeigen werden. Eine *Fabel* ist eine Zusammensetzung der Vorfälle, die konstitutiv für die erzählte Geschichte sind, in diachronischer Ordnung. Ricoeur (ibid.) bemerkt, dass das narrative Verständnis nicht das Begriffsnetz voraussetzt, aber die Kompositionsregeln schon. Es ist wichtig zu merken, dass laut Ricoeur (ZE I 94-95) eine Handlung deshalb erzählbar ist, weil sie auch schon in der empirischen historischen Quelle in Zeichen, Regeln und Normen artikuliert und so symbolisch vermittelt wird. Für die Vermittlung ist ein Symbolsystem notwendig. Das Symbolsystem ist der Beschreibungskontext, der das Verstehen überhaupt ermöglicht. In unserem Fall verstehen wir unter dem Symbolsystem das System, das die biblischen und anderen religiösen Texte verbindet. Handlungen sind paradigmatische Entitäten (vgl. in unserem System die biblischen Texte, die gewisse Kategorien oder Begriffe vertreten), die in der syntagmatischen Erzählung (vgl. in unserem System die Kommunikation, Dialoge zwischen den entsprechenden Metatexten) den Übergang in die tatsächliche Bedeutung schaffen, die wiederum in ihrer Aktualität interpretiert werden kann. (Vgl. auf der systemischen Ebene in unserem textuellen System, wo wir die Beziehungen zwischen Texten durch paradigmatische bzw. vertikale und syntagmatische bzw. horizontale Verhältnisse bestimmt haben).

Ricoeur (ZE I 223-225) diskutiert die narrativistischen Argumente und das Strukturprinzip der Erzählung in Anlehnung an z. B. Gallie (1964). Zwischen dem narrativen Satz und dem narrativen Text besteht ein Abstand. Damit hängt zusammen Gallies (ibid.) zentraler Begriff *Nachvollziehbarkeit*. Wenn eine Geschichte bis zum Ende nachvollziehbar ist, gleicht sie der Fabelkomposition. Erklären beantwortet die Warum-Frage, die aber erst nach

der Was-Frage erfolgt. Es gibt keine Erklärung vor der Erzählung in der narrativen Folge. Der Historiker hebt den Anspruch auf die vollständige Nachvollziehbarkeit und Annehmbarkeit (id. 232). Ricoeur (ZE I 235) fährt mit Mink (1968:687) fort und präsentiert Minks (ibid.) Hauptargument der narrativistischen Auffassung, wonach Erzählungen durchgebildete Totalitäten sind, die einen spezifischen Verstehensakt von der Art des Urteils erfordern. Bei der Narration geht es aber nicht um Nachweisen, sondern um Darstellen, Zeigen und Aufdecken. „Die Geschichtswissenschaft ist nicht das Schreiben, sondern das Nachschreiben der Geschichten.“ (ZE I 235, Mink 1968: 687). Sollte es bei einer „wahren“ Geschichte um eine Ganzheit gehen, kann dies erst dann gewusst werden, wenn der Ausgang der Geschichte gewusst ist. Dies ist aber nicht der Fall im Laufe der Geschichte. Die Position des Lesers jedoch ist die des „reflexiven Nachvollziehens“. Eine Geschichte nachzuerzählen bedeutet aber, den rückwärts laufenden Weg zu nehmen. Hier ist eine retrospektive Begreifbarkeit im Spiel, die auf einer Konstruktion beruht, die kein Zeuge hätte je vornehmen können (EZ I 236). Diese Argumente zeigen den Fiktionscharakter des historischen Verstehens. „Erklären, warum etwas geschehen ist, und beschreiben, was geschehen ist, sind ein und dasselbe. Eine Erzählung, die nichts erklären kann, ist weniger als eine Erzählung; eine erklärende Erzählung ist einfach eine Erzählung“ (ZE III 222). Das ist eine kraftvolle Aussage, die sowohl für die Geschichtsschreibung als auch für fiktive Erzählungen gilt.

In unserem textuellen System können Erzählungen, historisch oder fiktiv, zwar auch durchgebildete Totalitäten sein, was die literarische Struktur und der Ausgang der Erzählung fordern, um verstanden zu werden, aber in unserem System sind Texte, narrativ oder nicht, heuristische Teile einer Ganzheit, und sie bleiben als Teile der Ganzheit offene Dimensionen. Offen bleiben sie, weil sie den biblischen Kern nie entleeren können, sie können auch nie alle Aspekte gleichzeitig darüber erzählen. Der Ausgang der göttlichen Verheißung in Hinblick auf Jesu Wiederkunft ist noch nicht vollendet. Die Weltgeschichte in dem Sinne ist auch nicht eine Totalität. In dem Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15) z. B. bleibt die Rolle des älteren Bruders offen, die Geschichte ist nicht geschlossen. Die Frage geht aus dem Text hinaus und bietet dem Leser eine neue Geschichte an, die er/sie in den mimetischen Prozess einfügen kann. Er hat die Möglichkeit, sich in der Rolle des älteren Bruders zu sehen und zu verfolgen, wie die Erzählung weiter geht. Das Gleichnis ist nicht direkt polyphon (im Sinne von Dostojewskis polyphonem Roman), aber die Polyphonie entsteht in dem Leseakt, wo die Leser sich in den Rollen der Gestalten sehen. Das ist eine interessante Beobachtung und bestätigt die Anwendung als Teil der Hermeneutik. Ricoeur (ZE II 166) stellt die Frage, ob die Fabel durch Dialoge verschwindet, wo anstelle der zeitlichen Konfiguration eine Unvollendung erfolgt.

Der wesentliche Gedanke Ricoeurs (ZE I 7, III) ist, dass die Arbeit des Denkens, die in jede narrative Konfiguration eingeht (durch die Mimesis I), ihren Abschluss in einer Refiguration der Zeiterfahrung findet. Zwischen dem Bereich der Erzählung und der Handlung sowie des Lebens entspricht das Refigurationsvermögen dem dritten Moment der Mimesis. Die dreifache Mimesis ist aus der Aporetik der Zeitlichkeit entstanden (ZE I, III).

Eine narrative Erzählung erweitert die kulturelle und soziale Sphäre auch über das Religiöse hinaus. Welche Dimension jeweils vorrangig ist, bleibt dem Translator einzuschätzen. Die Interpretationen der biblischen Erzählungen in narrativen Formen (ein Roman, eine Kurzgeschichte, ein Gedicht etc.) bewegen sich in den hermeneutischen Bereich der Anwendung. Sie ermöglichen die Teilnahme an der psychologischen Situation

der Figuren (ZE II: 17). Da ist keine kopierende Nachahmung das Ziel, sondern die Erzählungen sind Muster, Handlungsmuster. Auch die biblischen Erzählungen können als Handlungsbeispiele angesehen werden. Das Muster wird im Gebrauch in die Gegenwart übertragen.

Luumi (2013:12-13) betont die Kraft der narrativen Erzählung und die Rolle der Symbole in der christlichen Erziehung und sagt, dass Symbole die Sprache der Seele sind. Er spricht ein Lobwort auf die finnische Sonntagsschule, wo die Lehrer verstanden haben, die Muttersprache der Religion, Bilder und Symbole, zu verwenden. Textanalysen vermitteln die numinose Dimension nicht so wie die Bilder und Symbole es tun. Religion ist mit tiefen Emotionen verbunden, die Emotionen können nicht mit analytischen Mitteln erreicht werden. (siehe auch Järveläinen 2000).

6.3. Das Spiel zwischen dem Erzähler und dem Erzählten

Ricoeur (ZE II 150) trennt den Aussageakt von der Aussage. Der Aussageakt ist die Rede des Erzählers, die Aussage ist die Rede der Figur. Menschen verleihen den Figuren die Handlungssemantik. Die Struktur hat nicht den Vorrang, weil sie keine Verbindung zum Aussagesubjekt und der Aussagesituation hat. Die Verbindung ist erstrangig wichtig, weil sie über die Zeit vermittelt. Es gilt die Kette von der Situation und Handlung durch den Erzähler in die Komposition und zum Leser in die Gegenwart des Lesers. Der Aussageakt ist laut Ricoeur (ZE II 104) wichtiger als die Aussage. Die narrative Konfiguration ist die Komposition der Aussagen. Ein Akt bedeutet Dynamik und Zeitlichkeit, die einen Anfang und ein Ende hat. Da ja der Aussageakt die Rede eines historischen Erzählers ist, bezieht er sich auf eine konkrete Situation, in der etwas gesagt wurde. Bei der historischen Erzählung hat Ricoeur (ZE I 218-219) die drei Zeitpositionen des narrativen Satzes festgestellt: die Zeit des Ereignisses, die Zeit des beschriebenen Ereignisses sowie die Zeit des Erzählers, die die Zeit des Äußerns ist, wobei die anderen zwei die Aussagen markieren.

Wir erlauben uns hier einen kleinen Abstecher zu Dalferth wegen der gleichen Thematik. Die pragmatische Sprachauffassung reflektiert Sprache bzw. Rede als Tätigkeit und Handeln, Sprachereignis und Sprachgeschehen. Dalferth (1981:157) sieht die sprachliche Äußerung als eine Grundkategorie von Rede und hebt dabei drei Aspekte hervor, wie die Äußerung intendiert sein könnte: Ereignis des Äußerns, Handlung des Äußerns und das Geäußerte bzw. der Gehalt der Äußerung. Alle drei gehören konstitutiv zum Phänomen der Äußerung und sind jeweils immer anders zu betrachten. Dalferth (ibid.) hält die Faktizität der Bedeutung dreidimensional fest: Äußerungsbericht, Äußerungsbeschreibung und Äußerungserwähnung, wobei er situativ, struktural und propositional verfährt. Das Phänomen „Äußerung“ findet in einer Situation bzw. in einem Ort des Redens als Ereignis statt. Das Ereignis, im Gegensatz zu einem Ding, verfügt über einen zeitlichen Teil. Doch sowohl das Ereignis als das Ding können identifiziert werden, nur das Ereignis ist nie vollständig da und kann nicht in dem strengen Sinne wieder identifiziert werden wie ein Ding (Dalferth 1981: 162). Dinge ändern sich, Ereignisse als einmalige Geschehnisse nicht. Aber Veränderungen an Dingen sind Ereignisse. Bei Dingen kann man sich einen zeitlichen Zustand „vorher“ und „nachher“ denken. Eine Änderung kann aber auch nach und nach stattfinden und dann ist ein Ereignis als Prozess festzustellen. Von Interesse ist zu merken, dass eine qualitative Änderung eines Dings nur dann möglich ist, wenn die zeitliche Dimension dabei ist. Qualität ist sonst etwas Komparatives zwischen Dingen, ein Ding

allein hat keine Qualität. „Denn nur bei Annahme einer Zeitdifferenz kann die Kontradiktion zwischen Aussagen vermieden werden, die unvereinbare Eigenschaften ein und demselben Ding zuschreiben“ (id. 163). Eine Äußerung ist ein Ereignis, und Ereignisse sind prinzipiell unveränderlich.

Wichtige Kategorien für Textanalysen sind auch der Standpunkt der (Roman)figur und die narrative Stimme, die sich an den Leser wendet. Ricoeur (ZE II 160) hebt z. B. Uspenskij's (1973) Standpunktebenen hervor: 1) die ideologische Ebene der Wertsetzung. „Ideologie ist ein System, das die begriffliche Weltsicht des Werkes insgesamt oder zu bestimmten Teilen bestimmt“ (ibid.). Ein Werk kann mehrere geregelte Standpunktveränderungen aufweisen 2) Raum- und Zeit-Ebene, Position und zeitliche Perspektive, Blickwinkel oder Tiefenschärfe (id. 161). Der Standpunkt als Ursprungsort, Orientierung etc. (id. 163) bietet Zugriff ohne die Zuhilfenahme der metaphorischen Personifikationen.

Erzählerstimme, Dialoge und Standpunkt sind Untersuchungsmerkmale, die bei der Welt- und Zeitdarstellung berücksichtigt werden können. Der Erzähler begründet eine Gegenwart, er befindet sich in einer historischen Gegenwart der Narration, die eine zeitlose Gegenwart ist. In unserer Mustererzählung befindet sich der narrative Aussage- oder Erzählakt in der Situation, wo Jesus zu Menschen spricht und ihnen das Gleichnis erzählt. Was er sagt, ist die Aussage, die Narration, die Erzählaussage. „Ein Mann hatte zwei Söhne“ – so fängt das Gleichnis an. In Hinblick auf die benutzte Zeitform kann der Satz auf zwei Ebenen verstanden werden. Versteht man den Satz als einen rein linguistischen Satz, geht es darin um eine zeitliche Indikation der Vergangenheit. Wenn der Zeitwechsel aber ein Signal für einen Gattungswechsel ist, verstehen wir ihn semiotisch-narrativ und er übernimmt seine Funktion als Signal dafür, dass danach eine narrative Erzählung erfolgt und dass der Hörer in der Situation und der Leser in einer späteren Situation eine gespannte Haltung zur Erzählung einnehmen kann. Das Gleichnis ist also eine Erzählung in einer anderen Erzählung, beide haben eigene Figuren, Situationen und eine eigene Zeit. Wer spricht (Erzähler) und von welchem Standpunkt (Komposition) aus? Der Erzähler richtet sich an die Hörer oder an den Leser zu und hat so eine kommunikative, begleitende Aufgabe. Der Leser in der Gegenwart wird von dem historischen Erzähler angesprochen.

Die Erzählzeit ist in diesem Fall die Textzeit. Wir haben aber auch einen implizierten Autor, der Lukas, der Evangelist ist. Die Zeit des Autors ist nicht die Erzählzeit oder die Textzeit. Der Autor hat einen Standpunkt sowie die narrative Stimme, die er dem Erzähler in der Erzählung verleiht. Der Autor berichtet über eine Erzählsituation. Die Erzählung, d. h. das Gleichnis, ist ein Gegenstand der Auslegung auf eine andere Weise als der Bericht. In dem Bericht des Autors geht es um das Leben des historischen Jesus und sein Wirken, in dem Gleichnis dagegen geht es um seine Lehre. Wir können hier drei verschiedene Zeiten unterscheiden: die Zeit des Autors, des Erzählers und der Erzählung. Dazu kommt die Zeit der späteren Leser.

Die fiktive Zeiterfahrung hat ihren Horizont in der fiktiven Welt, aber eine Auseinandersetzung zwischen der Welt des Textes und der Lebewelt eröffnet den Text nach außen hin. Ricoeur (ZE III 170) spricht vom Begriff der Öffnung des Textes als einem Fenster, das ein Vorschlag der bewohnbaren Welt darstellt. „Die Zeiterfahrung ist der zeitliche Aspekt einer virtuellen Erfahrung des In-der-Welt-Seins, wie sie vom Text vorgeschlagen wird“ (id. 171). Ricoeur nennt (ibid.) diese „immanente Transzendenz“ vor

der Rezeption, wobei es sich um eine Überschneidung der fiktiven Erfahrung und der lebendigen Erfahrung des Lesers handelt.

Die „immanente Transzendenz“ und die virtuelle Erfahrung des In-der-Welt-Seins sind die Pointe, die der professionelle Leser der biblischen Erzählungen erreichen kann. Die Erfahrung, die der Erzähler des Gleichnisses mit seiner fiktiven Geschichte eventuell zu erwecken beabsichtigt, ist eine andere Dimension als die der Erzählsituation. Es sind also zwei verschiedene Erfahrungsebenen: die historische Situation und die fiktive Situation, die Jesus schildert. Es wird eine Welt und ein Handlungsmuster vorgeschlagen und vermittelt. Die Vermittlung der Aussage und der Situation ist aber durch die Erfahrung der Zeit überhaupt möglich. Die Überschneidung wird durch die mimetische Fähigkeit produziert. Es ist nicht nur die narrative Komposition, sondern die lebendige Erfahrung der Gestalten der Erzählung, die wir nachahmen. Demnach gibt es zwei Stufen der Lektüre: die Konfiguration des Werkes mit der Weltanschauung sowie die Zeiterfahrung, die die Konfiguration aus sich entwirft. Der Kontext, d. h. die Situation, in dem das Gleichnis erzählt wurde, spielt eine entscheidend wichtige Rolle für die zeitliche Vermittlung.

Die Fiktion macht es möglich, die Welt der Handlung und die Welt der Fiktion mit der Introspektion des Auslegers zusammenzubringen. Die Fiktion vermittelt auch keine feste Identität der Gestalten, sondern eher eine typologische, wenn überhaupt. Die fiktive Erfahrung könnte eine Lösung für die Translation religiöser Literatur in solchen Fällen sein, wo die lebendige Erfahrung durch das Nichtvorhandensein des religiösen Glaubens fehlt. Laut Ricoeur (ZE III 292) ist der Leseakt ein Gedankenexperiment, wobei die Erzählung stärker unsere Phantasie anspricht als den Willen, obwohl die Erzählung eine Kategorie der Handlung bleibt. Die Lektüre stellt uns die Aufgabe, anders zu sein und anders zu handeln (vgl. Begriffe *Stasis* und *Neuaufbruch*, *ibid.*).

Die Fabelkomposition ist eine Synthese des Heterogenen. Bereicherung des Handlungsbegriffs und Bereicherung der Fabel ist die Handlungsmimesis, Mimesis der handelnden Gestalt. Der Roman trägt zur authentischen Bereicherung des Handlungsbegriffs bei. Sprechen ist Tun, auch wenn es stimmlos geht. (ZE II 264).

Die leitende Idee, warum die Textauslegung überhaupt möglich ist, liegt nach Ricoeur (ZE III 7) auf der Arbeit des Denkens, die in jede narrative Konfiguration eingeht, die ihren Abschluss in einer Refiguration der Zeiterfahrung findet. Eine solche radikale Thematisierung der Zeit wie die reine Phänomenologie der Zeit ist nicht möglich, aber Ricoeur (ZE III 8-9) spricht über die Phänomenologie des Zeitbewusstseins nach Husserl (1966) und Heidegger (SZ). Die phänomenologische Zeit bedeutet die erfahrene Zeit im Gegensatz zur kosmischen Zeit, die die lineare Zeit von der Geburt bis zum Tod durchläuft. Ricoeur will die phänomenologische Zeit in die kosmische Zeit schreiben und so durch die Integration der beiden Zeitdimensionen zeigen, wie eine fiktive Zeiterfahrung eine hermeneutische Arbeit ermöglicht. Die Absicht hier ist eine Schnittstelle für die fiktive und für die historische Erzählung zu finden, dabei überkreuzen sich die Zeit der Fiktion und die Zeit der Geschichte. Wir heben hier wichtige Begriffe hervor, die uns die Zeitlichkeit in diesem Sinne bewusst machen.

Ricoeurs (*ibid.*) Lösung, wie wir schon gesehen haben, ist die poetische Lösung, wo die Handlungsmimesis den ganzen Prozess der Fabelkomposition überschreitet, wie vorher beschrieben. Ricoeur (*ibid.*) unterscheidet zunächst zwei grundsätzliche, gegensätzliche

Sichtweisen auf die Zeit: die phänomenologische und die kosmologische Sichtweise und erarbeitet seine narrative Lösung für die Aporie der Zeit aus dieser Gegensätzlichkeit her. Dabei zeigt er die Strukturverwandtschaft der historischen und fiktiven Erzählung und bringt die beiden großen Gattungen zusammen.

Der zarte Sprößling, der aus der Vereinigung von Geschichte und Fiktion hervorgeht, ist die Zuweisung einer spezifischen Identität an ein Individuum oder eine Gemeinschaft, die man ihre narrative Identität nennen kann. „Identität“ wird hier als eine Kategorie der Praxis aufgefaßt. (ZE III 395).

Die Identität eines Individuums ist immer mit einer Wer-Frage verbunden. Die Wer-Frage ist mit einer Person, mit einem Namen verbunden. Ricoeur (ZE III 395) fragt danach, worauf sich die Dauerhaftigkeit des Eigennamens stützen kann und beruft sich auf Arendt (1958) und Heidegger (SZ § 25, 64), wenn er sagt, dass die Identität nur narrativ bestehen kann. Die erzählte Geschichte eines Lebens gibt das Wer der Handlung an, aber laut Ricoeur (ibid.) handelt es sich dabei nur um eine narrative Identität. Die narrative Identität bekommt ihren Ausdruck in verschiedenen Fabeln, die sich aber auf dieselben Vorkommnisse beziehen (ZE I 399, vgl. die Tiefengrammatik von Wittgenstein PU 664). Ricoeur (ZE III 396) diskutiert die Frage der Identität mit zwei Begriffen: dem *idem*, das sich auf das Selbe (Gleichheit, Ähnlichkeit) bezieht sowie dem *ipse*, das sich auf das Selbst, auf die persönliche Identität bezieht. Er betont, dass die narrative Identität sich nicht nur nach der *Ipseität* des Subjekts formt, sondern es handelt sich dabei vielmehr um einen Versuch, sich in einer fremden Welt heimisch zu fühlen. Ricoeur (id. 397) kristallisiert die komplexe Frage der Identität so: „Individuum und Gemeinschaft konstituieren sich in ihrer Identität dadurch, dass sie bestimmte Erzählungen rezipieren, die dann für beide zu ihrer tatsächlichen Geschichte werden.“

Unser Systemkern ist aufs Engste mit der Identität der christlichen Religion verbunden. Die Identitätsfrage ist zentral bei der Religion. Es handelt sich hier sowohl um eine kollektive Identität als auch um eine sehr persönliche Identität, beide sind mit der Zeiterfahrung verbunden.

Knapp ausgedrückt besteht der narrative Interpretationsrahmen von Lk 15 aus drei Zeitpositionen: der des beschriebenen Ereignisses, der des Ereignisses (beide Aussagen) und der des Erzählers (Äußerung) und aus drei hermeneutischen Ebenen, die nach der Symbolik des Bösen die folgenden sind: die primäre Ebene (Fleck, Tiefendimension von dem Begriff *Sünde*, vorsprachlich, auch das Heilige bei Otto (2004) als „die Referenz der Metapher“, die mythische Ebene (die Komposition, hier das Gleichnis von dem verlorenen Sohn in seinem relevanten Kontext, die Beschreibung u. a. der Sünde und der Vergebung) und die dogmatische Ebene (die metakommunikative Auslegung, die die Interpretationsregeln enthaltende Regel). Mit dem Zeitbegriff kann man hier noch die profanen Ebenen miteinbeziehen, die die jeweilige Kultur und Gesellschaft miteinbeziehen, in denen die Erzählung gelesen und benutzt wird.

Narratives Verständnis ist konfigurierendes Verständnis. Heterogene Elemente werden in einen konkreten Beziehungskomplex gestellt. „Es ist dies die Art des Verstehens, die den narrativen Vorgang kennzeichnet“ (EZ I 238). Andere Modi des Verstehens sind theoretisch und kategorial, wobei alle drei ein gemeinsames Ziel haben (id. 238-239). In dem translatorischen Fall geht es um alle drei Modi.

Ricoeur (ZE I 218) deutet auf den Beschreibungscharakter des narrativen Satzes in Anlehnung an Danto hin (1965:232, 246) und hebt den zeitlichen Abstand zwischen dem beschriebenen Ereignis und dem Erzählen hervor. Die drei Zeitpositionen des narrativen Satzes sind a) die Zeit des beschriebenen Ereignisses, d. h. die Beschreibung b) die Zeit des Ereignisses und c) die Zeit des Erzählers. Es sind zeitliche Verhältnisse zwischen den historischen Handlungen, die aber erst nachträglich beschrieben werden können.

Wir stellen fest, dass die Bibel aus dem Blickwinkel der Narratologie aus historischen, mythischen und fiktiven Narrativen besteht. Die Gleichnisse Jesu z. B. haben wir in die Kategorie der fiktiven Erzählungen eingeteilt, die Jesus in der biblischen Situation einer Hörschaft erzählt. Die Erzählsituation als ein Ereignis in einer Welt der Handlung repräsentiert eine historische narrative Erzählung. Die Erzählsituation ist der Erzählkontext, die fiktive Erzählung repräsentiert die Lehre oder die Botschaft der Lehre Jesu. Vor diesem Hintergrund können wir die Aussagen und die Aussageakte entweder so einsortieren, dass die Jesus-Worte den Aussageakt markieren, wobei seine Aussage das Gleichnis ist. Oder wir können es auch so sehen, dass es sich in den Worten Jesus an die Hörschaft auch um eine Aussage handelt. Diese Aussage ist von dem Evangelisten niedergeschrieben worden, er hat über einen Aussageakt in der historischen Situation in der Vergangenheit berichtet. In allen Fällen verbindet der Aussageakt die Aussage mit der Welt der Handlung.

Aus dem translatorischen Blickwinkel sind die Kategorien Standpunkt, Erzählstimme und implizierter Autor Kategorien der metakommunikativen Textproduktion, die einen Teil der translatorischen Aufgabe der Textinterpretation ausmachen. Es ist die Aufgabe des Translators, diese Elemente in den Ausgangstexten zu erkennen. Diese Elemente zeigen, welche Haltung der Autor zu den Bibeltexten hat und in welchem Sinne er die gegebene Erzählzeit und Textzeit interpretiert und wie er die Textgattung versteht. Auch in den Metatexten geht es um die fiktive Zeitvermittlung.

6.4. Ich kann es mir vorstellen!

Noch verweilen wir bei Ricoeur und betrachten auch die zeitlichen Aspekte der narrativen Erzählung und der Hermeneutik und versuchen auch andere Anhaltspunkte zu finden, die bei der translatorischen Hermeneutik behilflich sein könnten.

Der Grund, warum wir hier die Zeitfrage überhaupt hervorheben, ist der große zeitliche Abstand zwischen der biblischen Welt der Handlung und dem Moment der translatorischen Weltinterpretation. Die Zeit ist eine hermeneutische Voraussetzung überhaupt. Ricoeur (ZE I-III) überwindet den Abstand mit Hilfe der erzählten Zeit und dadurch, dass er den Begriff der erzählten Zeit in den Zusammenhang der narrativen Kraft bringt. Wenn man Mythos und Ritus einander gegenüberstellen will, könnte man sagen, dass der Mythos die gewöhnliche Zeit wie auch den Raum erweitert, während der Ritus die mythische Zeit der profanen Sphäre des Lebens und Handelns annähert (ZE III 168).

Nicht nur Handlungen, sondern auch die Zeiten der Narration stehen in paradigmatischer und syntagmatischer Ordnung. Paradigmatisch sind Handlungsverben in der zeitlichen Modulation und sie vertreten zeitlose Aspekte in der Narration, wobei die syntagmatische Zeitlichkeit bzw. die Aufeinanderfolge in der Erzählung die zeitlichen Aspekte vertreten (ZE II 56). Diese sind aber keine phänomenologischen Erfahrungen der Zeit, sondern sie

gehören zur Kategorie der Verbalzeit. Zeit als Phänomen kann aber auch nur in einer Zeichengestalt oder als existentielles Verständnis so zur Erscheinung kommen, dass sie nicht nur eine subjektiv erfahrene Zeit bleibt. Die Frage nach der Zeit ist die Frage nach der historischen und fiktiven Zeit bzw. nach der Kongruenz von Geschichts- und Fiktionserzählung.

Ricoeur (EZ II 264) sagt:

Aus mehreren Gründen kann uns die Kongruenz von Geschichts- und Fiktionserzählung auf der Ebene der Konfiguration nicht verwundern. Wir wollen uns nicht bei dem ersten dieser Gründe aufhalten, nämlich der Tatsache, dass den beiden Modi des Narrativen der Gebrauch der Erzählung im Alltagsleben vorausgeht.

Damit ist gemeint, dass ein großer Teil von unserem Weltwissen auf einer Form des Wissens vom Hörensagen beruht und dass die Wirklichkeit die Bühne des Erzählens ist. So verhält es sich ja auch mit den biblischen Büchern, die erst später in schriftlicher Form gefasst wurden. Laut Ricoeur (EZ II 264) gehört der Akt des Erzählens zu den symbolischen Vermittlungen der Handlung, die wir mit dem Vorverständnis des Bereichs des Narrativen in Beziehung setzen und der Mimesis I unterstellen. Vor diesem Hintergrund sind die geschriebenen Erzählungen Imitationen des Alltags bzw. der Wirklichkeit. Die gemeinsame Herkunft von Geschichts- und Fiktionserzählung kann laut Ricoeur (ibid.) nicht allein die Verwandtschaft gründen, aber sie beruht auf der Methode der Ableitung.

Das Erzählen setzt sich selbst in Zusammenhang mit den Ereignissen durch Teilnahme daran (1. Person als Erzählerperson) oder als Zeuge (3. Person, der Leser wird durch die Augen der Figur gesehen), oder der Erzähler kann eine Identifizierung mit einer der Figuren finden. Wir reden über die Mimesis der Handlung und die Mimesis der Handlungsfigur. Die dynamische Textstruktur bedeutet, dass der Erzähler (gemeint ist er fiktive Erzähler oder der Autor-Erzähler) sich in den Ablauf des Textes einmischt (Ricoeur ZE II 194). Die Einstellung des Sprechers zur Textzeit ist schon eine Handlung, sagt Ricoeur (EZ II 118). Dies gilt besonders für die Erzählung der Geschichtswissenschaft. Die Zeitformen des Rückblicks beruhen auch nicht auf dem Begriff der Vergangenheit. In der Besprechung ist die Gegenwartsform. Beschäftigung mit den retrospektiven Informationen und rückblickende Zeitformen erschließen die Vergangenheit unserem Zugriff, während sie ihm durch die Erzählung entzogen wird. „Die Vergangenheit besprechen heißt, sie in die Gegenwart zu verlängern.“ (EZ II 119.) Der Historiker erzählt und bespricht. Auch Weinrich (1964:87) bestätigt dies: „Der Fiktionsraum der erzählenden Fiktionliteratur ist nicht die Vergangenheit.“

Das Zeitsystem ist in Harmonie mit der mimetischen Ebene II. Die Idee des Reliefs führt zur Erkenntnis dessen, was in einer erzählten Geschichte zum Ereignis wird (EZ II 123). Ricoeurs Zeitbegriff ist die „fiktive Zeiterfahrung“ (id. 128) und er macht einen Unterschied zwischen Erzählzeit und erzählter Zeit (id. 129). Erzählen geschieht in einem Raum und ist mit einer Uhr messbar.

Es geht bei Ricoeur (ZE III 9) um die Begrifflichkeit, Erfahrung und das Bewusstsein der Zeit, die das narrative Verständnis überhaupt möglich machen. Ricoeur (id. 15, 37, 96) betrachtet die Zeit sowohl als ein kalendarisches als auch ein narratives Phänomen. Er

geht von Husserls (1966) *Zeitbewusstsein* und Heideggers (SZ 191) *Sorge* und *Zeitlichkeit* aus, hebt die Konfrontation der Aporetik der Zeitlichkeit und der Poetik der Narrativität hervor. Bekanntlich ist die Wahrnehmung der Zeit ohne Bewegung (ZE III 21), Raum (id. 22) und numerische Relationen und Begriffe vorher und nachher (id. 23) nicht möglich. Zeit hat Dauer und muss sich als Objekt der Betrachtung festigen.

Die Konfiguration der Zeit in der Erzählung und ihre Refiguration durch die Erzählung bilden einen Zugang zum Problem der Refiguration. Ricoeur (ZE III 9-11) kontrastiert die phänomenologische und kosmologische Zeit sowie die fiktive (erfinden) und historische Erzählung (auffinden), wo er zunächst eine Dissymmetrie in den Referenzbereichen und Wahrheitsansprüchen sieht. Es geht um Welt des Textes und Welt des Lesers dabei, und darüber hinaus um Hermeneutik des Wirklichen und des Unwirklichen. Hier jedoch ist laut Ricoeur (ibid.) der Punkt, wo die Frage nach der Referenz den Rahmen verlässt, den die analytische Philosophie vorgegeben hat. Ricoeur (ZE I 122-129) will den Abstand zwischen den Blickrichtungen der Geschichte und der Fiktion reduzieren.

Wir bewegen uns hier im Bereich der Mimesis III, was die Beziehung bzw. den Übergang zwischen der Komposition und der Refiguration bildet. Die translatorisch-hermeneutische Arbeit geschieht in diesem Mimesisbereich. Wie reden also nicht mehr über die Referenz, sondern begeben uns in den Bereich der Handlung und Wirklichkeit, die uns die fiktive Zeiterfahrung möglich macht.

Ricoeur (ZE III 102) diskutiert das Zeitproblem nach Heidegger (SZ 180) als eine Ganzheit der Zeit, die durch die Grundkategorie der Sorge das ontologisch-existenzielle Verständnis prägt. Als eine Ganzheit umfasst die Zeit die drei Dimensionen der Zukunft, Vergangenheit und Gegenwart und enthüllt die Hierarchien von Zeitlichkeit, Geschichtlichkeit und Innerzeitlichkeit. Dabei gehört die Zeitstruktur, die an der Sorge festgemacht wird, nicht in den Bereich der Erkenntnistheorie, sondern erhebt sich auf die Stufe des Seinsmodus. Die Ganzheit oder die Geschlossenheit der Zeit ist eine existentielle Grundfrage, die die Idee des Seins zum Tode in sich trägt. Wie wir bei Heidegger (SZ 261) weiter oben gesehen haben, bezieht sich *existenziell* auf die konkrete Weise des In-der-Welt-Seins und *existenzial* auf eine Analyse, die das Ziel hat, Strukturen aufzuklären, die nach dem Sinn des Seins fragen. Wir erinnern uns noch, dass hier die Begriffe des *Eigentlichen* und *Uneigentlichen* ins Bild kommen (ZE III 104, siehe Heidegger SZ weiter oben). Ricoeur (ZE III 106) aber betont, dass es keinen direkten Zugang von der Analyse der Sorge auf die Zeitlichkeit gibt, sondern nur durch Ursprünglichkeit und *Eigentlichkeit*. Bei der Hermeneutik der Sorge geht es nur um das Verstehen, nicht um das Sehen. Das *Sein zum Tode* ist die ständige Neubeschreibung der Zukunft, das Zukommen auf die Zu-kunft, das Dasein als Seiendes ist in seinem Sein zukünftig (SZ, ZE III 111).

Es sind interessante hermeneutisch-linguistische Anspielungen der Wortbedeutungen, die eine starke Aussage enthalten. Der Übergang von der Zukunft in die Vergangenheit ist *Gewesenheit der Zukunft*, die Erkenntnis kommt nur durch An-erkenntnis des Schuldigseins und die Übernahme von Verantwortung (ZE III 112). Was vergangen ist, ist aber gewesen, Vergangenheit und Gewesenheit sind zwei unterschiedliche Denkweisen über die Zeit. Ebenso wie die Geschichtlichkeit eine ontologische und die Geschichtsschreibung aber eine epistemologische Dimension ist. Die Geschichte ist ein öffentliches Phänomen, das mit einer nachträglichen Rückschau verbunden ist, es geht um eine Bewegung von der Zukunft zur Gewesenheit, und es gibt kein einfaches Vorlaufen in

die Zukunft, sondern aus dem Bewusstsein her, dass man schon in der Welt gewesen ist. Im Zusammenhang mit der Geworfenheit (in die Welt) steht der Begriff des überlieferten oder übernommenen Erbes und als Möglichkeiten des Schicksals. Es gibt keinen Übergang von dem eigenen Schicksal zu einer gemeinsamen Geschichte. Das *Mitsein* und *Mitgeschehen* gehören zur Kategorie des *Mans* (id. 114-121, Heidegger SZ 114-126). Eine Erstreckung der Zeit auf diese Weise bedeutet Wiederholung und eröffnet unausgetragene Möglichkeiten, die in der Vergangenheit übersehen oder unterdrückt worden sind (ZE III 123, SZ 385). Was nicht mehr ist, ist die Welt (ZE III 125). Ein Dasein, das nicht mehr existiert, ist im ontologischen Sinne nicht vergangen, sondern da-gewesen (SZ 380). Auch die Vergangenheit liegt im Bereich des Vorhandenen und Zuhandenen. Geschehen der Geschichte ist Geschehen des In-der-Welt-Seins (SZ 388, ZE 128). Der Begriff *Innerzeitigkeit* bedeutet laut Ricoeur (ZE III 133) alle Erfahrungen, die als Zeit beschrieben werden, in der sie geschehen sind, und ist mit den Begriffen Datierbarkeit, Gespanntheit und Öffentlichkeit verbunden.

Es sind alle tiefgehende, grundlegende philosophische Fragen, die sich bemühen, die transzendente Zeit „sichtbar“ und „erkennbar“ zu machen und die Welt durch die Zeitlichkeit zu interpretieren. Wir wollen die Zeit verstehen und ihre Werke durch bestimmte Merkmale auslegen, wir wollen uns der Zeitlichkeit durch das In-der-Welt-Sein der Texte und durch unsere Welt bewusst werden. Solche gewöhnlichen linguistischen Wörter wie *jetzt* gewinnen eine andere Bedeutungsdimension, wenn wir sie hermeneutisch durch eine philosophische Zeitvorstellung betrachten.

Es liegt auf der Hand, dass wir für die translatorische Gegenstandsbetrachtung das *Jetzt* nicht so exakt verstehen brauchen, sondern nach konkreteren Merkmalen der Zeit und Zeitlichkeit in den Texten suchen wollen. Was dagegen wichtig ist, ist die Bedeutung der Zeit und Zeitlichkeit sowohl für die Tatsache, wie wir unsere Welt und das In-der-Welt-Sein sowie die Religion als ein Hoffnungspunkt am Ende der Ganzheit der Zeit verstehen. Es sind alles Aspekte, die im Hintergrund aller translatorisch-hermeneutischen Arbeit wirken. Wie ist die Hermeneutik der Zeit aus dem translatorischen Blickwinkel zu verstehen? Wie erhält die Erfahrung der Zeit ihren Ausdruck in dem christlich-religiösen translatorischen Gegenstand? Um die Frage zu beantworten, müssen wir uns auf die menschlichen, gewöhnlichen Zeitvorstellungen konzentrieren und kommen so zurück auf die narrativen Kriterien und die Rolle der Zeit, wie Ricoeur sie festlegt. Nach Ricoeur (ZE III 159, ZE I 113) ist jede Erzählung letztlich eine Handlungsmimesis. Und wie wir schon festgestellt haben, geht es bei der Mimesis um die Figuration (Mimesis I) und Refiguration (Mimesis III) der menschlichen Zeit und Zeiterfahrung aus der gekreuzten Referenz von Geschichte und Fiktion im Milieu des Handelns und Leidens.

Die dritte Zeit ist die eigentlich historische Zeit, die zwischen der erlebten und der kosmischen Zeit vermittelt. Um die Existenz der dritten Zeit zu zeigen, greift Ricoeur (ZE III 159-160) auf Verbindungsprozeduren zurück, die die erlebte Zeit wiedereinzuschreiben erlaubt. Dazu sind Kalender, Generationsfolge, Archive, Dokumente und Spuren notwendig. Bis jetzt sind aber die beiden narrativen Formen noch getrennte Oppositionen. Um das Komplementaritätsverhältnis von Geschichte und Fiktion zu zeigen, will Ricoeur (ZE III 160) die Wirklichkeit zum Prüfstein machen. Ricoeur (ibid.) nimmt ein Ereignis als Kriterium, trennt die epistemologischen Kriterien des Ereignisses von den ontologischen Kriterien. Eine implizite Ontologie trägt dazu bei, wie die Historiker eine Rekonstruktion des Vergangenen (das verschwunden ist) machen können. Diese Beziehung nennt Ricoeur

(ZE I 120-122, ZE III 162-163) *Repräsentanz* (Vertretung). Die fiktiven Erzählungen sind aber auch nicht vollkommen „unwirklich“, sie haben eine Wirkung. Die aufzeigende und umwandelnde Wirkung aber ist eine Wirkung der Lektüre. Äquivalent für die Repräsentanz des Historischen ist bei der Fiktion die *Applikation*, die Textwelt in den Lebensbereich durch die Lektüre bringt (ibid.). Die Schnittstelle zwischen den beiden befindet sich in dem Punkt, wo die historische Intentionalität die Mittel der Fiktionalisierung in Dienst nimmt, und wo die Fiktion die Mittel die Historisierung in Gebrauch nimmt. Durch Historisierung der Fiktion und Fiktionalisierung der historischen Erzählung entsteht das, was menschliche Zeit genannt wird. Diese Zeit ist die erzählte Zeit. Durch die Erzählung refigurierter Zeit, fiktiv oder historisch, fragt noch nach den Voraussetzungen der Einzigkeit der Zeit. Keine Geschichte oder Fiktion, sondern Refiguration des geschichtlichen *Seins* erhebt dieses Sein in den Rang des geschichtlichen Bewusstseins. Es entsteht der neue Sinn der Geschichte (ZE III 163). Diese Art Hermeneutik ist laut Ricoeur (id. 164) in der Lage, die gemeinsame Geschichte zur Sprache zu bringen. Sie spricht über die Zukunft in Zeichen des Erwartungshorizonts, die Vergangenheit in Zeichen der Tradition und die Gegenwart in Zeichen des Unzeitgemäßen (ibid.). Konkret haben wir die schon erwähnten Werkzeuge oder Bindeglieder als Denkinstrumente zur Verfügung: Kalender, Generationsfolge, Dokument, Archiv und Spur.

Diese Bindeglieder zwischen erlebter und universeller Zeit haben aber nun die gemeinsame Eigenschaft, die narrativen Strukturen - -, auf das Universum zu übertragen, und derart tragen sie bei zur Refiguration der historischen Zeit (Ricoeur ZE III 165).

Bei Ricoeur (ZE III 166-168) legen wir weiter fest, wie die kalendarische Zeit mit einem Datum als Bezugspunkt als die erste Brücke von der historischen Praxis zwischen der erlebten und der kosmischen Zeit wichtige Gründungsereignisse, wie z. B. Geburt Christi und auch andere, markieren, einen axialen Moment bestimmen und einen Nullpunkt der Rechnung erzeugen. So ein axialer Moment ist ein Bezugspunkt sowohl rückwärts als auch vorwärts (das Datum). Die kalendarische Zeit legt auch Maßeinheiten fest und bestimmt so den Tages- und Jahresablauf sowie Rhythmen des sozialen Lebens. Sie hat also eine Verwandtschaft mit der physikalischen Zeit und repräsentiert hier die s. g. dritte Zeit zwischen der psychischen und kosmischen Zeit. Die dritte Zeit jedoch müssen wir noch kurz kommentieren, da ja die Einführung der kalendarischen Zeit durch die Mitwirkung von mythischen Vorstellungen geschehen ist. Mythos und Ritus gehören zusammen, durch die regelmäßige Wiederkehr des Ritus wurde das gewöhnliche Leben bestimmt. Der Mythos erweitert die gewöhnliche Zeit und der Ritus bringt die mythische Zeit der profanen Sphäre des Lebens und Handelns näher. Es geht bei Ricoeur (ibid.) hier um die universale Integration der gewöhnlichen Zeit in die Zeit der Welt. Die kalendarische Zeit mit ihrer Vermittlungsaufgabe ist ein Teil der Hermeneutik der Zeit, die die universale Versprachlichung der Zeit erlaubt, die eine astronomische Dimension an sich ist.

Die zweite Brücke (Ricoeur ZE III 173) und Vermittlung kommt von der Generationsabfolge: von den Zeitgenossen, Vorgängern und Nachfolgern. Der Begriff ist biologisch (Geburt, Altern, Tod), es geht um lebende und gestorbene Menschen, d. h. die menschliche Geschichte mit ethischen und politischen Dimensionen und die Natur. Von dem menschlichen Blickwinkel her erhalten die Zeitbegriffe Zukunft, Vergangenheit und Gegenwart wieder andere Attribute: antizipierte Zukunft, erinnerte Vergangenheit und erlebte Gegenwart sowie für die Personenperspektive Begriffe wie Mitwelt, Vorwelt und Folgewelt und Gleichzeitigkeit der Zeitströme und des Verstehens stehen (Schütz 1760:

204). In Anlehnung an Schütz hebt Ricoeur (ZE III 179) die Intersubjektivität hervor und die Beziehung der erlebten „Wir-Beziehung“ zu der anonymen „Ihr-Beziehung“ (vgl. auch Buber 1923), zwischen denen die stets nur mittelbare Auslegung mit der zeitlichen Perspektive, mitweltlichen Gleichzeitigkeit des fremden und des eigenen Bewusstseins sowie den anonymen Idealtypen nach Weber (1968: 190 - 191) liegt. Die Idealtypen sind danach Grenzbilder oder Gedankenbilder, die für die Begriffsbildung oder Modellbildung nach heuristischen Mitteln benutzt werden, um mit diesen die soziale Wirklichkeit einzuordnen und zu verstehen.

Archive, Dokumente und Spuren sind das dritte Bindeglied. Hier betrachten wir etwas näher nur den Spurbegriff, der von funktionalen Rollen der Archive und Dokumente abgeleitet werden kann. Eine Spur hat einen starken Zeichencharakter, ohne jedoch direkt ein Zeichen zu sein. Eine Spur ist wie ein Anzeichen, eine Erscheinung, die nicht das zeigt, wofür sie steht. Die Spur ist etwas, was in Zeit und Raum ist und was die Forschung zurück in die Vergangenheit leitet. Laut Ricoeur (ZE III 193) ist die Spur ein Zeichen und eine Wirkung in einem, ein Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung. Ricoeur (ibid.) schreibt der Spur eine Zugehörigkeit in zwei Bezugssysteme zu; einerseits muss man die Spur verfolgen, um Kausalitätszusammenhänge zu suchen, und andererseits aus diesen Zusammenhängen Schlüsse ziehen, die auf die Signifikanz verweisen. Durch die Dinglichkeit der Markierung verfügt eine Spur über die Kraft des Beweisens, sie ist gleichzeitig der Markierer und der Markierte (ibid), aber sie lässt nicht erscheinen, wie Levinans (1972:60) feststellt. Bei der Spur gibt es zwischen der Bezeichnung und der Bedeutung keine Korrelation (Ricoeur EZ III 199).

Eine Spur refiguriert aber die historische Zeit. Eine Sache ist, die Spur zu dokumentieren, eine andere, ihre Bedeutung auszusagen. Die Unterscheidung zwischen Spuren und Zeichen eröffnet das Denken in eine solche Richtung, die für die translatorische Textinterpretation neue Blickwinkel bietet. Eine neue Spur ist zunächst fremdartig, bringt aber einen Sinnüberschuss und neue Richtungen in die Analysen. Eine Spur kann selbstverständlich auch die Beweislage eines Phänomens verändern.

Es wurde festgestellt, dass die Geschichte eine Wiedereinschreibung der phänomenologischen Zeit in die kosmische Zeit ist. Unterwegs zum Ziel, d. h. zur Auflösung der Aporie der Zeitlichkeit, wie sie durch die Phänomenologie behauptet wurde, vergleicht Ricoeur (ZE I-III) die Geschichte und die Phantasievariationen über die Zeit (fiktive Zeiterfahrung) dadurch, dass er die gemeinsamen Aporien der historischen und der fiktiven Erzählungen hervorhebt.

Auf der Suche nach Gegensätzen zwischen den beiden Gattungen erwähnt Ricoeur (ZE III 208-216) als erstes die Freiheit des Erzählers sowie des Fiktionsschreibers. Daraus abgeleitet könnte man sagen, dass irrealer Gestalten mit irrealer Zeiterfahrung korrelieren. Die zeitlichen Markierungen entsprechen nicht der für die Geschichte konstitutiven chronologischen Zeit. Die fiktive Erzählung ist frei von Zwängen, die die Übertragung in die Zeit des Universums verlangt. Die Fiktion macht die Ressourcen der phänomenologischen Zeit nutzbar, was die Geschichtsschreibung nicht tun kann. Diese Ressourcen sind laut Ricoeur (ZE III 208-216) die Vereinheitlichung des Zeitverlaufs, Wiederholung, Tod und Ewigkeit, Endlichkeit der Zeit und Mythisierung sowie Remythisierung der Zeit.

Phänomenologie der Zeit heißt vereinfacht, Zeit als etwas zu erkennen. Die zeitliche Kluft liegt zwischen den von Fiktion erzeugten Phantasievariationen und der unveränderlichen Zeit, die die historische Narrative zu beschreiben versucht.

Zeit wohnt aber in fiktiven Erzählungen, sie bietet Rahmen, die mit historischen Ereignissen verbunden und nachvollziehbar sind, ebenso wie sie die vorher beschriebenen Bindeglieder ausnutzen. Zeit inkarniert sich aber auch in den fiktiven Gestalten, ohne jedoch einen absoluten Wahrheitsanspruch auf das tatsächlich Geschehene zu stellen (Ricoeur ZE III 205). Die Zeichenwelt ist aber immer eine Welt des Bewusstseins. Für die Analyse sind Kompetenzen und begriffliche Merkmale der Zeitlichkeit erforderlich.

Ricoeur (ZE III 223) fragt, was mit der Wirklichkeit der historischen Vergangenheit eigentlich gemeint wird. Die Frage entfaltet sich nicht nur durch die Gegensätze, sondern auch in einer Konvergenz zwischen den beiden Gattungen. Vorhin wurde festgelegt, dass das Historische über eine *Repräsentationsfunktion* in Hinblick auf die wirkliche Vergangenheit verfügt und die Fiktion über die *Signifikanzfunktion*, sobald die Textwelt und die Welt des Lesers sich durch Lektüre begegnen. Die Geschichte bemüht sich, eine Rekonstruktion der Vergangenheit zu machen. Dazu kommt auch die Frage nach der Schuld, dem Vergangenen und den Toten gegenüber gerecht zu sein, was kein bloßes Gefühl ist (ibid.). Da kommt Ricoeur (ibid.) zurück auf den Spurbegriff und seiner mimetischen, d. h. Refigurationsfunktion. Für die vorher erwähnten Funktionen zitiert er Heussi (1932:48), um die Unterscheidung von *etwas vertreten* und sich *vorstellen* zu verdeutlichen. Sich vorstellen heißt, sich ein Bild machen. Die Spur vertritt das Vergangene und hat eine indirekte Vertretungsfunktion ihm gegenüber (Ricoeur ZE III 223). Wichtig ist zu erkennen, dass die Vertretung in Hinblick auf die Geschichte eher das Geschichtsdenken als die historische Erkenntnis betrifft. Für die Erkenntnis ist die Spur eine Art Endprodukt, doch eine Spur bleibt zunächst ein Rätsel, das gelöst werden muss. Die Lösung schlägt Ricoeur (id. 225) im Rückgriff auf Platon vor und bringt davon abgeleitet die „Gattungen“ des *Selben*, des *Anderen* und des *Analogen* als nacheinander erfolgende Betrachtungsprozesse ein.

Der Übergang von einer dieser philosophischen Positionen zur anderen wird sich dabei aus der Unfähigkeit jeder einzelnen ergeben, für sich allein das Rätsel der Repräsentanz vollständig zu lösen. (id. 225.)

Die folgenden Beschreibungen sind von großer Relevanz für die translatorisch-hermeneutische Arbeit in Hinblick auf Zeit und Erzählung. Der zeitliche Abstand verursacht Differenzen, die wir mit Ricoeur (ZE III 226) wahrnehmen können.

Im Zeichen des *Selben* geht es bei Ricoeur (ZE III 226) darum, eine zeitliche Distanzierung und eine Identifizierung mit dem, was einmal war, vorzunehmen. Eine Spur zurück verfolgen ist eine solche Operation, die dies erlaubt. Für eine solche Identifizierung ist es notwendig, eine Unterscheidung zwischen der inneren Erkenntnis und der äußeren, physikalischen Seite zu machen sowie darüber nachzudenken, was einmal gedacht wurde, wobei das Nachdenken mit dem ersten Denken numerisch identisch sein sollte. Die identitäre Auffassung des Vergangenseins und der Vergangenheit beschreibt Ricoeur (id. 226-232) in Anlehnung an Collingswood (1946), der den Begriff *Nachvollzug* mit Hilfe von dokumentarischen Materialien und Einbildungskraft in diesem Zusammenhang

benutzt. Die Vergangenheit lebt weiter in diesem Nachvollzug, der einen erneuten „Besuch“ in dem Vergangenen und Gewesenen ermöglicht.

Im Zeichen des *Anderen* geht es um die Wiederherstellung der zeitlichen Distanz, was eher das Gegenteil des Nachvollzugs ist. Das Ziel hier ist es, das Fremde ausfindig zu machen und ein Verständnis des Fremden zu erzielen. Die innere Erfahrung und das fremde Leben kommen in diesem Aspekt in den Vordergrund. „Das Modell des Fremdverstehens ist gewiß ein sehr starkes Modell, sofern es nicht bloß die Alterität ins Spiel bringt, sondern das Selbe mit dem Anderen zusammenschließt“ (Ricoeur ZE III 235). Von da kommen wir auf den Begriff *Differenz*, die aber ein sehr vielfältiges Feld miteinbezieht. Ricoeur (id. 239) verbindet den Begriff mit Identität und Individualität in dem historisch-zeitlichen Sinne. Die zeitliche Distanz macht die Differenz. Ricoeur (ibid.) schlägt vor, von der Geschichte solche Modelle zu machen, die auch abweichende Differenzen deutlich machen.

Im Zeichen des *Analogen* kommen wir in einen Bereich, wo wir die Welt durch Ähnlichkeiten und Ikonizität lesen und verstehen lernen. „Zwischen einer Erzählung und einem Ablauf von Ereignissen gibt es keine Beziehung von Reproduktion, Reduplikation oder Äquivalenz, sondern die Beziehung ist metaphorisch.“ (ZE III 247.) Ricoeurs Metapher ist nicht rein rhetorisch, sondern sie verfügt über die ontologische Funktion, wobei das Sehen-als mit dem Sein-wie korreliert. Das Sein selbst muss als Sein-wie metaphorisiert werden. Ricoeurs Begriff *Refiguration*, die auch Neubeschreibung genannt werden kann, enthält schon den Kern der *Figur* der Tropologie. Die Metapher jedoch, weil in der Ontologie verankert, hat keine vollkommene Autonomie. Die Analogie trägt immer das Wie in sich (Ricoeur ZE III 250).

Die Zeit der Fiktion und die Zeit der Geschichte überkreuzen sich noch in weiteren Punkten. Die Wirklichkeit soll nochmals in Frage gestellt werden. Die Gewesenheit ist in der Gegenwart durch Abwesenheit der Zeugen und der Ereignisse belastet. Die Repräsentanz wurde auf die Kategorien des *Selben*, des *Anderen* und des *Analogen* reduziert. Um die Symmetrie zu bewahren, muss die fiktive Unwirklichkeit als Gegenpol für die historische Wirklichkeit erwähnt werden. Die Vertretung hat eine *Aufzeigefunktion*, da sie in der Lage ist, bestimmte verborgene Züge der Ereignisse ans Licht zu bringen, die in unseren mentalen Welten schon angelegt sind. Sie hat auch eine *Verwandlungsfunktion*, die ein durchleuchtetes Leben zu einem anderen Leben macht. Hier ist laut Ricoeur (ZE III 255) der Punkt, wo der Referenzbegriff nicht mehr greift. In diesem Punkt verabschiedet Ricoeur (ibid.) die Referenz. Der Begriff der „Unwirklichkeit“ muss aber ebenso radikal revidiert werden. Wir ersetzen die Referenz durch Applikation, die aus der Hermeneutik stammt. Mit Gadamer (1990) haben wir gesehen, dass die Applikation ein integrierter Teil jedes hermeneutischen Prozesses ist. Ricoeur (1981) verwendet den Begriff *Aneignung* und spricht über einen hermeneutischen Bogen, der sich aus dem Leben erhebt, durch ein literarisches Werk durchgeht und zum Leben zurückläuft. Doch die Aneignung ist laut Ricoeur (ZE III 255) ein kompliziertes Problem. Ricoeur betont die Vermittlung der Lektüre, die allein in der Lage ist, die vollständige Signifikanz eines Werkes zu erhalten (ZE III 255).

Die Welt des Textes bezeichnet die Öffnung des Textes auf sein „Außen“, auf sein „Anderes“, sofern die Welt gegenüber der „inneren“ Struktur des Textes einen absolut ursprünglichen intentionalen Zielpunkt darstellt. Ohne die Lektüre bleibt die Textwelt eine Transzendenz in der Immanenz. Und erst jenseits der Lektüre, in der tatsächlichen

Handlung, die bei den überkommenen Werken in die Lehre gegangen ist, verwandelt sich die Konfiguration des Textes in Refiguration (ZE III 255, ZE I 114). Und es ist dieser Punkt, wo die Mimesis III eintritt:

- -, diese, sagten wir, bezeichnet den Schnittpunkt zwischen der Welt des Textes und der des Hörers oder Lesers, also zwischen der Welt, die das Gedicht konfiguriert, und der, in der die tatsächliche Handlung spielt und ihre spezifische Zeitlichkeit entwickelt. Die Signifikanz des fiktionalen Werks ist eine Folge dieser Überschneidung (ibid).

Wir sind uns dessen bewusst, dass die Handlung das Wesentliche in allen Bereichen des hermeneutischen Prozesses ist: Die Welt der Handlung ist maßgebend für die Handlung der Konfiguration, die in der Handlung der Lektüre eine Refiguration wird. Die Lektüre jedoch ist in unserem speziellen Fall vermittelnde Lektüre, die ihre Dynamik doppelt aufzeigt: in dem Prozess der stillen Textweltinterpretation und in der expliziten Refiguration, die die Übersetzung ist. Die translatorische Lektüre stellt einen hohen Anspruch an die wachsame Verantwortung gegenüber der Ganzheit der narrativen und der regulativen Aspekte. Die Lektüre bzw. die endgültige Rezeption kann sich wieder zur weiteren Handlung in Form von Applikation bewegen. Die hermeneutische Tätigkeit ist von Anfang bis Ende dynamische, reflektierende und sich korrigierende Tätigkeit.

Wir übernehmen von Ricoeur (ZE III 256) für die Translation die drei Momente der Disziplin der Lektüre (ZE III 256). Erstens, die Strategie der Überzeugung des Lesers wird vom Autor her an die Leserschaft vermittelt. Zweitens, die Einschreibung dieser Strategie ist die literarische Konfiguration. Und drittens, die Antwort des Lesers, in diesem Fall durch den vermittelnden Leser, ist die Reaktion auf die Strategie. Es ist kein Zufall, dass dieser Kommunikationsprozess vom Autor in Richtung Leser oder Hörer gesteuert wird.

Ricoeur (ZE III 259) bewegt sich von der Poetik zur Rhetorik, der Kunst der Kommunikation mit dem Leser, wie sie Booth (1974) nennt. Ricoeur (ibid.) kommentiert die semantische Autonomie des Textes mit folgenden Argumenten: Erstens, die Autonomie gilt nur im Rahmen einer strukturalen Analyse, die die Überzeugungsstrategie ausklammert. Ein Text enthält nicht nur irgendwelche schöpferischen Prozesse, sondern Techniken, die das Werk kommunizierbar machen. Der Autor, der hier anwesend ist, ist der implizierte Autor. Diese Art Autorschaft wurde schon weiter oben gehandhabt, doch nur für die Verständlichkeit der Konfiguration, nicht in dem Zusammenhang von der Kommunikation vom Autor an den Leser. Zum implizierten Autor gehören die Begriffe des *Standpunkts* sowie der *narrativen Stimme*. Der reale Autor benutzt Verkleidung und Masken und wird zum implizierten Autor, der sich an implizierte Leser wendet (Ricoeur ZE III 259, siehe auch Eco 2013). Es wird sich zeigen, ob und inwiefern der Begriff des implizierten Autors oder eines implizierten Lesers als ein Gegenstück (id. 277) bei den biblischen oder metakommunikativen Texten verwendbar und auffindbar ist, oder ob der tatsächliche Autor doch eine größere Rolle einnimmt als gedacht. Ricoeur (ibid.) bemerkt, dass die Maske des implizierten Autors (der sich an einen implizierten Leser wendet) in dem Moment fällt, wo er sich zu einem immanenten Erzähler, d. h. zur narrativen Stimme macht. Die Überzeugungsstrategie des Erzählers dagegen ist an einen wirklichen Leser gerichtet (ibid.). Die Benennung eines Werks durch den Autor impliziert laut Ricoeur (ZE III 261) noch keine Behauptungen über die Intention des Autors, sondern sie bezieht sich auf eine besondere Art von Problemlösung. Professionelle Autoren bauen Texte mit rhetorischen Künsten auf. Ricoeur (id. 265) bemerkt jedoch, dass es eine Illusion wäre, sich

den Text ohne einen intratextuellen konfigurierenden Akt und ohne den Leser vorzustellen. Der Schwerpunkt der Welteröffnung könnte also auf dem Leser liegen. Ricoeur filtrierte (id. 271) einige Anhaltspunkte von Charles (1977), der die Rhetorik der Lektüre untersucht hat. Doch es bleibt immer Rhetorik, die laut Ricoeur (ZE III 271) ihre Grenzen schon in der Phänomenologie findet.

Ricoeur (ZE III 274-275) präsentiert drei Arten von Dialektik, die die Lektüre zu einer lebendigen Erfahrung machen. Diese sind durch Mangel an Bestimmtheit, Überschuss an Sinn sowie Suche nach Kohärenz gekennzeichnet. Ricoeur (id. 276) spricht für die Vorteile der Wirkungstheorie, die ein Gleichgewicht zwischen den Textsignalen und der synthetischen Lesearbeit bewirkt. Es geht um die Konfiguration auf Strukturebene und Refiguration auf Leserebene. Ricoeur schließt nicht an eine Theorie an, die eine Referenz und eine im Voraus gegebene Bedeutung eines Werkes voraussetzt. Ricoeurs Hermeneutik sucht ja nichts hinter dem Text, sondern versucht die aufzeigenden und verwandelnden Kräfte der Textwelt hervorzubringen. Die literarische Hermeneutik richtet sich auf die Applikation und orientiert sich gleichzeitig am Verstehen. Der Primat liegt auf dem Verstehen. Dazwischen steht eine Auslegung, die eine Überleitungsfunktion durch Logik und Frage hat. Hier macht Ricoeur (id. 284) einen Unterschied zur philosophischen Hermeneutik und Gadammers Dialektik, die unmittelbar mit der Logik anfängt. Der Gegenstand der literarischen Hermeneutik ist ästhetisch, was den Unterschied ausmacht.

Eine solche Lektüre, die mit der wahrnehmenden Rezeption (die naive Rezeption) anfängt und mit der eröffnenden Lektüre fortfährt, die Ricoeur als distanzierende Lektüre bezeichnet, richtet sich nach der Horizontstruktur des unmittelbaren Verstehens. Das ist die Position der endgültigen Rezeption, jedoch scheint es, dass die translatorische, vermittelnde Rezeption eine umgekehrte Ordnung verfolgen sollte, da es zwei Gegenstände der Lektüre gibt – den biblischen narrativen und den erklärenden (oder beschreibenden). Es ist keine eindeutig klare Reihenfolge, doch der hypothetische Ausgangstext ist immer der dominierende Text, der die Voraussetzungen bestimmt. Die Dialektik von Freiheit und Zwang ist bei der translatorischen Hermeneutik klarer als bei der Rezeptionsästhetik im Allgemeinen. Und noch eine letzte dialektische Beziehung, die für den translatorischen, konkreten Leseakt von Wichtigkeit ist, ist die Unterbrechung und der Neubeginn des Handelns. Diese abwechselnde Tätigkeit bringt den Leser aus der Textwelt in die Welt des Lesers und verbindet so die zwei Welten. „Dieser doppelte Status der Lektüre macht die Konfrontation der Welt des Textes mit der des Lesers zu einer *Stasis* und einem *Neuaufbruch* zumal. Der Idealtyp der Lektüre, das heißt die nicht ins Trübe verschwimmende Verschmelzung der Erwartungshorizonte von Text und Leser, vereint diese beiden Momente der Refiguration in einer zerbrechlichen Einheit von *Stasis* und *Neuaufbruch*.“ Ricoeur (ZE III 292) fährt fort und sagt, dass da ein Paradox am Werk ist: „je mehr sich der Leser in der Lektüre entwirklicht, um so tiefgreifender und weitreichender wird der Einfluß des Werkes auf die gesellschaftliche Wirklichkeit sein“ (id. 292). Das aber löst laut Ricoeur noch nicht das Problem der Refiguration. Denn die tatsächliche Refiguration der Zeit kommt erst durch die Überkreuzung von Historie und Fiktion zu einer menschlichen Zeit.

Es wurden die Gegensätze sowie die Parallelität, die Repräsentanzverhältnisse der beiden Gattungen sowie die gemeinsamen Schwierigkeiten, die die Phänomenologie zu vergleichen erlaubt, betrachtet. Danach wurden einige Fragen der Lektüre von literarischen Texten hervorgehoben. Die Lektüre der historischen Texte fällt nach Ricoeur (ZE III 295)

unter eine erweiterte Theorie der Lektüre, die dafür sorgt, dass die beiden Gattungen in Konvergenz kommen.

Was ist aber die Überkreuzung der Historie und Fiktion in diesem Fall?

Es handelt sich dabei um eine ontologische und epistemologische Fundamentalstruktur, aufgrund derer die Geschichte und Fiktion ihre je eigene Intentionalität nur dadurch konkretisieren können, dass sie Anleihen bei der Intentionalität des jeweils anderen narrativen Modus machen (ZE III 295.).

Das sind die Kernaussage und das Ergebnis der Untersuchung. Es war nicht möglich, den ganzen Weg zu zeigen, den Ricoeur gegangen ist, aber das Ergebnis liegt vor. Der Schwerpunkt der Interpretation war bis jetzt auf „sehen als“, wovon aber jetzt die im vorigen Satz gemeinte Konkretisierung ein Gegenteil ist. Sie kann gezeigt werden, wenn die Geschichte auf die Fiktion zurückgreift, um die Zeit zu refigurieren, und umgekehrt, wenn die Fiktion dasselbe mit der Geschichte tut. Dann wird es darum gehen, dass man sagen kann: „*sich vorstellen, dass*“ (ibid).

Wir berufen uns auf die Rolle der Phantasie beim Interpretieren der Vergangenheit, wie sie wirklich war. Die Wiedereinschreibung der Zeit war schon immer mit der Zeit des Universums verbunden. Es gab die Bindeglieder, die die Zeit festigen. Doch in dem realistischen Punkt mischt sich die Phantasie ein. Ricoeur (ZE III 297) holt die erste Begründung von dem Ursprung des *Kalenders*, dem *Gnomon* (Ratgeber, Aufseher, Kenner; Fraser: 1982: 3-4), der ein Instrument war, mit dem der Schatten und dadurch der Sonnenlauf gemessen wurde. Dieses Messen war nur möglich, da man die Natur interpretierte und annahm, dass die Bewegung des Schattens eine Zeiteinheit bedeutete. Darauf wurde eine Hypothese von der Natur im Ganzen aufgebaut.

Wie dem auch sei, bleibt auch heute erhalten, dass das Lesen des Kalenders eine Zeicheninterpretation ist, die dem Ablesen der Sonnen- oder einer anderen Uhr vergleichbar ist. Es gibt viele Spuren der Religion im Alltag, die die zeitliche Verbindung von der Gegenwart mit der biblischen Textzeit ermöglichen. Religion ist in die profane Kultur und Gesellschaft auch stark durch den Kalender eingebettet. Der Kalender folgt den christlichen, biblischen Ereignissen und markiert sie zeitlich und zeremoniell auf unterschiedliche Weisen. Es gibt auch hier kulturbezogene Differenzen in der christlichen Welt in Hinblick darauf, zu welchen Zeitpunkten der Gegenwart der Kalender die christlichen Festtage markiert und mit welchen Inhalten er sie betont. Die christlichen Festtage sind ein Teil auch der christlichen Traditionen gerade durch den Kalender. Der Kalender zeigt auch solche Differenzen auf, die verschiedene Interpretationen der Bibeldeutung ans Licht bringen. Der Kalender als Bindeglied zwischen der phänomenologischen und kosmischen Zeit ist auch ein translatorisches Werkzeug, das die Zeit „sichtbar“ macht und Ähnlichkeiten und Unterschiede in der christlichen Praxis aufzeigt.

Im Sinne von Ricoeur (ZE III 297) können wir sagen, dass die wirkliche Gegenwart mit einem beliebigen Jetzt identifiziert werden kann, und so können alle Erinnerungen vom kollektiven Gedächtnis datierte Ereignisse werden (id. 298.). Und so verhält sich auch mit dem Bindeglied *Generationsabfolge*, die zugleich eine biologische Sache ist, die aber durch künstliche Verlängerung der Wiedererinnerung der Vorgänger oder der Vorwelt jederzeit

ausweitbar wird. Diese Welt verfügt über einen Mischcharakter, der den Phantasiecharakter unterstreicht. Hier spielt die Spur eine entscheidende Rolle als eine hinterlassene Markierung, die ein Zeichen und Wirkung gleichzeitig ist, die die Vermittlung der Phantasie aussetzt. Die Spur ist in der Gegenwart vorhanden, steht aber für die Vergangenheit und fordert eine Interpretation, damit das Vergangene gegenwärtig wird. Ricoeur (ibid.) vergleicht die Spurenoperation mit der des Gnomons und Kalenders. Es geht um Aufbewahren, Auswählen und Sammeln. Die Vermittlungsinstanz der Spur ist eine Grundvoraussetzung der Wiederschreibung der erlebten Zeit in die Zeit als bloße Jetztfolge (id. 299). Zu einer Spur wird die Spur aber nur dadurch, dass man sich den Lebenszusammenhang vorstellt. (ibid.)

Es liegt auf der Hand, dass gerade Spuren auch zu der Kategorie gehören, die uns auf die christlichen Ursprünge helfen kann. In diesem Kontext zitiere ich die Bibelstelle, wo das Grab Jesu leer gefunden worden war:

Da kam auch Simon Petrus, der ihm gefolgt war, und ging in das Grab hinein. Er sah die Leinenbinden liegen und das Schweiß Tuch, das auf dem Kopf Jesu gelegen hatte; es lag aber nicht bei den Leinenbinden, sondern zusammengebunden daneben an einer besonderen Stelle. (Joh 20,4-7)

Das rätselhafte Grabtuch von Turin ist eine sensationelle, viel erforschte Spur, die ein starkes Bindeglied zwischen der historischen Zeit und der Gegenwart ist. Die Bilder verursachen eine starke Reaktion bei dem Zuschauer, da sie die in den uns bekannten Erzählungen überlieferten Ereignisse in die Gegenwart bringen. Die Vorstellung, dass es sich in den Grabtüchern um das Bild Jesu handeln könnte, schafft auch andere kraftvolle und lebendige Bilder über die Ereignisse, die mit der Spur in Zusammenhang stehen.

Die Vermittlerrolle der Phantasie verstärkt sich noch weiter bei der Wiedereinschreibung der erlebten Zeit in die kosmische Zeit. Die historische Einbildungskraft wird mit dem Nachvollziehen und Nachvollzug verbunden, die Übertragung vom *Selben* in das *Andere*, das Erkennen, wie es eigentlich war und die tropologische Bedeutung „ähnlich wie“ sind alle darstellende Funktionen, die sich auf der historischen Imagination aufbauen. Ricoeur (ZE III 300) sagt: „Die Vergangenheit ist das, was ich gesehen hätte...“.

Das Sich-vorstellen trägt dazu bei, der Vergangenheit eine quasi-anschauliche Erfüllung zu geben. Hier tritt die metaphorische Funktion des „*Sehen-als*“ in Kraft. Es geht um eine Sehensweise, deren Aufgabe es jedoch ist, zu erfüllen. Was die Lektüre betrifft, kann ein historisches Werk *wie* ein Roman gelesen werden. Ricoeur (ZE III 301) spricht über eine *kontrollierte Illusion*, die sich z. B. zwischen einem Gemälde und historischen Ereignis ereignet. Als die letzte Modalität der Fiktionalisierung der Historie nennt Ricoeur (ibid.) das Identitätsbewusstsein, d. h. die narrative Identität, die mit besonders wichtigen Ereignissen zusammensteht. Ein Historiker will neutral und objektiv bleiben, aber es gibt Ereignisse, die danach verlangen, auch anders als nur in Form von Dokumenten erinnert zu werden. Das Vermögen der Fiktion ruft eine durch eine kritische Distanzierung kontrollierte Illusion von Präsenz hervor und kann Entsetzen oder Bewunderung bewirken.

Die Fiktion dagegen imitiert die historische Erzählung. Es wird erzählt, als ob es geschehen sei. Dafür gibt es Erzähltechniken wie z. B. die Erzählzeiten und die Zerlegung der Zeit. Wir haben schon die Gegensätze von Erzählen und Besprechen sowie Zeitformen als

Signale nach Weinrich (1964) erwähnt. Die Fiktion ist quasi-historisch, sie beschreibt das Mögliche, Wahrscheinliche und Allgemeine (ZE III 308). Glaubwürdigkeit ist ein Kriterium der historisierten Fiktion. Wir erinnern uns, dass die Handlungsmimesis eine kräftige Hilfe ist. Ricoeur (id. 309) gibt zu bedenken, dass die wahre Handlungsmimesis in Kunstwerken zu suchen ist, da sie sich bemühen, ihre Zeit widerzuspiegeln. Die Imitation ist laut Ricoeur (ibid.) der größte Feind der Mimesis.

Die Schnittstelle ist klar zu sehen. Ricoeur (ZE III 310) zeigt sie dort, wo die beiden quasi-Dimensionen sich treffen. Die Quasi-Vergangenheit der Fiktion ist im Dienste der Historie nachträglich, retrospektiv, und kann aus der Vergangenheit unerfüllte Möglichkeiten ans Licht bringen. Es geht um „das hätte so aussehen können“-Situationen. Es geht nicht so sehr um die Freiheit der Fiktion, denn die innere Verbundenheit ist stark anwesend. Aus der Überkreuzung von Geschichte und Fiktion in der Refiguration der Zeit entspringt das, was Ricoeur (id. 311) die menschliche Zeit nennt.

6.5. Schöpferisch-regulativ lesen und verstehen

Ein Translator ist immer ein individueller Leser, der einen einsamen Lesevorgang unternimmt. Er liest aber nicht einfach vor sich hin, sondern trifft mehr oder weniger strategische Entscheidungen, die die Lektüre des Ausgangstexts sowie die spätere Neubeschreibung des Verstandenen betreffen. Die Herangehensweise ist eine persönliche oder aber auch vorgeschriebene Entscheidung und es gibt eine große Auswahl von Betrachtungsmöglichkeiten. Auch diese Entscheidungen, bewusst oder unbewusst, korrelieren mit der Auffassung, wie wir unsere Wirklichkeit sehen. Lesen ist intentionale, phänomenologische Tätigkeit, die sich auf ein Objekt richtet und das Objekt als etwas sieht. Die Wirklichkeit kann aber auch als ein Raum von Begegnungen und Beziehungen gesehen werden, wobei das Andere nicht mehr ein Objekt ist. Begegnungen sind Beziehungen, die sich zwischen Teilnehmern aufbauen. Was die translatorische Hermeneutik betrifft, sind sowohl die Freiheit als auch die Verantwortung der Interpretation begrenzt. Wir müssen nach Methoden oder Modellen verfahren, die uns vor Willkür bewahren.

Wir haben zwei Theorien für unsere Gegenstandsbeschreibung diskutiert und können feststellen, dass beide Arten aus verschiedenen Gründen für die translatorische Textauslegung mit dem Ziel, eine möglichst fundierte Bereitschaft für die Textauslegung zu erreichen, notwendig sind. Das Entscheidende für die Identität ist der systemische Kontext, den wir nach der Idee des Wittgensteinschen Sprachspiels und besonders in Anlehnung an Lindbecks (1984/1994) Theorie begründet haben. Danach werden auch die verschiedenen Metatexte, d. h. die Auslegungen, als grammatische Beschreibungen gehandhabt, die die Regeln für die Gleichnisauslegung liefern. Jede Beschreibung ist mit dem unveränderlichen christlichen Kern verbunden, auch wenn sie sich nicht direkt mit den absolut wichtigen, konstituierenden Begriffen befasst, und liefert einen Beitrag zu der Ganzheit. Die Theorien von Ricoeur (ZE I-III) und Lindbeck (1984/1994) repräsentieren eine gewisse Allgemeinheit im Hintergrund, und sie haben uns eine Idee geliefert, welche Haltung bei der Textinterpretation die multiperspektive Betrachtung fördert und wie unser Verständnis mit Bewusstsein geformt wird. Sie sprechen beide für einen unveränderlichen Kern, unabhängig davon, welche Methode der Interpretation in der Exegese benutzt worden ist. Unsere Aufgabe ist, die Erzählung zu lesen und dabei zu prüfen, welche Methoden und Regeln benutzt werden.

Lindbeck (1994) sieht die Religionen als umfassende Interpretationsschemata an, die in stark ritualisierte Mythen und Erzählungen eingebettet sind und die menschliche Erfahrung und das Verständnis des Selbst und der Welt strukturieren. Es geht nicht um das Nacherzählen, sondern um das Erzählen mit einer ganz bestimmten Absicht oder einem bestimmten Interesse. Es geht um Identität, Beschreibungen und Organisieren. Religion ist nicht in erster Linie „ein Feld von Glaubenssätzen über das Wahre und Gute oder ein symbolischer Ausdruck grundsätzlicher Haltungen, Gefühle und Empfindungen“, sondern sie gleicht nach Lindbeck (1994) einem Idiom, das die Beschreibung von Realität und die Formulierung von Glaubenssätzen und das Ausdrücken von Haltungen etc. ermöglicht. Zu dem Gleichnis vom verlorenen Sohn: „As parables such as that of the prodigal son remind us, the rendering of God’s character is not in every instance logically dependent on the facticity of the story“ (1984: 122).

Die Theorie Lindbecks (1984/1994) bewegt sich im Bereich der Regeln als Basis auf der Suche nach der Wahrheit. Die Theorie Ricoeurs (EZ I-III) hilft uns zu verstehen, dass und wie die Vermittlung durch die dreifache mimetische Tätigkeit zwischen Zeit und Erzählung funktioniert. Wie wir schon festgestellt haben, liegt der Angelpunkt der Vermittlung in der Funktion der dreifachen Mimesis (Ricoeur EZ I-III) und besonders in dem Bereich MII in der Fabelkomposition, die die Bewegung vom Vorher zum Nachher ermöglicht. Die Korrelation zwischen Erzählen einer Geschichte und dem zeitlichen Charakter der menschlichen Erfahrung ist kein Zufall und auch nicht von einer Kultur abhängig, sondern eine Notwendigkeit, die einen Übergang vermittelt. „Mit anderen Worten: daß die Zeit in dem Maße zur menschlichen wird, in dem sie sich nach einem Modus des Narrativen gestaltet, und daß die Erzählung ihren vollen Sinn erlangt, wenn sie eine Bedingung der zeitlichen Existenz wird (ZE I 87).

Ricoeurs (ZE I – III) Modell ist das narrative Modell, das sich auf die dreifache Mimesis gründet. Aristoteles Kategorie Mythos ist Ricoeurs Kategorie Handlungsmimesis. Die Mimesis ist Nachahmen und antwortet auf die Frage *Wie*, und nicht *Was*, ist aber mit der Frage *Wie?* aufs Engste verbunden. Wir erinnern uns auch, dass Ricoeurs (ZE I 120) hermeneutischer Zirkel ein Zirkel von Zeit und Erzählung ist, ein Zirkel, der unaufhörlich aus den drei Mimesisstufen entsteht. Die dritte hermeneutische Ebene war die Ebene des ganzen Werkes. Ricoeurs (ZE II 95) Hermeneutik verbindet das Ontologische mit der phänomenologischen Methode. Wie wir gesehen haben, sind das Verstehen und Erklären keine getrennten Entitäten, sondern sie gehören zusammen. Die erzählte Zeit ist das dreifache Zeugnis von Phänomenologie, Geschichtswissenschaft und Fiktion, die die volle Ausfaltung der Erzählung ausmachen.

Das „Vorher“ ist die ursprüngliche Welt der Handlung und die Situation, über die der reale Verfasser, d. h. der Evangelist, berichtet und wo Jesus als Erzähler eine fiktive Erzählung, bzw. das Gleichnis erzählte. Im Gleichnis gibt es die erzählte Zeit, die die Zeit der Gestalten ist. Die Erzählerzeit und die Zeit des Verfassers sind unterschiedliche chronologische Zeiten. Die schriftliche Zusammenfassung des Gleichnisses als Bibelerzählung hat die Mimesis I vorausgesetzt, damit die Fabelkomposition zu Stande kommen konnte. Die ursprüngliche Rede Jesu gefasst in schriftlicher Form vertritt den Bereich M II und die MIII bringt den Sinn der Erzählung durch einen Leser in die jeweilige Gegenwart. Die hermeneutische Aufgabe richtet sich auf die Gesamtheit. Das ist eine direkte Verbindung, aber in unserem speziellen, translatorischen Fall übernimmt die

Aufgabe im Bereich der Mimesis III ein anderer: ein kompetenter Interpret, unser Autor, der den Übergang in Form einer Auslegung überbrückt. Dies gilt aber nicht nur in dem translatorischen Fall, sondern auch in den „normalen“ Fällen, denn jemand hat uns den Sinn des Gleichnisses beigebracht. Doch in beiden Fällen werden beide Texte parallel gelesen. Der konkrete Gegenstand des Translators ist aber der vermittelnde, erklärende Text bzw. die Auslegung. Um ein ausreichendes Verständnis des Gleichnisses zu erwerben, ist es nicht genug, nur irgendeine Auslegung, die hier das Regulative und weniger das Narrative, d. h. die Regeltheorie von Lindbeck (1984/1994) vertritt, zu lesen, sondern es ist notwendig, auch das biblische Original zu lesen.

Von Ricoeur (ZE I – III) nehmen wir solche Gedanken auf, die für das narrative Verständnis prägend sind. Wir erhalten eine neue Sichtweise und Teilbeschreibung für den translatorischen Gegenstand, die die Textwelt als eine Konfiguration der Welt der Handlung sowie der lebendigen Zeiterfahrung betrachtet. Ob historisch oder fiktiv, bietet der Text einen Einblick in das Gewesene bzw. in die gewesene Welt dadurch, dass die Textkomposition ein Ergebnis des konfigurierenden Aktes aus der Welt der Handlung ist. Durch die mimetische Beziehung zwischen der Komposition und der Welt der Handlung und durch die Komposition in dem Leseakt wird die gewesene Welt der Handlung erreicht. Die Komposition ermöglicht das Sich-vorstellen. Wir merken auch, dass wir den Leserbegriff direkt von Ricoeur (ibid.) übernehmen können und ihn durch den Begriff des translatorischen, vermittelnden Lesers ersetzen können. Begriffe wie z. B. der Standpunkt und die Erzählerstimme richten wir auf die Ebene der Metatexte bzw. Metaerzählungen, um die Positionen der Autoren zu analysieren.

Ein translatorischer Akt des Lesens ist ein refigurierender Akt, der die Interpretation der gewesenen Welt in die Reichweite des jetzt lebenden Menschen bringt. Die Zeitlichkeit und das Verstehen durch die zeitlichen Merkmale (die phänomenologische Zeit in die gewöhnliche oder kosmische Zeit durch die dritte Zeit wiedergeschrieben) stehen im Hintergrund jedes interpretierenden Aktes. So gedacht, philosophisch gesehen, lesen wir zwar in der Welt und der Zeit, aber die Welt und die Zeit sind auch in uns. Dies impliziert eine nicht-lineare Zeitauffassung, die Ricoeur in narrativen Erzählungen gezeigt hat. Mit dem Gedanken der fiktiven Zeiterfahrung ist es möglich, auch etwas von der numinosen Wirklichkeit in unsere Gegenwart herüberzubringen. Da wir hier über einen religiösen Glaubensgegenstand sprechen, soll diese Bemerkung adäquat sein. Hier liegt ja auch der letztendlich entscheidende Unterschied zwischen der endgültigen und der vermittelnden, professionellen, translatorsichen Rezeption. Die endgültige Rezeption fällt anders aus, die Intention des Lesers kann positiv oder negativ in Hinblick auf die Auferstehung (die Ostergeschichte) ausfallen, der endgültige Leser hat eine solche Interpretationsfreiheit, die der Translator überhaupt nicht hat. Die narrative Lesart kann aber dazu beitragen, dass der Translator eine Ahnung davon erhält, wie die Erzählung die numinose Welt vermittelt. Er kann es sich vorstellen, wenn er es sich wünscht. Auf jeden Fall kann er sich die Welt und die Ereignisse vorstellen, sie sind ja direkt vor die Augen gemalt, ohne jedoch z. B. die Auferstehung für wahr zu halten. Die translatorische Rezeption richtet sich selbstverständlich auf die Ganzheit der Erzählung, aber ist hauptsächlich von den metatextuellen Regeln, Standpunkten und Sichtweisen abhängig. Die regulative und die narrative Haltung ergänzen sich in allen Fällen, egal, ob der Translator mit dem Text einverstanden oder nicht einverstanden ist. Das tiefe Verständnis, das die Welt und die Gegenwart verändert, erfolgt aber nur mit dem religiösen Glauben.

Wenn wir das Mimetische mit dem Regulativen verbinden, können wir zu dem translatorischen refigurierenden Akt noch die Regelgerechtigkeit hinzufügen. Damit sowie mit einer solchen Realitätsauffassung, die sich auf Beziehungen gründet, wird auch die intratextuelle Lesart verbunden. Die Refiguration ist eine Neubeschreibung, die sowohl mit der Einbildungskraft als auch methodisch verfährt. Auch hier ist die Lesart mit dem Gegenstand verbunden. Die metakommunikativen Texte, die wir später betrachten, weben die Regelanwendung und die Vorschriften in die textuellen Strukturen ein. Die Strukturen leiten die Analysen, oder die Lektüre bringt die Strukturen zum Vorschein. Dies machen die Absichten des Autors durchsichtig, es wird explizit gesagt, nach welchen Kriterien die Textauslegung geschehen ist. Der translatorische Leser hat weniger Verantwortung, aber auch weniger Freiheit. Die Bibeltexte laden zu reflektierender Lektüre ein, die metakommunikativen Texte geben die Anweisung dazu. Ein Metatext verfügt über instruktive Macht gegenüber dem biblischen Text. Die Textwelten enthalten die vom Autor entwickelten Strategien, die nach rhetorischen Prinzipien an den Leser gerichtet sind.

Für die translatorische Hermeneutik fassen wir von Ricoeur (ZE I – III) die folgenden Gedanken zusammen. Der Translator begibt sich in eine In-der-Welt-sein-Situation (Heideggers Begriff 2001:114-126), die den Text für ihn öffnet und enthüllt. Die Kraft der Entdeckung der Welt vor dem Text (oder diesseits des Textes) bietet vollere Implikationen der kreativen Metapher auf die Welt, um eine neue Bedeutung zu projizieren. Hier haben wir die Verknüpfung des Textzeichens mit der Welt und der menschlichen Erfahrung. Hier kommt das temporale, narrative Modell ins Bild, was wiederum die Welt, die Geschichte und geschichtliche Situationen (z. B. die biblischen Gleichnisse) vor uns bringt. Dieses Modell verhält sich aber wiederum weiter zu der Erzählung und durch diesen Weg auch zu der Geschichtlichkeit. Die menschliche Erfahrung von der Zeit (Augustinus 1989, Husserl 1950, 1966, Heidegger SZ, Ricoeur ZE III) und dem Zeitbewusstsein spielt eine wichtige Rolle bei der Textanalyse; die narrative Eigenschaft der Erfahrung, unsere Geschichte ist immer der narrative Kontext für „meine Geschichte“. Die Erzählung ist bedeutungsvoll in der Beziehung, wo sie die zeitlichen (temporalen) Merkmale der Erfahrung darstellen kann. Bei der Erzählung geht es um eine Dialektik von Vor-Einstellung (Vorfiguration, Verstehen), Konfiguration (Erklären) und Nachfiguration (Verstehen, Auffassen, Begreifen). Es geht um den Entdeckungsprozess des Plots und der Fabel, wo es sich um die mimetische Kapazität handelt, d. h. um die produktive, schöpferische Vorstellungskraft des Menschen, die in der Lage ist, die Bedeutungszusammenhänge aus dem Drama herauszuziehen. Es geht um Konstruktion und Kreation.

Die primäre Natur der Erzählung wird als sehr bedeutungsvoll dargestellt. Es wird praktisch die Priorität der Tradition umgedreht, die der Bildersprache nur die sekundäre Rolle geben wollte. Die Erzählung wird in große theologische und philosophische Rahmen eingesetzt, dort, wo die Kontribution ursprünglich initiiert wurde: in die philosophische Hermeneutik. Ricoeur (ZE I 127) betont, dass die ikonische Beschreibung der Welt eine ikonische Sichtweise fordert. Eine bildhafte Darstellung und Vorstellungskraft gehören zusammen. Die These Ricoeurs (ZE I 138), dass das historische Wissen seinen Ursprung im narrativen Verstehen hat, ohne dass es da etwas an seinem wissenschaftlichen Anspruch verliert, ist hier das gedankliche Muster für die doppelte Lektüre der theologischen und der biblischen Texte bei der translatorisch-hermeneutischen Arbeit. Die Erfahrung ist mit einer Zeitlichkeit verbunden, die wiederum einen zeitlichen Horizont in einer zeitlichen Welt bedeutet.

Die narrative Theorie bzw. das narrative Verständnis ist zum Teil eine gattungsbezogene Angelegenheit. Das narrative Verständnis gehört aber immer zum Verständnis, in dem es um Kommunikation und Weltinterpretation geht. Es ist durchaus möglich, dass das narrative Verständnis bei der Translation religiös philosophischer oder theologischer Texte/Werke nicht erstrangig ist, aber da es auch in diesen um das Verständnis des biblischen Originals geht, ist es eine notwendige und gleichwertige Lesart mit anderen Theorien. Die Lesart ist selbstverständlich von der Gattung des Metatextes abhängig, aber im Hintergrund wirkt immer die biblische narrative Erzählung. Die Zuhilfenahme der Hermeneutik der Zeit im Sinne von Ricoeur (ZE I – III) ist dadurch begründet, dass der Translator das Eigene (Selbst) mit dem Anderen durch das Analoge vergleichen kann, im Spiel sind ja Erwartungen, Vorkenntnisse, eventuell auch tiefe religiöse Überzeugung und Lebensformen, das Gelernte sowie der selektive Charakter des menschlichen Interesses. Die dreifache Handlungsmimesis verbindet die Komposition zweifach mit dem Leben und der Zeiterfahrung, und deshalb ist es notwendig, das Narrative dem Regulativen gleichzustellen.

Die narrative Zeit vermittelt zwischen der Zeit der subjektiven Erfahrung und der Zeit des objektiven Ereignisses, so, wie die Erzählung, die zwischen der Welt der Handlung, der Welt der Erzählung und der Welt des Auslegers (Lesers) vermittelt, den Übergang schafft. Dabei werden aber die Welt und die Zeit der Handlung nicht direkt in die Gegenwart hineingebracht, sondern es entsteht immer eine neue Situation in Form der Auslegung. Es besteht immer ein Abstand, aber es geschieht eine „Weltverschmelzung“ zwischen den genannten Elementen (vgl. Horizontverschmelzung). Meine Interpretation über die Differenz zwischen der Horizontverschmelzung und Weltverschmelzung ist die Größenordnung; der Horizont bezieht sich auf eine Situation, wobei die Welt eine größere Ganzheit ist. Bedeutungen sind aber mit doppelter Abwesenheit belastet: mit der Abwesenheit der Leser, wenn geschrieben, und des Autors, wenn gelesen!

Unsere translatorische Situation verfügt über zwei klar getrennte „Weltebenen“: die Ebene der biblischen Welt (Textualität als Welt) und die Ebene der Literatur, die über die biblische Ebene berichtet oder die biblische Ebene interpretierend beschreibt und auslegt. Die Auslegung dient als physiologischer Übergang zwischen dem Original und dem Leser, aber die Mechanismen, wie bei Ricoeur (ZE I – III) beschrieben, bleiben in Gang auch bei dem translatorischen Hermeneutiker, der aber einen doppelten Auslegungsakt vollzieht. Der Translator beschäftigt sich mit der Auslegung und mit der biblischen narrativen Welt. Die Struktur sieht so aus: die historische, vergangene Welt der Handlung und die Zeit der Handlung; die mündliche Überlieferung; die geschriebene Erzählung als eine Figuration der Welt und der Zeit der Handlung; der Autor oder/und Erzähler (sowie der Erzähler in der Erzählung, die aber in die Welt der Handlung gehört); der Ausleger, d. h. der neue Verfasser in seiner Welt und Zeit und eine neue Erzählung, die aber auch durch einen Gattungswechsel nicht mehr eine narrative Erzählung, sondern ein belehrender, erklärender oder berichtender Text ist, der von dem zweiten, d. h. dem translatorischen Ausleger, empfangen und interpretiert und refiguriert wird. Dafür sind zwei verschiedene Lesarten notwendig: eine Regeltheorie und eine narrative Theorie, die aber beide durch das System verfahren. Ricoeur (ZE I – III) betont m. E. die allgemeine Intertextualität der menschlichen Erfahrung. Die Kohärenz des Narrativen schafft die persönliche Identität. Es steht im Hintergrund die Idee, dass unsere Welt ein narratives Gefüge ist und dass die Erzählungen Rahmen für Bedeutungsdimensionen darbieten. Der Mensch hat einen grundlegenden Bedarf, sich und die Realität zu verstehen. Beim Sündenfall tritt das Gefühl

der Verlorenheit ins Bild, das nach einem strukturierten Verstehen verlangt. Dieses Verstehen ist sprachlich zu erlangen (vgl. Gleichnis von dem verlorenen Sohn). Der Makel, die Sünde und die Schuld sind Tatsachen, nicht nur Gefühle. Der Begriff Sünde kann definiert werden, die Schuld ist aber eine Tatsache, eine Lage, in der sich der Mensch befindet. Im Unterschied zum Schuldgefühl, das auch unrealistisch sein kann, ist eine Schuld eine Tatsache, wenn man z. B. etwas Ungutes getan hat, Schaden verursacht hat oder eine andere Person enttäuscht hat. Schuld ist etwa Verrat an Vertrauen und Liebe.

Es liegt auf der Hand, dass die translatorisch-hermeneutische Textarbeit im Bereich Religion mit zwei wesentlichen, voneinander untrennbaren Lesarten bzw. Sichtweisen verbunden ist, die sowohl die Begrifflichkeit als auch die Bildhaftigkeit der Welt betreffen. Die Metatexte bestimmen die endgültige Lesart aus irgendeinem Blickwinkel und mit verschiedenen Mitteln.

Eine vollständige Beschreibung eines Ereignisses oder einer Handlung ist nie bis auf das letzte Detail möglich. In unserem konzeptuellen Rahmen vertreten wir die Haltung und sehen eine metakommunikative Auslegung einer biblischen Erzählung oder eines Begriffes sowie die jeweilige Übersetzung als eine mögliche Beschreibung des ursprünglichen Textes. Es geht dabei um die Bedeutungsrichtung und eine unvollständige Beschreibung der Ganzheit, wobei ihr die Anwendung neue Rahmen verleiht. Doch dies bedeutet nicht eine willkürliche, beliebige Interpretation, die sowohl für den Verfasser als auch für den Translator gilt. Über die Grenzen der Interpretation schreibt Ricoeur (ZE III 437) so:

Denn es kann nicht darum gehen, daß das Lob der Erzählung heimlich den Anspruch des konstituierenden Subjekts wiederbelebt, den Sinn zu beherrschen. Im Gegenteil: Jedes Denken sollte die Gültigkeit seines Gebrauchs in dem ihm zugewiesenen Bereich überprüfen, und zwar durch eine exakte Ausmessung der Grenzen dieses Gebrauchs.

Die Überschreitung der Interpretationsgrenzen kann erst dann festgestellt werden, wenn sie passiert, nicht schon vorher. Wir legen uns nicht fest, sondern lassen Raum für Interpretationen und Auslegungen, egal nach welchen Mechanismen sie entstehen und nach welchen Methoden sie verfahren.

Mein ursprünglicher Gedanke, dass der translatorisch-hermeneutische Prozess ein eigenständiger Prozess und eine klare Arbeitsphase am Anfang des translatorischen Prozesses wäre, hat sich stark verändert. Der translatorische Prozess ist ein hermeneutischer Prozess vom Anfang bis zum Ende, d. h. bis die explizit formulierte neue Refiguration fertig ist. Ich habe die hermeneutische Phase jedoch als *intralinguale* Translation bezeichnet, wo noch keine strategischen Entscheidungen für den neuen Text getroffen werden. Die Benennung *intralinguale* Translation ist aber nur teilweise gültig, denn so, wie es keine klare hermeneutische Phase gibt, gibt es auch keine klare Phase der *intralingualen* Translation. Zu dem Prozess gehört auch die *intersemiotische* Translation, die wir im nächsten Kapitel zeigen. Das Verstehen als symbolische Vermittlung ereignet sich teilweise auch vorsprachlich und zeigt sich explizit in der Zielsprache. Die hermeneutische Arbeit ist Translation in dem Sinne, dass sie einen Übergang oder mehrere Übergänge zwischen den Ausgangstextwelten und der Zieltextwelt schafft. Die Grenzen zwischen den verschiedenen translatorischen Phasen sind hermeneutisch gesehen unklar. Die hermeneutische Arbeit ist Denkarbeit, aber auch Fühlarbeit, die eine korrigierende Bewegung vorwärts und rückwärts erlaubt. Sie ist mit dem hermeneutischen Bogen Ricoeurs vergleichbar, wie weiter oben

beschrieben. Iser (1994:175-256) verwendet den Begriff des wandelnden Blickpunkts. Er sagt, dass ein Text als Ganzes nicht auf einen Augenblick erfasst werden kann, sondern es bedarf da einer wandelnden Bewegung des Lesers. Die Bewegung in unserem Sinne bedeutet auch eine Bewegung zwischen verschiedenen Texten, die in dem Prozess vorkommen, d. h. zwischen verschiedenen Metatexten mit unterschiedlichen Zeitdimensionen, sowie den biblischen Texten.

7. Die biblische Quelle und die metakommunikativen *Grammatiken*

In diesem Kapitel sind wir bei unserem translatorischen sowie translatorologischen Textgegenstand gelandet. Hier vervollständigen wir unseren Gegenstand noch durch einige gattungs- und textspezifische Merkmale und betrachten noch unsere Systemebenen etwas näher. In diesem Kapitel schauen wir die Dynamik der hermeneutischen Aufgabe an und bringen unsere hermeneutischen Mittel der Weltinterpretation noch als Zeichenakt dar.

Die translatorische Aufgabe ist eine Lernaufgabe mit dem Ziel, einen biblischen Text als Botschaftsträger – hier das Gleichnis vom dem verlorenen Sohn als Beispieltext – so zu verstehen, dass das Verständnis nach Harmonie mit dem zu übersetzenden metakommunikativen Text strebt, obwohl die translatorische Aufgabe sich nicht auf den biblischen Text, sondern auf den Metatext richtet. Das heißt, dass der Metatext der Schlüssel zum Eröffnen des Sinnes des biblischen Textes ist und auch umgekehrt, da die beiden in reziprokem Verhältnis zueinander stehen. Nach Luther (siehe hier S. 79-82) z. B. repräsentiert die biblische Sprache eine andere Art Semantik als die gewöhnliche Sprache, und vor diesem Hintergrund hat die doppelte Leseart Sinn. Im Sinne von Ricoeur (2002) können wir sagen, dass ein Metatext eine dogmatische Ebene des mythischen, narrativen Textes sein kann. Wenn die Metatexte narrative oder poetische Texte sind, fällt die dogmatische Aufgabe aus. In beiden Fällen wird die doppelte Leseart gefordert. Auf jeden Fall müssen beide Texte, d. h. der metakommunikative Ausgangstext und der biblische Text, parallel gelesen werden, um eine intentionsgerechte translatorische Auslegung des Metatexts zu erreichen. Aber zuerst wollen wir verstehen, wie wir den Textbegriff meinen und wie wir mit ihm umgehen.

Wir wiederholen noch, dass die translatorische Aufgabe von der biblischen Welt der Handlung durch die Konfiguration in die Welt des Translators läuft. Die Welt, Sprache, Kultur und Tradition des Metatexts aber ist die Welt, die der Translator in erster Linie verstehen soll. Der Akt des Lesens geschieht auch durch die Welt der Handlung, die der Metatext vertritt, in die biblische Welt der Handlung und wieder zurück in die Gegenwart der translatorischen Situation. Es handelt sich tatsächlich um eine spiralförmige Bewegung mit dem Ziel, eine fundiert reflektierte Auffassung der Metatextintention zu produzieren.

7.1. Welt, Text, Zeichen

7.1.1. Gattung und Text als Weltbeschreibung

Mit der narrativen Theorie haben wir unseren translatorischen und translatorologischen Gegenstand in den Bereich der Welt der Handlung als eine Handlungskonfiguration am

Anfang und am Ende der mimetischen Ganzheit gebracht. Es ist wichtig, den Weltbegriff sowohl textintern als auch textextern festzuhalten. Die Welt der Handlung bzw. die Handlungskonfiguration umfasst auch die Kombination der religiösen bzw. heiligen und der profanen Welt. In dieser Welt wird das Heilige durch Symbole erfahren und durch Texte, Zeichen, Bilder und Merkmale der Zeit erkannt und markiert. Die Welt der Handlung vor der Konfiguration, die Welt der Konfiguration und die Welt, in der die Refiguration stattfindet, bestehen aus Ereignissen und Handlungen, Bildern, Symbolen, Zeichen und Spuren, die zu einem gewissen Grad in Synchronie stehen. Die mimetische Fähigkeit ermöglicht die fiktive Zeiterfahrung, die uns eine ausreichende Basis ist. Wir sollen die Tatsache nicht aus den Augen lassen, dass wir die tatsächliche religiöse Erfahrung für eine gelungene Textarbeit nicht voraussetzen dürfen. Da wir über die Welt und Wirklichkeit reden, liegt es auf der Hand, dass wir auf alle Merkmale der Religion in der hermeneutischen Arbeit Rücksicht nehmen dürfen oder sollen, die dazu beitragen, ein möglichst vollständiges Bild von dem jeweiligen hermeneutischen Raum zu entwerfen. Es ist eine anthropologische Sicht, die das Aneignen von fundierten Kenntnissen ermöglicht auch ohne, dass der Ausleger Teil des religiösen Geschehens ist.

Für das Verständnis der gewesenen Welt ist der Begriff Handlungskonfiguration adäquat und ausreichend, aber darüber hinaus erlauben wir uns einen texttheoretischen Abstecher und betrachten, wie sich der Gattungs-, Text- und Zeichenbegriff in unserem Kontext verhalten. Uns interessiert aber nur bedingt die Frage der terminologischen Entwicklung und deshalb führen wir nur einige solche Gedanken vor, die unser Vorhaben hier unterstützen.

Wir fangen mit solchen gattungsspezifischen Fragen an, die in einem direkten Verhältnis zu der hier vorgeschlagenen Hermeneutik und der Lesart steht. Aristoteles (2012: 159, 1447a, b) hat die Wechselbeziehung zwischen Gattung und Mimesis hervorgehoben. Bahtins (1986:60-76) Gattungsbegriff geht über die Grenzen der Literatur und Kunst hinaus und ist eine Voraussetzung für Kommunikation in allen Lebensbereichen. Bahtin (ibid.) betont die dialogische Kraft der Sprache bzw. der Texte, die auch für unsere Art von Intratextualität sowie die translatorisch-hermeneutische Arbeit zentral ist. Überhaupt bestimmen Gattungen (die Bibel als eine eigene Gattung als Gotteswort oder eine Sammlung von vielen Gattungen, Roman, Gedichte, theologische Werke etc.) weitgehend die translatorisch-hermeneutische Herangehensweise an Texte, obwohl das Spezifische immer dem einzelnen Text zu entnehmen ist. In diesem Zusammenhang wiederholen wir die Tatsache, dass die Interpretation der religiös intendierten Texte immer durch den systemischen Kontext verfährt und dass der systemische Kontext hier der Oberbegriff ist. Gattungen werden dem intratextuellen System untergeordnet, obwohl sie die hermeneutischen oder hermeneutisch-analytischen Voraussetzungen und die Lesart der einzelnen Texte bestimmen. Die biblischen Quellen steuern die Interpretation, sind aber gleichzeitig auch der Gegenstand der Interpretation. Es geht um eine reziproke Beziehung zwischen der biblischen Erzählungen und deren Auslegungen und Anwendungen. Texttheoretisch vertreten aber auch die biblischen Bücher verschiedene Gattungen (Geschichtsbücher, Lehrbücher und Psalmen, Prophetenbücher, Briefe) und Texttypen und Redarten innerhalb der Gattungen. Gattungsgrenzen sind nicht immer eindeutig klar. Hier z. B. verstehen wir die Evangelien als eine eigene Gattung, obwohl sie zu den Geschichtsbüchern gehören. Die Gleichnisse Jesu innerhalb der Evangelien sind narrative, fiktive Erzählungen oder erweiterte Metaphern und als solche könnten sei eine eigene Gattung bilden. Doch die Gleichnisse Jesu sind fiktive Erzählungen in dem historischen Kontext. Die Gleichnisse haben die

Aufgabe, etwas von dem Wesen und den Handlungen Gottes oder aber auch von den Handlungsweisen der Menschen zu vermitteln. Die Evangelien sind historische Texte mit fiktiven Elementen.

Die translatorischen Metatexte sowie auch die biblischen Texte können also alle literarischen Gattungen und Texttypen mit beliebigen Textfunktionen vertreten. Diese Art textlinguistische Begriffe werden hier nicht einer weiteren Betrachtung unterzogen, aber eine große gattungsspezifische Teilung wird hier jedoch angeschnitten. Weinrich (1964) teilt die Zeitformen in drei Kommunikationsachsen (mit keinem Bezug auf die Eigenschaften der Zeit) ein und macht in dieser Beziehung eine für uns interessante Unterscheidung zwischen der *erzählten* Welt und der *besprochenen* Welt. Erzählen und Besprechen gehören zur Achse der Sprechsituation und sie vertreten zwei verschiedene Haltungen: Entspannung oder Spannung als Leserhaltung. Diese Haltungen können durch zeitliche Markierungen erkannt werden. Die Zeitformen haben die Aufgabe, die Rezeption zu steuern und nicht über eine Vergangenheit oder Zukunft an sich zu reden. Weinrich (1964: 46-48) gibt der Syntax die Aufgabe, die Aufmerksamkeit und die Erwartungen des Lesers anzuleiten. Die Sprechperspektive ist die zweite Achse Weinrichs (*ibid.*), die mit der Aktzeit und Textzeit zu tun hat. Die Sprechsituation wird also in Erzählen oder Besprechen aufgeteilt, die Zeit in Verbalzeit und erzählte Zeit. Es gibt die besprochene Welt (Merkmale: gespannte Haltung, Gesprächspartner vorausgesetzt, alle Formen ritueller und performativer Rede) und die erzählte Welt (Merkmale: Entspannung; Signal zum Entspannen ist die Aufgabe des Erzählers). Beherrschung des Zeitwechsels ist selbstverständlich Kunst des Schreibens, aber Erkennen des Zeitwechsels als Signal für den Gattungswechsel oder als Beschreibung der Vergangenheit ist Kunst des Lesens. Ein Signal jedoch ist eine semiotische und nicht linguistische Sache.

Berichten und *Erzählen* könnten auch hier zwei Hauptgattungen in dem Sinne sein, dass sie zwei verschiedene Aspekte oder Einstellungen in Hinblick auf historische Zeit und fiktive Zeit verlangen. Berichte beziehen sich auf historische Ereignisse (wie das Evangelium). Erzählungen sind narrative, mythische, fiktive Texte, die menschliche Erfahrung und die heilige Dimension beschreiben (wie das Gleichnis). Berichte und Erzählungen haben also unterschiedliche Aufgaben. Berichtende und erzählende Metatexte sind mit unterschiedlichen Lesarten (regulativ, nicht-religiöse, theologische Sprache und narrativ, religiöse bzw. konfessionelle Sprache und der Begriff des Bildes) verbunden. Die narrativen Texte erlauben individuelle, künstlerische Interpretationen der religiösen Dimensionen, oder sie können auch kritische Stellungnahmen sein, ohne jedoch die Systemgrenzen zu überschreiten. Die Berichte sind mit historischen Tatsachen verbunden.

Für die besprochene Welt repräsentativ sind Texte mit berichteten Inhalten. Bei solchen Texten sind Gesprächspartner involviert. Unsere nicht-narrativen Metatexte gehören deutlich zur Kategorie der berichteten Welt. Die erzählte Welt besteht z. B. aus Märchen und Geschichtenerzählung, wo Gesprächspartner nicht vorausgesetzt werden. Zur erzählten Welt gehören auch narrative Metatexte, wenn sie narrative Techniken benutzen. Eine narrative Erzählung bezieht sich zeitlich auf eine andere Zeit als die Erzählzeit. Die erzählte Welt kann durch narrative zeitliche Merkmale (Kalender, Uhrzeit, Jahreszeit, Tempo der Zeit als Erzähltempo mit entsprechenden Sprachbildern usw.) untersucht werden. Die besprochene Welt dagegen ist in unserem Kontext eine eher zeitlose Welt, die Bemerkungen über die erzählte Zeit macht. Die zeitlichen Aspekte der Metatexte betreffen

die Gegenwart des Autors, da diese auch Stellungnahmen zu aktuellen Themen im Lichte der biblischen Texte bzw. kirchlichen Lehre sind.

Als Beispiele für narrative Darstellungen nennen wir in Anlehnung an Bovon (2001: 60) verschiedene Interpretationen des Gleichnisses von dem verlorenen Sohn. Die alte französische Dichtung *Courtois d'Arras* von einem anonymen Schriftsteller um 1220 ist vom Ablauf her eine Geschichte vom verlorenen Sohn mit einem Verweis auf das verlorene Schaf am Ende, obwohl das Gleichnis vom verlorenen Schaf (Lk 15, 3-7) in der Bibel vor dem Gleichnis vom verlorenen Sohn steht (vgl. Schottroffs Verweis auf das Verbindungswort *verloren*, hier S. 121, Schottroff 2008: 188). In einem Drama von Burkhard Waldis aus dem Jahr 1527 geht der ältere Bruder nach einem langen Gespräch mit dem Vater von Zuhause weg und tritt in einen Orden ein. Da es sich in diesem Drama laut Bovons (2001: 62) Interpretation um die protestantische Rechtfertigungslehre handelt, kann die Handlung des älteren Bruders mit dem Auszug des jüngeren Bruders verglichen werden. Ab dem Ende des 17. Jahrhunderts wurde die Interpretation an die Ansprüche der Aufklärung angepasst. Voltaire schrieb eine Komödie, die mit einer Liebesgeschichte verbunden war, 1755 Lessing eine Tragödie, wo eine Verknüpfung mit dem verlorenen Schaf vorkommt, hier jedoch geht es um eine Tochter. Die Rückkehr ist dramatisch, die Geschichte endet mit einem Doppeltod und der Heimgang ist „himmlisch“ bzw. jenseitig gemeint. Auch Schiller bettet das Gleichnis in seinem Werk *Räuber* in eine Liebesgeschichte ein. Es geht um Reue und Vergebung, doch die beiden Brüder sind hier typische Vertreter der Moderne (Bovon 2001:64). Rilkes (1906) Gedicht *Der Auszug des verlorenen Sohnes* setzt den Schwerpunkt auf den Aufbruch, nicht auf die Rückkehr. Es ist bei Rilke eine ganz andere Interpretation, wo der Sohn weggeht, um nach Gott zu suchen und die wahre Liebe zu finden. Es geht darum, die biblische Geschichte hinter der Interpretation zu erkennen, da es sie ja gibt, und nur so kann man die Bedeutung durch ein reziprokes Verhältnis verstehen. Es ist immer eine doppelte Aufgabe, das biblische Original durch die Auslegung zu lesen, zu erkennen, zu verstehen und wieder auszulegen. Ob diese Interpretationen in die Kategorie der *Intratextualität* in dem Sinne fallen, wie es in der vorliegenden Arbeit gemeint wird, ist hier nicht zu entscheiden.

Auch die biblischen Texte sind Mischgattungen und wenn wir sie Erzählungen nennen, sind sie eher Berichte über Ereignisse. In die Berichte sind Erzählungen eingebettet. Wir machen auch den zeitlichen Unterschied zwischen dem Aussageakt und der Aussage. Die Evangelisten berichten über Situationen, in denen etwas erzählt wird. Das Gleichnis von dem verlorenen Sohn (die Luther-Bibel 1984: Lk 15, 11) fängt so an: „Und er sprach: Ein Mensch hatte zwei Söhne“. Der erste Satz berichtet über die Sprechsituation und der zweite Satz ist ein Signal für eine darauffolgende Erzählung. In dem biblischen Text wird über eine Situation berichtet, in der Jesus als Erzähler eine Geschichte erzählt, die die Dimension einer erzählten Welt vertritt. Die biblischen Texte werden nach verschiedenen Regeln und auf Grund verschiedener hermeneutischer Voraussetzungen interpretiert, ausgelegt, erklärt und angewandt. Es ist eine nach-hermeneutische Aufgabe, die Metatexte präziser nach Gattungen, Texttypen und Funktionen zu kategorisieren und jeweils anders zu benennen. Für unsere theoretischen translatorisch-hermeneutischen Zwecke ist diese Aufteilung in *Berichten* und *Erzählen* ausreichend. Unabhängig von der tatsächlichen Funktion ist die Aufgabe der Auslegung, einen Übergang zwischen der christlichen Urquelle und dem Leser zu schaffen, und so ist diese vermittelnde Funktion immer kommunikativ und metakommunikativ deshalb, weil es nicht um die direkte Verbindung zwischen der Urquelle und dem Leser geht.

Die metakommunikativen Texte teilen wir zunächst grob in drei große Hauptgruppen auf:

- a. Theologisch und religiös intendierte Sachtexte fungieren überwiegend auf der Sachebene und stellen einen hohen Anspruch an die Sachkenntnisse sowie sprachlich-kulturellen und linguistischen Kompetenzen. Diese Texte erklären biblische Inhalte. Paradoxerweise sind sie analytische Texte, obwohl sie eine hermeneutische Aufgabe erfüllen. Diese Texte konfrontieren den Ausleger mit der Aufgabe, sich mit den Regeln innerhalb des entsprechenden Systems bekannt zu machen, um den Sinn der beschriebenen paradigmatischen Kategorie in dem gegebenen Fall zu verstehen. Diese Texte können nach normalen textlinguistischen und teilweise auch rein linguistischen Kriterien analysiert werden. Campbell (1971:67) unterscheidet eine historische, definatorische, emotive, präskriptive, evokative, erinnernde, anklagende, persuasive, einladende, deskriptive Funktion, doch diese und noch viele andere Funktionen gelten für beliebige Texte. In Hinblick auf die Sprache (nach unserer Aufteilung der Sprache in theologische, nicht-religiöse Sprache und religiöse, konfessionelle Sprache) vertreten diese Texte hier eher die nicht-religiöse Sprache. Sie sind nach Lindbeck (1994:82) Propositionen zweiter Ordnung. Die Lesart ist mit Regelbefolgung verbunden.
- b. Narrative und poetische Texte, die Ausdrücke des Glaubens oder der Erfahrung sind und hermeneutisch gesehen individuelle Interpretationen der religiösen Urquellen, paradigmatischen Kategorien usw. sind. Diese Texte können konfessionelle Glaubenssprache und Erfahrung vertreten, und sie bewegen sich im Bereich der *Anwendung*. Die Lesart und die Rezeption fordern hier mimetische Fähigkeiten und das existentielle Verständnis rückt mehr in den Vordergrund. Diese Art Texte können auch höchst individuelle und auch neue Interpretationen der biblischen Quellen oder religiösen Paradigmen bedeuten, sie können abweichende Merkmale aufweisen und kritische Haltungen vermitteln. Die zahlreichen Heiligengeschichten z. B. fallen in die narrative Kategorie. Sie sind sehr stark mit Tradition verbunden, die gelernt werden muss. Wenn Erzählungen keine Verbindung zu den ursprünglichen biblischen Schriften haben, führen sie ohne Interpretationshilfe ein Eigenleben. Die Heiligengeschichten führen zurück auf den biblischen Kern, erzählen aber von nachbiblischen Ereignissen. Sie erhalten eine moralische, belehrende Funktion. Heiligengeschichten können als Beispiele für die Anwendung dienen. Aus dem translatorischen Blickwinkel werden auch diese Texte im Zusammenhang mit der biblischen Quelle gelesen, aus der sie direkt oder indirekt stammen. Zu dieser Gruppe können auch solche Erzählungen gehören, die über das Leben und die religiöse Wirkung einer prominenten Person erzählen (z. B. Martin Luther King).
- c. Nicht-diskursive Texte, Handlungen, Kunstwerke verschiedener Gattungen (Gemälde, Drama, Architektur, Musik etc.), Vollzug von Ritualen, symbolische Gegenstände, Symbole und Bilder, verdienen schon an dieser Stelle erwähnt zu werden, da sie Entitäten der Welt und der translatorisch-hermeneutischen Umwelt sind. Hier stellen die religiösen Texte im weiten Sinne die Welt der Handlung der Gegenwart dar.

Die Linie zwischen den Gattungen und entsprechenden Lesarten der biblischen Quellen ist nicht eindeutig klar. Die translatorisch-hermeneutische Aufgabe führt über die Gattungsgrenzen und die methodischen Grenzen und umfasst immer beide Lesarten, die regulative und die narrativ-schöpferische mit narrativen Regeln und mit der Kraft der Phantasie und des Sich-Vorstellens. Die Lesarten überlappen sich. In Romanen und narrativen Erzählungen, die keine in erster Linie religiösen Werke sind, kommt eine Art Verflochtenheit der ideologischen, religiösen und nicht-religiösen kulturellen und sozialen Textstrukturen vor. Da geht es um Erkennen der religiösen Themen in dem kulturellen und sozialen Kontext sowie die Einschätzung der Hierarchien der Strukturen. Die Religion, Kultur und die soziale Struktur können nicht voneinander getrennt gehalten werden. Der hypothetische translatorische Ausgangstext bestimmt die Interpretation für den weiteren translatorischen Schritt. Es ist möglich, dass ein Translator mit religiöser Überzeugung den Schwerpunkt auf die biblische Erzählung setzt. Hier jedoch läuft er Gefahr, dem Metatext mit zu starken Vorurteilen zu begegnen.

Gattungen können auch als Texte gesehen werden. Heikkinen & Voutilainen (2012: 23) bemerken, dass es nicht immer möglich ist, eine abstrakte, schematische Gattung als eine immanente Entität zu erkennen, sondern die Gattung wird nur dadurch sichtbar, wie sie sich realisiert, z. B. in Gesprächen, Gemälden, Kinofilmen etc. (diese werden *toteuma* genannt, meine Übersetzung: *Umsetzung*). Aus diesem Grund nennen sie solche Produkte der Kultur und Akte (zusätzlich zur Umsetzung) auch Texte. Umsetzungen kommunikativer und interpretationsbedürftiger Bedeutungszusammenhänge in Form eines Films z. B. entsprechen dem Textbegriff als eine Handlungskonfiguration. Die visuelle, symbolische Darstellung z. B. des Bösen oder des Heiligen sind Dimensionen, die sich auf eine Welt beziehen.

Eine etymologische und kulturhistorische Rückkopplung auf die ursprünglichen Bedeutungen des Textbegriffs illustriert eine Vielfalt von Handlungen: Die griechische *technè* bezieht sich auf Produktion, Handwerk, Stricken und Weben, die praktischen Künste der Textilarbeiten, und auch die lateinische Wörter *texo* und *texere* deuten auf Weben und Flechten. Die ursprüngliche Bedeutung Gewebe oder Geflecht bezeichnet aber das Wesen des Textbegriffes am besten. Texte werden im Allgemeinen als geschlossene oder offene Dimensionen betrachtet. Hier müssen wir auf solche Textdefinitionen verzichten, die Texte als geschlossene, vollkommen autonome Entitäten (siehe auch Gadamer 1990) betrachten.

Fairclough (1995:4) sieht beliebige Artefakte als Texte, die neue Bedeutungen produzieren. Für Eco (1979:20) ist jedes Zeichen ein Text, aber ein Gemälde z. B. ist kein Zeichen, sondern auch ein Text (id.250). Über den Textbegriff sagt Eco weiter: "every text is a syntactic-semantic-pragmatic device whose foreseen interpretation is part of its generative process" (1984:3, 11). Danach ist ein Text ein syntaktisch-semantisch-pragmatisches Werkzeug, dessen generativer Planung die vorgesehene Interpretation bereits innewohnt.

Beugrande und Dressler (1981:3-14) stellen sieben Kriterien der *Textualität* vor, die die Kommunikativität erfüllen: Textkohäsion, Textkohärenz, Intentionalität, Akzeptabilität, Informativität, Situationalität, Intertextualität. In dieser Arbeit werden solche textlinguistischen Kriterien nicht nur als Text bezogene Kriterien gesehen, sondern sie tragen auch dazu bei, dass sich die Sinnzusammenhänge innerhalb des systemischen Kontexts – im Sinne vom *Sprachspiel* – harmonisch gestalten. Die *Intratextualität* ist hier

ein religiös-ideologischer Begriff, wie bei der Systembeschreibung schon festgestellt, und ein religiöser Metatext ist in diesem Sinne kohärent im Verhältnis zu anderen Metatexten sowie zu dem Systemkern, wenn es keine Widersprüche zwischen dem religiösen, dem konstituierenden biblischen Kern und dem darüber Gesagten gibt. Kohärenz auf dem lexikalischen, grammatikalischen oder stilistischen Niveau ist keineswegs ausreichend. Nicht nur der Text an sich, sondern die Zusammengehörigkeit von Zeichen und Zeichensystem ist konstitutiv. In unserem Fall bestimmt die Ähnlichkeit die Zusammengehörigkeit und die sinnvollen Beziehungen. Wir sprechen von Grundzüge der Texte und Zeichen nach Dalferth (1981:151-153), der z. B. Systematizität, Substituierbarkeit, Differenzierbarkeit, Kombinierbarkeit und Transformierbarkeit als Eigenschaften bezeichnet, die dazu beitragen, Zugehörigkeit und Sinn durch Familienähnlichkeiten zu beschreiben und zu produzieren.

Iser (1984/1994:1) Text ist – abgesehen von der Rezeptionsästhetik – ”selbst schon eine Rezeptionsvorgabe und damit ein Wirkungspotential, dessen Strukturen Verarbeitungen in Gang setzen und bis zu einem gewissen Grade kontrollieren.” Texte sollen in Kontexten verwirklicht werden, Kommunikation heißt, Erfahrungen vermitteln. Iser (id. 40) sagt über die Interpretationsfreiheit: „ - - der verbale Aspekt steuert die Reaktion und verhindert ihre Beliebigkeit, der affektive ist die Erfüllung dessen, was in der Sprache des Textes vorstrukturiert war“. Mit dem affektiven Aspekt meint Iser (id. 38) die erfüllte Funktion des Textes dadurch, dass die Botschaft empfangen worden ist, und hier wird selbstverständlich der Translator gemeint. Iser (id. 42) spricht von einer bedeutungsorientierten Interpretation, die „glaubt dem Leser sagen zu müssen, was er als Bedeutung des Textes zu erkennen hat“. Iser (id. 7) Text ist ein Wirkungspotential, das im Lesevorgang aktualisiert wird. Weiter sagt Iser (id. 8), dass er eine Umformulierung der bereits formulierten Realität darstellt, durch die etwas in die Welt kommt, das vorher nicht in ihr war. Laut Iser (id. 8) besteht dann das Problem darin, wie man sich zu einer neuen Konstruktion bzw. zum noch nicht Formulierten verhalten soll. Interpretation ist eine Tätigkeit, die sich auf etwas richtet (phänomenlogisch), aber nicht nur, sondern sie soll auch eine vergleichende Tätigkeit sein.

Lotmans (1988: 125-135) Text ist semiotisch, sinnvoll in die Kultur eingebettet und steht in einem sinnvollen Verhältnis zu anderen Texten und einem relevanten sozialen oder kulturellen System, die auch Bereiche wie Religion, Gesetz, Medizin, Politik usw. umfassen. Texte werden von soziokulturellen Regeln gesteuert. Diese Auffassung entspricht zum Teil unserer Intratextualität, d. h. den Beziehungen zwischen den einzelnen Texten innerhalb eines Systems.

Was unseren religiösen Textgegenstand betrifft, kann ein einzelner Text nicht von der Ganzheit getrennt werden. Doch kulturell ist der Text auch an eine andere Ganzheit gebunden. Veivo (2001: 136) vergleicht den Text mit einem zerbrochenen Spiegel. Ein heiler Spiegel vermittelt das ganze Bild, wie auch die Scherben, diese jedoch etwas verzerrt. Das Verhältnis zwischen dem Text und der Kultur und zwischen dem Text und der Religion verstehen wir analogisch. Mit den religiösen Texten sieht es ähnlich aus, doch ein religiöser Text gehört in erster Linie zu dem System, wie oben beschrieben, und zu einem kulturellen System, in dem er verwendet wird. Wir haben es hier mit einer dreifachen textuellen Situation zu tun: erstens mit den werkiternen Kontexten und Strukturen, zweitens mit den Kontexten, die das Werk als Interpretationsgegenstand hat, und drittens mit der Situation-in-Text-Situation. Unser Textgegenstand ist dynamisch, die Welt der Handlung verankert Handlungen und Ereignisse in historischen Situationen, die wiederum in den Texten ihren Ausdruck finden. Das, was uns die narrative Theorie schon über die

Welt der Handlung beigebracht hat, können wir noch in Anlehnung an Dalferth (1981:166) über eine Situation verstärken:

Wir stellen fest, dass jede Äußerung als Ereignis in einer bestimmten Situation lokalisiert ist, deren Aspekte sich in einem Äußerungsbericht als Faktoren thematisieren und präzisieren lassen, so dass die Äußerung dadurch identifiziert werden kann. Faktoren, die zur präzisen Lokalisierung und damit Identifizierung einer Äußerung beitragen, sollen Koordinaten dieser Äußerung heißen. Die Spezifizierung eines Systems von Koordinaten von Äußerung ist eine Grundaufgabe jeder Theorie der Bedeutung und damit auch jeder Theorie des Verstehens von Bedeutung. Sie ist zudem eine formale hermeneutische Voraussetzung aller historischen Arbeit, sofern sich diese auf historische Zeugnisse sprachlicher Art oder Äußerungen über historische Ereignisse bezieht. (Dalferth 1981:166.)

Unser Textgegenstand ist ein systeminterner, intratextueller Begriff auf zwei Ebenen (die biblische Ebene und die Metaebene). Ein Metatext mit religiös-konfessionellen, theologischen oder auch historischen Intentionen und Dimensionen ist der unmittelbare translatorische Gegenstand, dem wir verschiedene Attribute verleihen können. Vorhin haben wir die Metatexte grob in gattungsspezifische Gruppen aufgeteilt, hier prüfen wir, welche Position ein Metatext in dem systemischen Kontext hat.

Ein translatorischer Metatext oder ein metakommunikativer Text ist ein Schriftstück oder ein darstellendes Kunstwerk jeglicher Art, ein hermeneutisches, d. h. interpretationsbedürftiges, semiotisches und semantisches Gewebe, ein Netz von verschiedenen übereinander und nebeneinander liegenden Kontextebenen und Bedeutungsdimensionen, das sich auf biblische Texte sowie andere Metatexte beziehen und mit diesen bzw. mit deren Autoren, mit Translatoren als dienenden Lesern sowie den endgültigen Lesern in einem dialogischen sowie dialektischen Verhältnis steht. Ein Metatext ist eine Rahmenerzählung etc. in einer kulturellen, sozialen und situativen Umgebung, die stets als ein Einzelfall betrachtet wird.

Metatexte sind alle metakommunikativen Texte, Metatexte, Metakreationen, die über die Bibelerzählungen berichten oder erzählen, sie interpretieren, auslegen und erklären und dabei auch die dafür benutzte hermeneutische Methode erklären. Die Methoden sind hermeneutische Voraussetzungen für eine Interpretation. Ob es bei dem Gleichnis vom verlorenen Sohn um die Geschichte Israels oder um einen dreifachen semantischen Prozess einer Begriffsbeschreibung (Trennung, Sünde, Gnade) oder um eine geschichtliche oder sozialgeschichtliche exemplarische Erzählung geht, ist der jeweiligen Literatur zu entnehmen. Religiöse Texte im weiten Sinne werden als gleichwertige, exemplarische Teile der christlichen Mitteilung angesehen, es gibt hier keine Präferenzen und es werden keine Stellungnahmen zu Wahrheitsfragen verschiedener Interpretationen auf dem theoretischen Niveau abgegeben. Das heißt nicht, dass Texte als Gegenstände einer Analyse keine Fehler aufweisen könnten. Die hermeneutische Aufgabe besteht ja darin, auch Abweichungen zu finden und damit umzugehen. Charles (1977: 211) erwähnt, zwar im literarischen Kontext, dass es Erzählungen und Werke gibt, die sich nur im Lichte der Interpretationen interpretieren lassen. Das ist hier genau der Fall, was wir hier tun: Wir lesen Bibeltexte im Lichte der Interpretationen.

Ein Metatext hat hier einen besonderen Zug im Vergleich mit anderen Texten: Er ist eine Teilbeschreibung von etwas und beschreibt einen Teil der biblischen Ganzheit, der historischen und numinosen Bedeutungsdimensionen sowie vertritt eine mögliche

Darstellung einer Sachlage, einer Kategorie oder eines Paradigmas. Ein Metatext ist eine offene Dimension, eine Teilbeschreibung der biblischen Botschaft, Mitteilung, Lehre oder Kultur, je nach Autor und seinem Standpunkt. Iser (1994:163) sagt Folgendes zur Perspektivität: ”—jeweils unterschiedliche Hinsichten auf ihre gemeinsame Gegenständlichkeit vorstellbar machen, woraus folgt, dass keine von ihnen den intendierten Gegenstand des Textes total repräsentieren kann.”

Ein Metatext ist eine notwendige, materielle, mit schriftlichen oder anderen Zeichen gebildete Oberfläche von der unsichtbaren, dynamischen, göttlichen und heiligen Dimension der Religion, die aber nur durch sprachliche und nicht-sprachliche Zeichen beschrieben werden kann. Ein Text ist eine Konfiguration der Welt der Handlung und als solche eine Welt an sich. Ein Text ist eine Handlungsdimension. Texte vermitteln zwischen Zeitdimensionen, und ein Text ist eine Beschreibung der Menschenwelt sowohl als Analogie des Göttlichen als auch des Alltäglichen. Text ist eine Botschaft, die kontextuell gelesen werden soll. Metatexte fungieren in der christlichen Praxis als *Grammatiken* im wittgensteinschen Sinne. Sie verfügen über eine „modulare“ Rolle als heuristische Teile der christlichen Ganzheit – universal oder innerhalb einer gewissen Gemeinschaft.

Ein Text ist ein heuristischer Teil des ursprünglichen Zeichens (Gründungsereignis), das in der biblischen Erzählung die schriftliche Gestalt erhalten hat. Alle Texte beziehen sich auf irgendeine Weise auf die Bibelerzählungen und gehören so zu einem gemeinsamen Text-, Begriffs- und Zeichensystem, das hier nach den Prinzipien von Lindbeck (1984/1994), von Wittgenstein (PU) abgeleitet, die systemische Basis für die religiöse Identität bildet. Das System sowie jedes Mitglied des Systems sind vollkommen unabhängig von der natürlichen Sprache, sie sind gültig in allen Sprachen und Kulturen. Nur ändert sich die soziokulturelle Struktur, aber nicht die numinose Wirklichkeit, die das Objekt des Zeichens verbirgt. Unser Text vertritt eine Welt der Handlungen und wird mit einer anderen Welt der Handlungen in einer anderen Zeit durch hermeneutische Tätigkeit verknüpft. Ein einzelner Text ist eine unvollständige Welt- und Situationsbeschreibung. Die Metatexte fungieren bei der hermeneutischen Textauslegung als Paralleltexte.

Wir arbeiten unter den Bedingungen des Metatextes, der die religiösen Voraussetzungen, Terminologie, Begriffe und Bedeutungen bestimmt. Wir gehen immer von diesen Bedingungen aus und zwingen nicht unsere eigenen verinnerlichten Auffassungen in die Texte hinein. Dies ist ein wichtiger, zentraler Punkt, der zum aufmerksamen Bewusstsein des Translators beiträgt.

7.1.2. Zeichen als Welt Darstellung

Weiter oben haben wir den hermeneutischen und semiotischen Charakter der translatorischen Tätigkeit in Erwägung gezogen, und jetzt werden wir mit dem Gedanken fortfahren. Wir haben die Schnittstelle von Translation, Hermeneutik und Semiotik festgestellt. Texte haben wir als Wirklichkeits- und Handlungskonfigurationen verstanden, die verschiedene kommunikative Aufgaben haben. Auch die Kenntnis, die Menschen von der Welt haben, ist kommunikativ bedingt. Da unser Gegenstand mit den religiösen Textwelten verbunden ist und weil wir es hier mit Kommunikation durch Texte als Handlungskonfigurationen sowie Textinterpretation zu tun haben, gewinnt die semiotische Weltauffassung mehr Gestalt. Jetzt wollen wir sehen, ob wir unseren Textgegenstand auch

semiotisch darstellen können. Eventuell können wir die beiden Ebenen (die biblische Welt und die Metaebene) des Gegenstands mit Hilfe des Interpretationsakts zusammenbringen. Wir haben den Begriff *Semieose* in Zusammenhang mit der *Semiotranslation* weiter oben erwähnt.

Wir kommen zurück auf den Zeichenakt und ich darf schon an dieser Stelle die Bemerkung machen, dass es hier um eine exemplarische Darstellung der möglichen Zeichenakte geht. Hier wollen wir das Modell des Zeichenakts für unsere Zwecke benutzen, um die hermeneutischen Prozesse der Textinterpretation auf verschiedenen Ebenen zu veranschaulichen. Die *Semieose* hat hier also die Funktion einer Darstellungsweise, um den dynamischen Gegenstand besser wahrzunehmen. Die Darstellung des Glaubensgegenstands durch Zeichenprozesse trägt dazu bei, die symbolische Vermittlung besser zu verstehen. Dieses deskriptive Verfahren ist kein Selbstwert, sondern hat das Ziel, die Verbindung zwischen der gewesenen Welt und der Gegenwart zu illustrieren.

Zeichen können sich auf etwas beziehen, etwas vermitteln oder sie können sich selbst verwirklichen. Das Sprachereignis nach Fuchs (Körtner 2006: 62) bzw. das Sprachgeschehen nach Ebeling (id. 69-70), die performative Sprache, die besondere Grammatik des Heiligen z. B. verwirklichen den Gegenstand als ein Akt, eine Handlung oder ein Ereignis. Es geht um eine sprachliche Handlung oder einen Akt Gottes.

Semiotik als die Wissenschaft von Zeichen und Zeichenprozessen ist bei Peirce (1993: 25-54) ein phänomenologischer Erkenntnisprozess als eine Relation zwischen Wissendem und Gewusstem, Erkennendem und Erkanntem. Peirces (id. 64.) Zeichenmodell basiert auf seiner Kategorienlehre. Alle Phänomene werden unter die drei mögliche Relationen *Erstheit*, *Zweitheit* und *Drittheit* subsummierbar. Diese Kategorien machen die grundlegenden Formen aller Beziehungen zwischen konkreten oder abstrakten Entitäten aus. Ein Zeichen vertritt ein Objekt, und das Objekt ist an jemanden gerichtet, der es interpretiert (ibid.). Nach Tarasti (2004:18-19) ist die *Semieose* ein Prozess, in dem die Logik von drei phänomenologischen Kategorien herrscht. Die *Erstheit* ist eine Kategorie, in der wir Phänomene als ungegliedertes Chaos wahrnehmen, in der *Zweitheit* entfernen wir uns von dem Chaos in Richtung vernünftiger Schlussfolgerungen, die bei der *Drittheit* als logische Schlussfolgerungen auftreten.

Ein Zeichen oder *Representamen* ist alles, was in einer solchen [triadischen] Beziehung zu einem Zweiten steht, das sein *Objekt* genannt wird, dass es fähig ist, ein Drittes, das sein *Interpretant* genannt wird, dahingehend zu bestimmen, in derselben triadischen Relation zu jener Relation auf das Objekt zu stehen, in der es selbst steht. Dies bedeutet, dass der Interpretant selbst ein Zeichen ist, der ein Zeichen desselben Objekts bestimmt und so fort ohne Ende. Es geht nicht nur um Repräsentation und Interpretation, sondern auch um Produktion der Zeichen. Nach Peirce (1993: 64) kann ein Text als *komplexes Zeichen* bestimmt werden. Danach ist ein Text aus syntagmatischen, semantischen und pragmatischen Zeichenbeziehungen gewoben.

Veivo (2001:14-16) bemerkt, dass die *Semieose* ein kontinuierlicher Prozess des Zeichenaktes ist, der die Sinneswahrnehmung und begriffliches Denken (Körper, Geist, Kultur) zusammenbringt. Ein Zeichen ist nach Veivo (ibid.) immer ein Teil einer größeren Ganzheit. Das trifft bei unserem Gegenstand vollkommen zu.

Eco (1992/1996:29) äußert sich zur These, dass Interpretation als ein Grundelement der Semiose potentiell unbegrenzt wäre, so:

Die These, Interpretation (als ein Grundelement der Semiose) sei potentiell unbegrenzt, besagt nicht, dass sie keinen Gegenstand hat und bloß um ihrer selbst willen „dahinfließt“.

In dem religiösen Kontext kann das „Unendliche“ nicht den Inhalt des Originalzeichens bedeuten, sondern die situative, kontextuelle und zeitliche Anwendung des Zeichens. Ein Zeichen repräsentiert oder produziert das Objekt jeweils nur in einer Hinsicht, es ist nur eine Darstellung oder Inkraftsetzung des Objekts. Nicht alle Möglichkeiten können auf einmal hervorgebracht werden, was unserer Vorstellung von dem religiösen Gegenstand entspricht.

Wenn wir unsere Metatexte als komplexe Zeichen verstehen, können wir sie als Ergebnisse verschiedener Zeichenakte in Hinblick auf die biblischen Zeichen und Texte als Zeichen sehen. Die Metatexte enthalten die Regeln zum Interpretieren der Originalzeichen. Das Verständnis der Originalzeichen wird sowohl durch die Differenzen als auch durch die absolut notwendige Ähnlichkeit zwischen den einzelnen Texten verbessert. Aber um was für Zeichen geht es in unserem Kontext und wie funktionieren sie?

Vorhin haben wir über die Begriffe *Inkarnation*, *Auferstehung* und das *Jüngste Gericht* gesprochen, aber jetzt können wir sie auch als Zeichen betrachten. Die ersten zwei sind schlechthinnige Urzeichen, einmalig, synonymlos und nicht ersetzbar. Das *Jüngste Gericht* ist kein Urzeichen, da sie eschatologisch als ein zukünftiges Ereignis verstanden werden soll. Diese drei Zeichen sind eindeutig solche Zeichen, die die christliche Religion konstituieren. Sie sind eine andere Art von Zeichen als z. B. *Barmherzigkeit*, *Freude* und *Liebe* (Zeichen, die eventuell ersetzbar sind, ohne dass die Ersetzung den Kern zerstört). Wir schauen, wie sich die biblischen Ereignisse nach dem Zeichenmodell darstellen lassen. Wir behalten aber im Kopf, dass unser Gegenstand eine Handlungskonfiguration ist, wobei es um Ereignisse und Handlungen Gottes geht.

In dem *triadischen Zeichenakt* ist das komplexe Zeichen z. B. das *Weihnachtsevangelium*. In dem Evangelium geht es um die *Inkarnation* als Handlung Gottes, die auf das Objekt, d. h. die numinose Wirklichkeit und die göttliche Bedeutung des Ereignisses verweist. Die Geburt Jesu ist das sichtbare Zeichen, die Intention Gottes ist das Objekt. Das Objekt eines das System konstituierenden Zeichens besitzt eine gewisse unveränderliche Stabilität. Der *Interpretant* kann z. B. die Regel sein, wonach die hermeneutische Aufgabe erfolgen sollte. Die Regeln sind komplexe Beschreibungen, die die theologische Hermeneutik, die philosophische Hermeneutik, die Lehrsätze der christlichen Kirchen, die kulturell-sprachliche Theorie usw. jeweils zu der Sache liefern. Jede Auslegung als Ergebnis des Zeichenakts ist ein neues Zeichen, d. h. eine Interpretation/Auslegung des Zeichens, das wieder die drei Dimensionen enthält: Ein neuer Text bzw. eine neue Beschreibung ist ein neues Zeichen. Das Objekt bleibt stets unverändert und der *Interpretant* ist eine neue Situation, andere Regeln, andere Grammatiken (theologische Betonungen), eine andere Methode, das neue Zeichen, d. h. in der vorliegenden Arbeit ein neuer Metatext als Zeichen, verbal oder nicht-verbal, entsteht innerhalb unseres intratextuellen Systems. Der Zeichenakt kann intralingual, intersemiotisch oder inter-lingual vollgezogen werden. Die *Inkarnation* als ein Zeichen des Neubeginns der göttlichen Geschichte mit der Menschheit ist eines der zentralen Zeichen der Christen. Es handelt sich dabei um ein kompliziertes,

komplexes Zeichen am Anfang des Lebens, Lehrens, Leidens, Sterbens und Auferstehens Jesu. Am anderen Ende des irdischen Lebens Jesu steht also das zweite mächtige Zeichen der *Auferstehung*, das wieder eine neue Auslegungskette produziert. Wir können auch das Symbol des Bösen nach Ricoeur (2002) in die Rahmen der *Semiose* setzen: Die Interpretation geht von dem Zeichen *Fleck* aus, richtet sich auf das Objekt *Sünde* als Lage und eine vorsprachliche Hermeneutik, und der Interpretant ist der leidende Mensch in seiner Gegenwart.

Wichtige Unterstützung für unsere Darstellung der Textinterpretation erhalten wir von z. B. Anttilas (2011:50) Bemerkung, dass Theologie auf der Ebene der biblischen Hermeneutik *Semiosis* wäre. Anttila (ibid.) beschreibt Luthers Auffassung des theologischen Zeichens nach dem triadischen Modell von Peirce. Dafür benutzt er den Zeichenbegriff *Genozeichen* nach Tarasti (2004:131). Bei Tarasti (ibid.) handelt es sich bei dem Begriff *Genozeichen* um ein Zeichen, das nicht nur ein Objekt repräsentiert, sondern das Objekt auch in Kraft setzt. Anttila (2011: 54) beschreibt die *Taufe* nach Luther als *Genozeichen*, wobei der Glaube als Interpretant funktioniert und so das Objekt der Taufe lebendig macht (performative Funktion, keine Änderung der Bedeutung). Wichtig ist zu erkennen, dass es das Objekt nicht produziert, denn das Objekt existiert schon als unveränderliche Dimension des Numinosen oder der göttlichen Verheißung. Das hat Sinn, es geht nicht um die Produktion und auch nicht nur um die Beschreibung des Objekts, sondern darum, dass das Objekt in Kraft gesetzt wird. Welche Wirkungen die biblischen Zeichenakte *Inkarnation* und *Auferstehung* im Sinne des *Genozeichens* (Tarasti 2004: 131) produzierten, kann nur im Lichte des religiösen Glaubens beantwortet werden.

Wie verhält es sich mit der Taufe ohne den religiösen Glauben? Die Taufe bleibt gültig, sie kann nicht rückgängig gemacht werden, aber es gibt hier eine Spannung. In Anttilas (2011:54) Modell ist der Interpretant der Glaube, aber religiöse Rituale werden auch ohne den religiösen Glauben vollgezogen. Ein Beispiel ist die kirchliche Trauung, die aus anderen als Glaubensgründen vollgezogen wird. Der Sprechakt bleibt zwar gültig und in diesem Sinne ist der Zeichenakt vollgezogen. Die besondere Semantik des Aktes bleibt unverbraucht oder unbemerkt. Fehlt der Glaube, bleibt die schöpferische Funktion des Zeichens aus. Oder in anderen Worten: Fehlen die Kompetenzen, den Begriff in seinem Kontext zu benutzen, bleibt die Wirkung aus. Was nicht erkannt wird, bleibt ohne Wirkung, doch die Erkenntnis kann auch mit Verzug erfolgen.

7.1.3. Der biblische Gründungsakt

Nun wollen wir den Auslegungsprozess als Zeichenprozess betrachten und kommen zurück auf die Bibel als die textuelle Ganzheit, die wir oben zum Kern des systemischen Kontexts bestimmt haben. Die Bibel, auf Griechisch *grammata*, „die Schriften“ (Noack 1968:13), die Heilige Schrift der Christen, wird als die Verkündigung und die Offenbarung Gottes in der christlichen Tradition verstanden. Die biblische Chronik berichtet von einer chronologischen judo-christlichen Geschichte. Nach der biblischen Überlieferung herrschte im Anfang ein Ur-Chaos der Universen, wo das schöpferische Gotteswort das göttliche Werk in Bewegung setzte. Die biblische bzw. jüdische Ur-Erzählung, die *Genesis*, beschreibt die Entstehung der Welt und der Menschheit, den Sündenfall, die Geschichte des Gottesvolkes in chronologischer Ordnung bis zu dem Wendepunkt, wo das Wort Mensch

wurde und die Geschichte somit eine andere, zukunftsorientierende oder eschatologische Wende in Christus nahm.

Die Bibel ist eine Sammlung der Originaltexte bzw. Translate der ursprünglichen Originaltexte und der mündlichen Überlieferungen. Sie besteht aus zwei Büchersammlungen, die aus dem Blickwinkel der Christen *Das Alte* und *Das Neue Testament* (AT un NT) umfassen. Aus dem jüdischen Blickwinkel trägt *Das Alte Testament* jedoch den Namen *Gesetz, Propheten, Schriften*. *Das Alte Testament* (mit 39 Büchern und 11 Apokryphen) wurde aus dem Hebräischen und teilweise dem Aramäischen in die Griechische (die griechische Übersetzung *Septuaginta*) übersetzt und *Das Neue Testament* (mit 27 Büchern) auf Griechisch geschrieben. Übersetzt wurden das AT und das NT zunächst ins Lateinische; die Hieronymus-Übersetzung ins Lateinische bis ca. 382-420, danach die Korrektur die *Vulgata* 590 – 592, eine Revision der lateinischen Bibel auf Veranlassung Karls des Großen und die Übersetzung des Matthäus-Evangeliums ins Deutsche ca. 800, und die Bibelübersetzungen in die Volkssprachen erfolgten ab 600 in mehreren Phasen, zahlreiche Übersetzungen biblischer Schriften und der ganzen Bibel ins Deutsche und in andere Volkssprachen im 11. – 15. Jahrhundert. Die vollständige Lutherbibel entstand im Jahr 1534 und sie wurde 1957-1984 mit Apokryphen überarbeitet (Noack 1970: 13-25, die Lutherbibel 1999:56-58). Apokryphen sind biblische Bücher, die nicht in den Kanon aufgenommen sind, z.B. das Buch Judit, die Weisheit Salomons, das Buch Tobias, das Buch Jesus Sirach usw. (die Lutherbibel 1999:8).

Die Geschichte von der ursprünglichen Welt der Handlung bis zur Schrift, dem ersten Translat und zu den Metatexten und Translaten von heute ist lang. Wir merken hier eine vielschichtige Auslegungskette, die auch für die translatorische Hermeneutik wichtig ist. Die biblischen Texte sind mit zweifacher Abwesenheit belastet: Die Autoren haben in gewissen kulturellen Verhältnissen gelebt. Die mündlichen Erzählungen von Augenzeugen sind in die Aufzeichnungen aufgenommen worden. Der Leser ist nicht direkt erreichbar. Es gibt nur die Textkomposition, nicht die originalen Verhältnisse der Ereignisse. Die Bibelerzählungen sind Konfigurationen der Zeit aus der Welt der Handlung:

- i. Die Welt der Handlung
- ii. Die jüdischen Schriften (Gesetz, Propheten, Schriften) in der Welt der Handlung in dem Zeitalter vor der Geburt Jesus (Hebräisch)
- iii. Die Welt der Handlung und die Geschichte sowie die Originalrede von Jesus (Hebräisch, Aramäisch, Griechisch)
- iv. Die mündliche Überlieferung von Augenzeugen und Hörensagen
- v. Das Schriftliche des Hörensagens im Griechischen (NT)
- vi. Das Schriftliche ins Lateinische übersetzt
- vii. Eine beliebige Bibelübersetzung
- viii. Eine beliebige überarbeitete Bibelübersetzung
- ix. Eine erste metasprachliche Auslegung mit dem Verweis auf die Bibel
- x. Eine beliebige metasprachliche Auslegung sowie die ganze Auslegungskette mit ihrer Wirkungsgeschichte und Regeln im Laufe der Kirchen- und Menschengeschichte
- xi. Philosophische Hermeneutik/Spezialhermeneutik oder eine Methode (kulturell-sprachliche, narrative oder soziologische, psychoanalytische etc. Theorie)
- xii. Theologische Hermeneutik

- xiii. Eine translatorische Auslegung (Interpretation) einer metakommunikativen Auslegung sowie einer subjektiven Interpretation, eine Refiguration
- xiv. Die Welt der Handlung als Voraussetzung für angewandte Interpretation

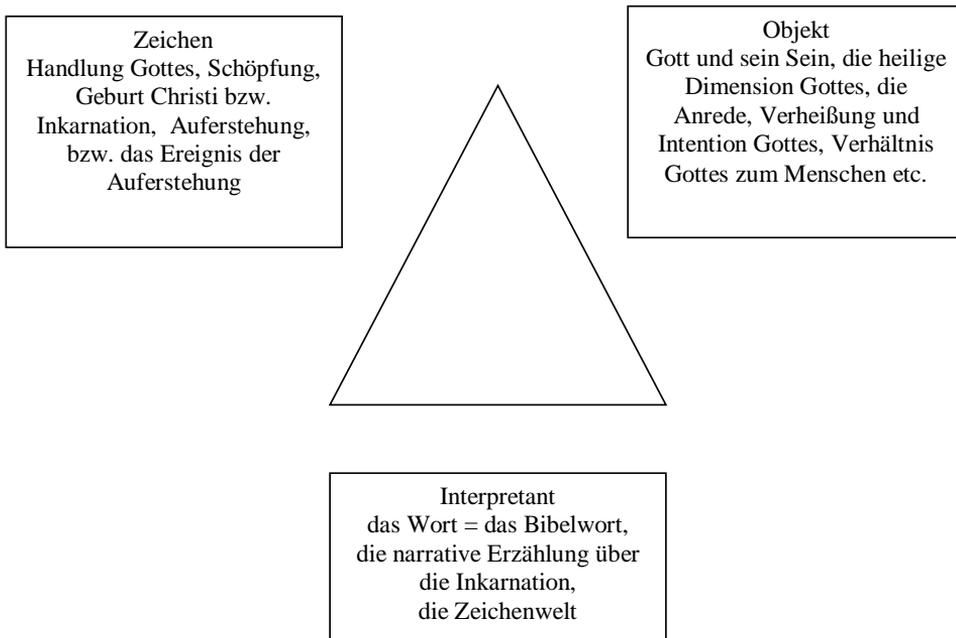
Die biblischen Erzählungen machen Aussagen über sich selbst; die Bibel als die Urquelle der christlichen Religion bildet den textuellen Oberkontext für alle späteren Texte. Dalferth (1981:483) z. B. unterscheidet drei typische Betrachtungsweisen der Bibeltexte. Die historische Betrachtung bemüht sich um eine möglichst genaue Rekonstruktion des Lebens Jesu, die existentielle Betrachtung um eine sinnvolle und situationsgerechte Bedeutung Jesu, die als eine Anrede (nicht als Anrede Gottes, sondern Jesus wird z. B. als Vorbild angesehen, das ethisch und moralisch einem humanistischen Ideal entspricht) erfahren wird. Diese Art von Anrede ist noch keine christliche Anrede. Und die dritte Betrachtungsweise ist die: "Christlich wird diese Betroffenheit durch Jesus erst, wo man sich in Jesus von Gott angeredet erfährt und ihn ebenso christlich identifiziert." (ibid.)

Im Anfang hatte das dynamische Gotteswort ein Objekt, in der zweiten Phase wurde das Wort selbst ein Seiendes. Wir können feststellen, dass die Menschheit sowohl das Wort als auch das Zeichen empfangen hat. Das Wort wird ausgesprochen, geschrieben, gelesen und gehört, das Wort geschieht und verwirklicht sein Objekt. Das Zeichen wird gemacht, gegeben und gesehen. Die *Inkarnation* ist eine Handlung Gottes in der Mitte des hermeneutischen Feldes, ein zentraler Begriff und das stärkste Zeichen (kein Symbol) der christlichen Religion. Die Inkarnation und somit das Leben und Wirken von Jesus konstituiert einen zentralen Teil des Kerns des systemischen Kontexts in unseren texttheoretischen Betrachtungen. Die biblische Ganzheit als eine textuelle Struktur ist die hermeneutische Entität, die die Gestalt und die Identität, den unveränderlichen Kern sowie die unsichtbaren Interpretationsgrenzen des systemischen Kontextes liefert.

Die *Semiose* als eine dreifache Beziehung (Zeichen, Objekt, Interpretant) sowie die dreifache Handlungsmimesis haben wir weiter oben schon in Betracht gezogen. Jetzt wollen wir sehen, wie es sich mit dem Zeichenakt auf der biblischen Ebene verhält. Können wir die biblischen Texte einfach als Zeichenakte betrachten, wo die biblische Ebene unseres Systems Beständigkeit vertreten soll? Die biblische Systemebene ist die Urquelle der judo-christlichen Religion. Sie ist die Basis für die nachbiblischen dogmatischen Vereinbarungen, Übereinstimmungen und Nichtübereinstimmungen, die in der kirchlichen Lehre über die Trinität, Christologie, Mariologie sowie andere grundlegende lehramtliche und sprachliche Auffassungen gelten. Deshalb stellen wir die symbolische Vermittlung auf der biblischen Ebene so dar, dass noch keine Interpretation in Hinblick auf Inhalte oder Bedeutungen herauskommt, sondern wir postulieren nur eine *Apriori*-Situation als Ausgangspunkt für weitere Zeichenakte. Die konstituierenden Begriffe der christlichen Religion (*Inkarnation, Auferstehung, das Jüngste Gericht*), als einmalige Ereignisse und einmalige Wortzeichen betrachtet, haben im semiotischen Sinne ein unveränderliches Objekt. Dieses Objekt stellt eine solche Bedeutungsdimension dar, die erhalten bleibt, egal, wie sich die Oberfläche, d. h. das neue Zeichen als Ergebnis der *Semiose* bzw. die Neubeschreibung oder Refiguration als Ergebnis des mimetischen Akts gestaltet. Dementsprechend stellen wir die *Inkarnation, die Auferstehung* und *das Jüngste Gericht* als Gründungsereignisse und Handlungen Gottes als von Gott gegebene Urzeichen dar. Diese Urzeichen fungieren wie ein Source-Code, der ausschlaggebend für die Dynamik aller weiteren Handlungen ist.

Selbstverständlich können alle biblischen Texte als dynamische Zeichenakte beschrieben werden, da sie ein dynamisches Objekt erlauben. Sie sind solche Zeichen, die im Leben und in Situationen unterschiedlich, kontextuell und mit Rücksicht auf die Zeit angewandt werden können. Die einmaligen Zeichen können zwar auch unterschiedlich beschrieben werden, aber sie sind als Handlungen einmalig.

Die folgende Darstellung eines solchen einmaligen Ereignisses, d. h. eines Gründungsereignisses, beschreibt ein Verhältnis, was noch kein dynamischer Zeichenakt ist, sondern erst eine Anfangskonstellation für spätere Zeichenprozesse oder mimetische Prozesse liefert. Wir nennen ihn Aussageakt bzw. Handlungsakt, der später ein Zeichenakt und Akt der Handlungsmimesis wird. Der Aussageakt Gottes hat die Dynamik in Gang gesetzt.



Es geht um eine Gesamtheit, eine Integration von historischen Situationen, Geschichten, Parabeln, Bildern und anderen Formen, die aus der christologisch identifizierten Erfahrung geschöpft sind und einen Versuch geleistet haben, eine spezielle Situation zu beschreiben. Die narrative Tiefenstruktur der biblischen Erzählungen ist die Inspiration der neuen Interpretationen und Beschreibungen. Sie haben eine Vergangenheit und eine Zukunft.

Dalferth (1981: 659) beschreibt diese Tiefenstruktur so:

Diese Tiefenstruktur ist eine Geschichte, in der Gott, Jesus und die Menschen in einem unauflöselichen dramatischen Zusammenhang stehen, der immer wieder erzählend, und zwar nacherzählend, zu rekapitulieren ist.

Die Geschichten sollen nicht als reine Fiktionen behandelt werden, denn die lebensleitende Funktion der Geschichten kommt ihnen nur deshalb zu, weil sie einen Wahrheitsanspruch erheben. Die Parabeln sind Ausdrücke der Prädikationen, die man Gott und bestimmten Handlungen zugeteilt hat.

Als Textbeispiel von dem biblischen Original haben wir das Gleichnis vom verlorenen Sohn nach Lukas 15, 11-32 gewählt. Da sich die translatorische Hermeneutik hier nicht direkt auf die Bibeltexte richtet, verzichten wir auf eine direkte, tiefere Analyse des Gleichnisses und werden uns auf die Betrachtung einiger ausgewählter Auslegungen beschränken. Dies hindert uns aber nicht, Bemerkungen über einige strukturelle Merkmale zu machen. Die hermeneutischen Interdependenzen fangen selbstverständlich schon auf der biblischen Ebene an, wo auch die wirkungsgeschichtliche Kette anfängt. Situationen und Kontexte sind durch das ganze hermeneutische Feld zu beobachten und zu beachten, da sie wichtige Voraussetzungen für eine intentionsgerechte Textinterpretation schaffen. Die Verweise sind in dem folgenden Bibeltext entsprechend markiert und sollen in der praktischen Arbeit geprüft werden.

Lukas 15, 11-32 – Übersetzung, die das Original vertritt:

11 Und er sprach: Ein Mensch hatte zwei Söhne.

12 Und der jüngere von ihnen sprach zu dem Vater: Gib mir, mein Vater, das Erbteil, das mir zusteht. Und er teilte Hab und Gut unter sie.

13 Und nicht lange danach sammelte der jüngere Sohn alles zusammen und zog in ein fernes Land; und dort brachte er sein Erbteil durch mit Prassen. (Spr 29,3)

14 Als er nun all das Seine verbraucht hatte, kam eine große Hungersnot über jenes Land, und er fing an zu darben

15 und ging hin und hängte sich an einen Bürger jenes Landes; der schicket ihn auf seinen Acker, die Säue zu hüten.

16 Und er beehrte, seinen Bauch zu füllen mit den Schoten, die die Säue fraßen; und niemand gab sie ihm. (Spr 23,21)

17 Da ging er in sich und sprach: Wie viele Tagelöhner hat mein Vater, die Brot in Fülle haben, und ich verderbe hier im Hunger!

18 Ich will mich aufmachen und zu meinem Vater gehen und zu ihm sagen: Vater, ich habe gesündigt gegen den Himmel und vor dir. (Ps 51,6; Jer 3,12,13)

19 Ich bin hinfort nicht mehr wert, daß ich dein Sohn heiße; mache mich zu einem deiner Tagelöhner!

20 Und er machte sich auf und kam zu seinem Vater. Als er aber noch weit entfernt war, sah ihn sein Vater, und es jammerte ihn; er lief und fiel ihm um den Hals und küßte ihn.

21 Der Sohn aber sprach zu ihm: Vater, ich habe gesündigt gegen den Himmel und vor dir; ich bin hinfort nicht mehr wert, daß ich dein Sohn heiße.

22 Aber der Vater sprach zu seinem Knechten: Bringt schnell das beste Gewand her und zieht es ihm an und gebt ihm einen Ring an seine Hand und Schuhe an sein Füße

23 und bringt das gemästete Kalb und schlachtet's; laßt uns essen und fröhlich sein!

24 Denn dieser mein Sohn war tot und ist wieder lebendig geworden; er war verloren und ist gefunden worden. Und sie fingen an, fröhlich zu sein. (Eph 2,5)

25 Aber der ältere Sohn war auf dem Feld. Und als er nahe zum Hause kam, hörte er Singen und Tanzen

26 und rief zu sich einen der Knechte und fragte, was das wäre.

27 Der aber sagte ihm: Dein Bruder ist gekommen, und dein Vater hat das gemästete Kalb geschlachtet, weil er ihn gesund wiederhat.

28 Da wurde er zornig und wollte nicht hineingehen. Da ging sein Vater heraus und bat ihn. (28-32) Mt 20,15)

29 Er antwortete aber und sprach zu seinem Vater: Siehe, so viele Jahre diene ich dir und habe dein Gebot noch nie übertreten, und du hast mir nie einen Bock gegeben, daß ich mit meinen Freunden fröhlich gewesen wäre.

30 Nun aber, da dieser dein Sohn gekommen ist, der dein Hab und Gut mit Huren verpraßt hat, hast du ihm das gemästete Kalb geschlachtet.

31 Er sprach zu ihm: Mein Sohn, du bist allezeit bei mir, und alles, was mein ist, das ist dein.

32 Du solltest aber fröhlich und guten Mutes sein; denn dieser dein Bruder war tot und ist wieder lebendig geworden, er war verloren und ist wiedergefunden. (Luther-Bibel 1984).

Nach dem, was wir bei Ricoeur (ZE I-III) gelernt haben, ist das erste Moment der Mimesis die historische Handlung, die in diesem Fall das Reden von Jesus an das Publikum ist, dabei geht es um den Aussageakt. Das zweite Moment ist die Konfiguration dieser Handlung, d. h. die Erzählung, in diesem Fall das Evangelium von Lukas. In diese Konfiguration ist aber eine andere Erzählung eingebettet und zwar das Gleichnis vom verlorenen Sohn, das Jesus dem Publikum erzählt. Das ist die Aussage. Es sind zwei Situationen in der Konfiguration enthalten, eine historische und eine fiktive. Das dritte Moment der Mimesis ist die Refiguration durch die Lektüre; in diesem Moment kommt das Refigurationsvermögen des Lesers, Auslegers, Translators ins Bild. Bei Ricoeur (ZE II 104) geht es um die Refiguration der Zeiterfahrung. In einer Erzählung wird ein Unterschied zwischen Aussageakt und Aussage gemacht. Nach Ricoeur (ibid.) ist der konfigurierende Akt ein zusammenfassender Urteilsakt, der das Erzählte schon reflektiert. Der Akt bedeutet die Fähigkeit, sich von der Aussage zu distanzieren. Der Aussageakt ist mit Verbalzeiten sowie der Funktion der Rede verbunden. Ein Akt (Erzählzeit) bezieht sich auf einen Sprecher und durch ihn auf die erlebte Zeit, während die Aussage (Erzählung) in den Bereich der fiktiven Zeit (erzählte Zeit) gehört. Die Aussage ohne den Akt und den Bezug auf die sprechende Person Jesu wäre eine anonyme Aussage ohne Identität. In dem Akt geht es um die historische Person Jesus und sein In-der-Welt-Sein, in dem Gleichnis um die narrative Konfiguration als eine Komposition der Aussagen. Der Akt und die Aussage gehören aber in einer narrativen Erzählung zusammen. Das Neue für unsere translatorische Arbeit ist der Blickwinkel, dass es bei der Textauslegung weitgehend um Hermeneutik der Zeit geht. Es ist auch eine wichtige Beobachtung, dass der Aussageakt, der sehr viel kürzer ist als die Aussage, den historischen Bezugspunkt liefert. Die Aussage, d. h. die fiktive Gleichniserzählung, die Jesus erzählt, ist eine Konfiguration, die sich auf die göttliche Dimension bezieht. Die Zeitperspektive verleiht den Texten einen dynamischen, extratextuellen und selbstverständlich auch außersprachlichen Status.

Es geht um eine doppelte Kommunikationssituation in dem Evangelium von Lukas. Der Erzähler, der sich in einer zeitlich und räumlich erkennbaren Erzählsituation befindet, spricht zu einem Publikum und zu einem Leser, der später ins Bild kommt. Dabei benutzt er Erzähltechniken oder Erzählkunst, um bestimmte Inhalte darzustellen und zu vermitteln. Die Kommunikation ist in beiden Situationen dialogisch. Die Situation und die Welt sind Begriffe, die mehr enthalten als das, was geschrieben und gesprochen worden ist. Wenn ein Text für eine zukünftige Hörschaft gedacht worden ist (und der Bibeltext ist es ja), so ist er kein starrer, in sich geschlossener Text, sondern eine offene Dimension, die in der Form

der Refiguration weiter erzählt werden kann. Die ursprüngliche Situation bleibt erhalten, sie wird weiter interpretiert ebenso wie das Gleichnis, das eine narrative Komposition ist. Die Situation sowie das Gleichnis geben der Phantasie und der kreativen Einbildungskraft Raum, ohne jedoch die Mitte der Erzählung zu zerstören. Die Phantasie schafft eine bildliche Welt, die für die Refiguration der Zeiterfahrung wichtig ist. Durch das Sichvorstellen und die mimetische Kraft kann die Geschichte über alle Zeiten lebendig weitergeleitet werden.

Das Gemälde Rembrandts *Rückkehr des verlorenen Sohns* dient noch als Beispiel für die *intersemiotische* Translation. Dieses Bild ist ein Ergebnis einer Interpretation Rembrandts, welches weiter von Nouwen (1992) interpretiert wird. Es geht weiter um das Gleichnis von dem verlorenen Sohn als eine Situationsdarstellung.



Rembrandt: *Rückkehr des verlorenen Sohns*, Ermitage

Das Bild stellt eine Situation in dem Gleichnis dar, die nach der Interpretation von Nouwen (1992) eine Bilanz Rembrandts von seinem eigenen Leben sei. Das Bild vertritt die hermeneutische Kategorie der Anwendung, stellt aber gleichwohl die biblische Situation dar, die der Zuschauer für sich neu auslegen kann. Der mimetische Akt oder der triadische

Akt der *Semieose* geht weiter. Die Auslegung bezieht sich auf Rembrandts Leben und Werke, die dem Gleichnis wieder einen anderen Interpretationsrahmen verleihen, bezieht sich aber gleichzeitig auf sein eigenes Leben. Das Bild wird immer im Lichte der biblischen Quelle gelesen, wie wir sie kennen. Im Hintergrund fungiert der unveränderliche Kern, die Botschaft, Mitteilung oder Verkündigung, die Handlung Gottes als Urzeichen, wie vorher beschrieben.

Das Licht fällt auf den Vater und den Sohn. Etwas abseits steht der ältere Bruder in einem roten Gewand, distanziert und unbeteiligt. Nouwen (ibid. 79) bemerkt, dass der ältere Bruder laut dem Gleichnis nicht dabei sei, wenn der jüngere Sohn vom Vater umarmt wird. Auf dem Gemälde ist er aber dabei. Es wird die Haltung des älteren Bruders dargestellt, nicht der Ablauf des Gleichnisses. In dem Gemälde wird auch der größere Kontext aus der Welt der Handlung, in der Jesus das Gleichnis erzählt hat, in Betracht gezogen. In Anlehnung an andere Forscher schlägt Nouwen (id. 80) vor, dass der sitzende Mann mit dem schwarzen Hut, ein Diener der Familie, die Zöllner und die Sünder und der ältere Bruder die Pharisäer vertritt. Es gibt viele Details auf diesem Gemälde, die Kleidung, die weibliche Gestalt im Hintergrund etc. In dem biblischen Gleichnis gibt es keine Frauen, es wird nichts über die Mutter der Familie berichtet. Die Hände des Vaters auf dem Bild sind unterschiedlich, die rechte Hand ist männlich und die linke weiblich, was an sich z. B. auf die weiblichen und die männlichen Züge der (väterlichen) Liebe beziehen könnte.

Der Zeichenakt geht weiter beim Leser, der sich eventuell mit jemandem auf dem Bild identifizieren kann. Die Mimesis ist aufs Engste mit der Frage nach der Situation sowie der religiösen Identität verbunden. Wir haben es mit einer religiösen Identität in erster Linie mit einer Person, d. h. der Identität der Person Jesus von Nazareth, und dadurch einer/seiner Gemeinschaft in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu tun. Die biblischen Erzählungen, die wir auch als den Systemkern bestimmt haben, tragen diese Identität. Die zentrale Frage ist: „Wer bin ich?“

Ricoeur (ZE III 397) unterscheidet die Identität eines *Selben* (*idem*, substantial oder formal) und des *Selbst* (*ipse*, narrativ). Der Begriff der narrativen Identität kann sowohl mit einem Individuum als auch einer Gemeinschaft verbunden werden. „Individuum und Gemeinschaft konstituieren sich in ihrer Identität dadurch, dass sie bestimmte Erzählungen rezipieren, die dann für beide zu ihrer tatsächlichen Geschichte werden.“ (ibid.) Die Identitätsfrage ist eine systeminterne Frage von religiösem Glauben und Kompetenzen, die Erzählungen zu lesen und dadurch auch andere Gegenstände zu verstehen und zu verwenden. Eine Identität ist immer mit der Wer-Frage verbunden. Aus diesem Grund wollen wir nicht nur den Text, sondern auch den Akt des Sprechens oder Schreibens betonen. Dies trifft selbstverständlich auf die Person Jesus zu, wenn wir über die Sache an sich reden. Mit der Wer-Frage wird aber auch auf die Autoren der metakommunikativen Texte gedeutet. Die Begriffe des Autors und Sprechers gehören immer in die Welt der Handlung.

Es wird also nicht nur das Gleichnis interpretiert, sondern auch die ganze kontextuelle Situation (darauf kommen wir mit unseren exemplarischen Texten noch zurück). Das Gleichnis vom verlorenen Sohn beschreibt nach einigen Auslegungen religiöse Begriffe oder Kategorien wie z. B. die Sünde und Verfremdung, besonders aber die Vergebung und Liebe im christlichen Sinne bzw. semantische Strukturen oder Prozesse, überraschende Polaritäten oder Überraschungseffekte (ZE I: 73), oder es geht darin um eine

Grundsituation des Menschen vor Gott etc. in narrativer Form. Gewiss ging es in der ursprünglichen, mündlichen Erzählung nicht um „religiöse Kategorien oder Begriffe“, sondern eher um eine Situation aus der damaligen Welt der Handlung mit dem Ziel, ein Handlungsmuster verschiedener Figuren zu vermitteln. Was daraus eine wichtige Erzählung macht, ist die Identität der Erzählung in Hinblick auf den Gott der Christen sowie die narrativen Rahmen und die tatsächlichen Situationen in einer Welt der Handlung, in denen sich die Ereignisse abspielen und sie in unsere Gegenwart bringen. Dabei geht es nicht nur um die Vergangenheit, sondern viel mehr um die Zukunft, die noch offen ist. Mit Hilfe von vereinbarten Regeln können wir die Semantik der Geschichte verstehen. Die mimetische Fähigkeit des Lesers (Translators) schafft darüber hinaus auch weitere Bilder, die für das Verständnis der Ganzheit notwendig sind. Mit dieser Lesart haben wir auch mit der Ansprache der Erzählung auf eine persönliche Weise zu tun. Sowohl die regulative als auch die schöpferische Lesart sind auch für Translatoren notwendig, sonst bleibt die hermeneutische Arbeit auf der Ebene der mechanischen Wiederholung von Gelerntem. Die bildschaffende Einbildungskraft ist eine natürliche Voraussetzung für das Verständnis einer Erzählung auch dann, wenn der Leser sich nicht mit der Botschaft identifizieren kann.

Aus dem translatorischen Blickwinkel fassen wir noch Folgendes zusammen:

Wir können die biblischen Texte aus dem subjektiven Menschenblickwinkel (mit oder ohne den religiösen Glauben) und dem objektiven translatorischen Blickwinkel zusammen mit dem Metatext lesen. Wir nehmen den Standpunkt des Metatextes in Hinblick auf den Bibeltext ein. Doch die narrative und die regulative Lesart überlappen sich auch dann, wenn das Regulative erstrangig bleibt. Es gilt das Prinzip der Historisierung der Fiktion und Fiktionalisierung der Geschichte.

- Die biblischen Texte sollen in erster Linie als narrative Erzählungen so gelesen werden, wie sie sind. Sie beschreiben und vermitteln die Welt der Handlung als Handlungskonfigurationen von der Vergangenheit in die Gegenwart. Das bedeutet, dass wir die biblischen Texte als historisch-fiktive Erzählungen lesen können. Das tatsächlich Geschehene findet seinen Ausdruck in einer mythischen und fiktiven Erzählung. Die Texte können auf die narrativen Gattungsmerkmale hin untersucht werden, besonders wenn die Metatexte sie von einem solchen Standpunkt beschreiben. Das Wichtige dabei ist aber auch die Bilder produzierende Rezeption.
- Die biblischen Texte dürfen auch als mythische Erzählungen so gelesen werden, dass die Reflektion der religiösen Identität (vgl. Ricoeur 2007:13) möglich wird und dass die entsprechenden Rezeptionsmechanismen erlaubt sind. Ohne den biblischen Sinn zu ändern, können die Erzählungen eine neue Anwendung in einer neuen Zeit und in neuen Rahmen finden.

Die biblischen Texte als narrative Erzählungen sind Konfigurationen der lebendigen Zeiterfahrung, die durch die dreifache Mimesis die Möglichkeit der Refiguration vermittelt. Diese wirkt jetzt nicht direkt, sondern durch den Metatext, der diese Zeiterfahrung, die Botschaft oder die Lage der Sachen etc. beschreibt und einer Leserschaft vermitteln will. Der translatorische Leser kann aber auch seine eigene Erfahrung in dieser Hinsicht machen.

7.1.4. Die unendliche Auslegungskette

Hier schauen wir uns an, wie sich die Auslegungskette als Akt der Interpretation bzw. als Zeichenakt darstellen lässt. Die Bibelübersetzungen sind schon mehrfach interpretierte Texte, die nach gewissen Regeln und Vereinbarungen zu Stande gekommen sind, aber immerhin sind sie auch schon translatorische Interpretationen. Für Translatoren, die moderne Sprachen beherrschen, sind die offiziellen Bibelübersetzungen eine ausreichende Quelle und ein ausreichender Bezugspunkt. Wer der ursprünglichen Sprachen (Hebräisch, Griechisch und Latein) mächtig ist, kann die Sache selbstverständlich weiter zurückverfolgen.

In den theologischen, religiösen und religionsphilosophischen Metatexten wird implizit oder explizit auf Bibelübersetzungen Bezug genommen. Die nachbiblischen Texte erfüllen verschiedene metakommunikative Aufgaben. Sie haben das gemeinsame Ziel, etwas von der Welt der Handlung durch die biblische Erzählung zu vermitteln. Vor allem haben sie aber das Ziel, die christliche Identität zu bewahren. Sie sind vermittelnde, erklärende oder aber auch erzählende Texte, die in Hinblick auf die Bibel in einem paradigmatischen oder vertikalen Verhältnis und zueinander in einem syntagmatischen oder horizontalen Verhältnis stehen, wie wir schon bei unserer Systembeschreibung als auch bei der Beschreibung des Textbegriffs festgestellt haben. Die Metatexte sind ein Teil der langen Wirkungsgeschichte, die immer weiter läuft.

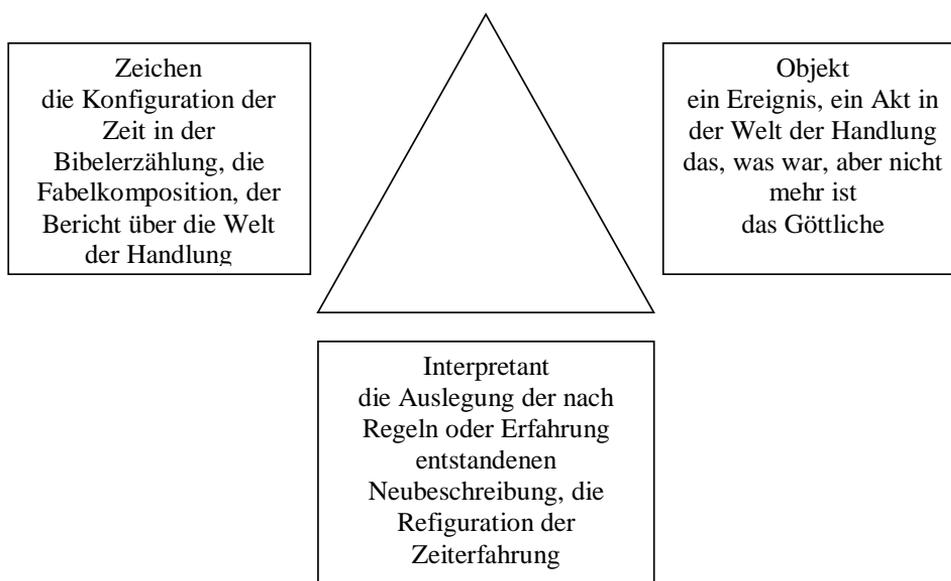
Aus der semiotischen Sicht bewahren Texte Fragmente von früheren Texten und speichern so kulturelle Information und tragen die früheren Kontexte in sich. Laut Veivo (2001:138-142) wäre ohne diese Eigenschaft der Texte die Geschichte als wissenschaftliche Disziplin gar nicht möglich. So können wir auch den Begriff der Wirkungsgeschichte verstehen, wo die Bibeldeutung im Laufe der Zeit als eine Art Entwicklungsgeschichte betrachtet werden kann. Heideggers semiotische Sprachauffassung führt den etymologischen Charakter der Texte vor: Der Überschuss an Bedeutung wäre dadurch zu erklären, dass die gegenwärtigen Wörter zurück zu griechischen Urwörtern führen, deren Bedeutungen uns heute nicht mehr bekannt sind, die jedoch in den Textbedeutungen verborgen sind, ohne dass der Autor sie kennt. Sie bestimmen aber die Textbedeutung mit. Aber noch wichtiger ist die Wirkungsgeschichte im Hinblick darauf, wie die ursprünglichen, primären Zeichen im Laufe der Geschichte immer neu ausgelegt worden sind. Wie schon festgestellt, ist die *Semiose* nicht nur ein vermittelnder, sondern auch ein verändernder, entwickelnder und sogar verziehender Prozess. In den Texten kommt eine Kombination von linguistischen Zeichen und semiotischen Elementen, Zeichen und Symbolen zusammen, doch wegen der starken Sprachlichkeit und des narrativen Charakters werden die Elemente zusammen betrachtet. Das Text-, Begriffs- und Zeichensystem als ein Regelsystem spielt für die Interpretation die entscheidende Rolle, ohne Regeln wäre es ja nur eine Zeichenmenge (Dalferth 1981:153).

Wir stellen die Vermittlung mit Hilfe des triadischen Zeichenakts bzw. der *Semiose* dar, um den hermeneutischen Schichten mehr Gestalt zu geben. Es handelt sich hier aber nur um Darstellungsmechanismen und technische Hilfeleistung, um die Beziehungen der Zeichenelemente darzustellen. Die gleiche Aufgabe erfüllt die dreifache Mimesis. Wollen wir den Text als komplexes Zeichen und die *Semiose* als Synonym für Translation und dadurch als Synonym für Textinterpretation und hermeneutische Arbeit als systematische Denkarbeit verstehen, können wir auch die Auslegungen der biblischen Texte als

Ergebnisse von hermeneutischer Arbeit, *intra lingualer* Translation und Produkten der Zeichenakte darstellen. Die Mechanismen der *Semiose* produzieren neue Zeichen. Für die Darstellung der biblischen Texte, die narrative Erzählungen sind, können wir aber ebenso gut den mimetischen Akt der Refiguration verwenden. Die Refiguration durch die Lektüre ist eine neue Gestaltung der ursprünglichen Konfiguration der Zeit. Die Welt der Handlung zeigt sich in semiotischen Zeichen (Text als Zeichen) am Anfang (Präfiguration, Schreiben) und am Ende (Lektüre). Die Welt der Handlung vertritt einen Aussageakt, danach erfolgt der Aussagebericht, der in dem Zeichenakt bzw. im mimetischen Akt narrativ oder sachlich-regulativ verstanden wird.

Das Leben, die Lehre, das Leiden, das Sterben und die Auferstehung von Jesus sind der Anfang eines unendlichen Beschreibungsprozesses. Wir haben die Inkarnation und die Auferstehung als grundlegende Urzeichen und Gründungsakte bestimmt, die unveränderlich bleiben. Doch auch sie werden immer neu erzählt und erklärt, und deshalb können sie auch hier noch erwähnt werden. Sie sind hier als einmalige Akte bzw. einmalige Handlungen Gottes schon dargestellt worden. Der Begriffsgehalt ist der Ausgangspunkt, die Bedeutung des Begriffes kann durch andere, neue Zeichen betrachtet und analysiert werden. Eventuell können wir den Begriff *Bedeutung* auch durch den Begriff *Anwendung* ersetzen. Oft geht es in der Auslegung auch um die Anwendung der Zeichen auf neue Situationen in einer neuen Zeit. Die Evangelien sowie die Gleichnisse Jesu als Texte enthalten Rede und Anrede, Handlungen und Zeichen. Die *Semiose* hat einen Gegenstand und deshalb verstehen wir die Produktion einer neuen Interpretationen als eine unendliche Produktion neuer Anwendungen des Zeichens. Wenn wir dem neuen Zeichen eine neue Anwendung oder eine neue Beschreibung und Darstellung zuschreiben, können wir mit der *Semiose* gut leben. Die Zeit spielt dabei eine wichtige Rolle. Wir wollen mit der Verwendung der *Semiose* keine solche Interpretation implizieren, wo die Identität oder die grundsätzliche Bedeutung der Urzeichen infrage gestellt werden. Die *Semiose* als Zeichenakt beschreibt einen Prozess, bietet hier Einsicht dafür, wie sich das neue Zeichen ereignet. Die hermeneutische Denkarbeit produziert ein neues Zeichen, eine neue Auslegung eines Phänomenons.

Der erste Zeichenakt bzw. der mimetische Akt der Zeiterfahrung am Anfang der Auslegungskette sieht so aus:

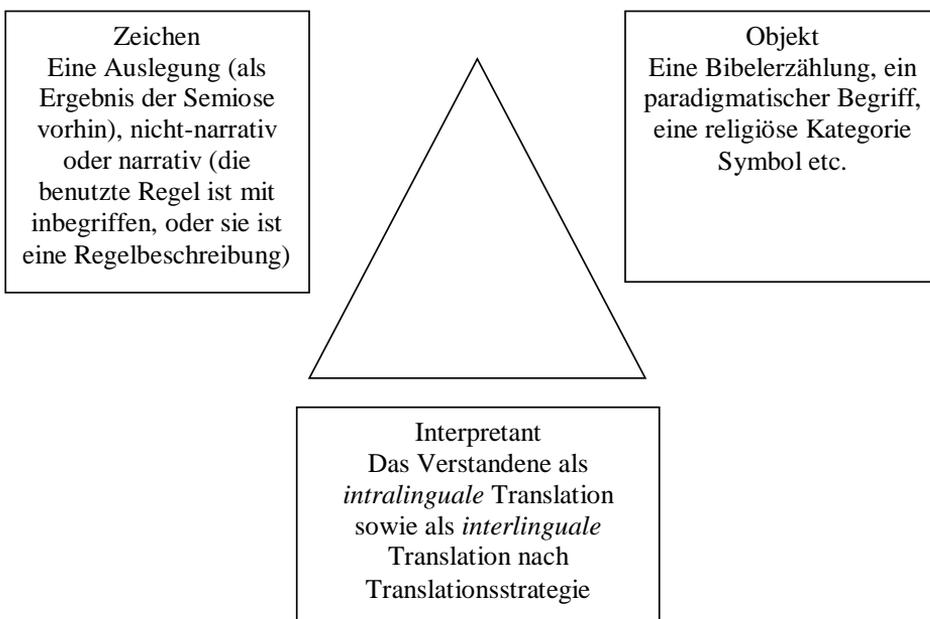


Die mimetischen Kräfte, die Mimesis I und III sind die Bindeglieder, die die Wiedereinschreibung der Ereignisse in die Zeit der Welt erlauben.

Nach der narrativistischen Orientierung können wir den ersten Zeichenakt im Lichte der dreifachen Mimesis in Hinblick auf die Zeiterfahrung darstellen. Beide sind Handlungsbegriffe, Akte. Als Lösung für die zeitliche Aporie präsentiert Ricoeur (EZ I-III) die Erzählung als eine Schwelle zwischen der Konfiguration der Zeit und der Refiguration (durch die Erzählung). Nach unserem Modell hier ist die metakommunikative Auslegung der Interpretant. Was die Gattung betrifft, kann hier ein Gattungswechsel von der erzählten Welt in die besprochene Welt geschehen (EZ II 119). In unseren exemplarischen Texten handelt es sich um die besprochene Welt oder um eine Mischgattung, in der beide Orientierungen vorkommen. Als Ergebnis haben wir z. B. eine „berichtende“ Auslegung, die in der nächsten Phase das Objekt der hermeneutischen Aufgabe ist. Diesen Text zu lesen heißt zu beobachten, wie sich der Verfasser – und hier muss ausdrücklich das schreibende Subjekt erwähnt werden – zu der biblischen Erzählung verhält, für welche Lesart er sich entschieden hat. Diese Texte zeigen die hermeneutischen Voraussetzungen, die für die Textauslegung gegolten haben. Sie gelten sowohl für die paradigmatischen Verhältnisse in Hinblick auf die biblische Ebene als auch für die syntagmatischen Verhältnisse in Hinblick auf andere Texte, Paralleltexte, die Differenzen und Ähnlichkeiten der Auslegungen hervorheben.

Die nachbiblischen Texte sind eine Art wirkungsgeschichtliche Übergänge zwischen der Urerzählung und dem endgültigen oder translatorischen Leser. Auch sie sind Refigurationen, auch wenn es nicht auf den ersten Blick so aussieht. Die nachbiblischen Texte sind für unsere Gegenwart bestimmt, auch wenn sie gleichzeitig das Zeitlose mit in sich tragen und überbringen. Die translatorische Textinterpretation verfährt sowohl regulativ als auch nach den narrativen, kreativen Prinzipien, das Ergebnis ist immer eine explizite Neubeschreibung des Verstandenen.

Der zweite Interpretationsakt ist die translatorische Interpretation:



Die Lektüre richtet sich auf die Auslegung sowie das Original. Der Translator interpretiert die neuen Zeichen, die als Ergebnis eines Zeichenakts entstanden sind. Aufgrund der regulativen und mimetischen Fähigkeiten interpretiert er die Zeichen und bildet seine eigene Auffassung des Zeichens. Bei der Interpretation geht es aber – und das ist eine Besonderheit der translatorischen Hermeneutik – um die Lektüre der Regeln, die für die Auslegung des biblischen Originals benutzt worden sind. Es geht um Regelverständnis, wie auch unsere Textbeispiele in den nächsten Kapiteln zeigen werden. Der metakommunikative Text hat den Charakter einer berichteten Welt, nicht der erzählten Welt. Die Regeln eröffnen neue Blickwinkel auf die biblischen Erzählungen, erklären sie und zeigen Kriterien, nach denen die biblische Erzählung verstanden werden sollte.

Das Verständnis der Auslegung sowie ihre Zugehörigkeit zu dem systemischen Kontext wird mit Hilfe von einer Theorie wie der von Lindbeck (1984/1994) regulativ und ökumenisch begründet, das Verständnis des Originals bleibt nicht vollständig von der Auslegung abhängig, sondern hier kommt auch das Subjektive ins Bild. Die Elemente der Theorie Ricoeurs (ZE I-III) sind mit der Lesart des narrativen und mythischen Originals verbunden. Diese Interpretation gilt für die religiös intendierte Dimension des Textes.

Die profanen kulturellen und gesellschaftlichen Dimensionen verhalten sich ähnlich, was den Zeichenakt betrifft, beziehen sich jedoch nicht auf die biblischen Texte und werden hier nicht in Betracht gezogen. Sie vertreten den Normalfall der Translation. Auf eine besondere Weise ist die religiöse Welt im Zustand einer kontinuierlichen *Semiose*, die aber nicht die grundlegenden Dimensionen ändert, sondern sie in den Lebensbereich der Menschen bringt.

Die narrative Lesart steht in keinem Widerspruch mit der historisch-kritischen Exegese. Die biblischen Erzählungen sind von ihrer Struktur her narrative Erzählungen, sie können als historische Berichte oder mythische Erzählungen gelesen werden, denn die mythische Erzählung wird nicht als Fiktion verstanden, sondern als eine metaphorische Erzählung mit einem historischen Kern. Ricoeur (ZE III) hat deutlich genug gezeigt, was die historische Quasi-Welt mit der fiktiven Quasi-Welt verbindet. Die biblische Quelle wird von Kirche zu Kirche, von Kultur zu Kultur, von Autor zu Autor und von Zeit zu Zeit neu ausgelegt.

„Damit eine Erzählung oder Handlung als Parabel bezeichnet werden kann, muss sie zwei Bedingungen genügen. Zum einen muss sie in und aus sich selbst verständlich sein --. Zum anderen aber muss deutlich werden, dass sie über sich hinausweist - -.“ (Dalferth 1981: 661, Crombie 1955: 120). Wittgenstein (1977:59, 62) gibt einem Bild eine lebensleitende Funktion. Bilder können nicht ersetzt werden wie Geschichten, die immer anders erzählt werden können. Zum Begriff *analog* präsentiert Dalferth (1981:153) den Schwesterbegriff *digital*. Digital sind Zeichen, die als diskrete Einheiten in einem Kode organisiert und rein konventionell sind, d. h. keine Eigenschaft mit der von ihnen bezeichneten Sache gemein haben und daher nicht über irgendeine Ähnlichkeitsbeziehung, sondern über eine Regel mit dieser in Beziehung stehen. Gerade ihre digitale Eigenart aber macht es der menschlichen Sprache im Unterschied zu allen analogen Systemen möglich, nicht unmittelbar, d. h. nicht mit dem Zeichen selbst Gegenwärtiges, also Abwesendes, Abstraktes, Fiktives anwesend sein zu lassen. Vor diesem Hintergrund könnten wir sagen, dass wir es zum größten Teil mit digitalen Texten zu tun haben, wenn es um die numinöse Wirklichkeit geht.

Oben haben wir auch die Redensart und die Textsituation sowie die reale Situation als grundlegende Entitäten hervorgehoben, und dementsprechend werden wir – im engeren Sinne – die Hermeneutik als Hermeneutik der Situation bestimmen. Die translatorische Hermeneutik ist dementsprechend Hermeneutik der kontextuellen Situation. Hier wird ein exemplarischer Fall des Originals, d. h. das Gleichnis von dem verlorenen Sohn, hervorgehoben. Dieses Gleichnis dient als ein Beispiel für eine Grundsituation. Es musste aus der Vielfalt rigoros ausgewählt werden, gewiss hätte auch ein anderes biblisches Beispiel die gleiche Aufgabe erfüllt.

Aber z. B. das Gleichnis von dem verlorenen Sohn enthält mehrere Dimensionen. Die triadischen Verhältnisse könnten z. B. so aussehen: Das Objekt ist einerseits die Sünde (Trennung, Abreise, die Fremde) aber andererseits die Freude (Rückkehr, Vergebung, Liebe, Gnade etc.), der Interpretant ist die Regel, wonach die Gnade und Rückkehr möglich ist, aber auch die Regel, wonach die Sünder verstanden werden. Die Erzählung soll auf verschiedenen Ebenen interpretiert werden. Die semantische Betrachtung erlaubt eine Betrachtung der Strukturen und Elemente, aber wenn sie zusammengefügt werden, entsteht ein ganzheitlicher neuer Text. Die Grundstellung des Gleichnisses bleibt erhalten, sie wird neu dargestellt, interpretiert vielleicht ähnlich, fast identisch immer, aber mit einer schlicht anderen Betonung, für andere Situationen in einer anderen Zeit. Das Objekt kann auch die Rolle des Vaters (Vater oder Gott) sein, weil der Interpretant eine solche Regel benutzt. Ein neuer Text ist eine neue Triade, die entweder weiter interpretiert wird, oder es entstehen immer neue Zeichen von der ersten triadischen Stellung. Das interessante für die translatorische Aufgabe ist, dass wir nicht das Urzeichen auslegen, sondern nur die durch Semiosis produzierten neuen Zeichen.

Die Auslegung ist hier eine Erklärung des Originals, sie will auch die Heilswirkung ausüben und die Heilsbotschaft ans Ziel bringen (Gadamer 1960/1960: 314), aber daneben hat sie eine erklärende, exegetische, instruierende, lehrende, aufklärende, vermittelnde, nachdenkende, erläuternde, illustrierende und analytische Aufgabe, die regulativ und stark normativ ist. Die Lesart ist hier eine Kombination von narrativem, rekonfigurierendem, erkennendem und sogar epistemologischem Verstehensmodus. An dieser Stelle passt gut, wie Ricoeur (ZE I 88) die Aufgabe der Hermeneutik formuliert:

die Gesamtheit der Vorgänge zu rekonstruieren, durch die ein Werk sich von dem undurchsichtigen Hintergrund des Lebens, Handelns und Leidens abhebt, um von einem Autor an einen Leser weitergegeben zu werden, der es aufnimmt und dadurch sein Handeln verändert.

Da jeder Metatext eine Auslegung ist, hat er einen oder mehrere semiotische Zeichenakte hinter sich. Es muss aber nicht sein, dass die *Semiosen* nach chronologischer Ordnung nacheinander geschehen, sie können unabhängig von der Zeit stattfinden, und so sind alle Interpretationen des Originals eben Ergebnisse des Prozesses, den wir als *Semiose* kennen.

Im nächsten Absatz schauen wir uns einige hypothetische Ausgangstexte nur ansatzweise und exemplarisch an. Die Texte und die Autoren unterscheiden sich stark voneinander. Sie sind im Sinne unseres Textbegriffes verschiedene, heuristische Teilbeschreibungen bzw. *Grammatiken* der biblischen Urtexte. Sie sagen etwas zu dem *Gleichnis von dem verlorenen Sohn* nach Lukas 15, 11-32 und dadurch zu dem biblischen Kern oder der biblischen Ganzheit aus.

7.2. Einige *Grammatiken* von dem verlorenen Sohn

7.2.1. Anwesenheit des Autors

Die Intention des Autors im psychologischen Sinne ist nicht mehr aktuell, sondern es wird über die Textintention geredet. Wir können den Autor aber nicht aus der Rechnung lassen, denn er kann eine wichtige Rolle für die Textauslegung spielen. Lassen wir also den Intensionsbegriff unberücksichtigt, wenn wir über den Autorenbegriff sprechen. Die Berücksichtigung des Autors bedeutet keineswegs eine Leugnung der Textautonomie oder Textintention, aber die Wer-Frage ist auch hier eine Identitätsfrage. Die Glaubwürdigkeit eines Texts (Text wieder im weiten Sinne) sowohl in profanen als auch religiösen Lebensbereichen ist weitgehend mit dem Namen des Autors und seinen Kompetenzen oder seiner Popularität verbunden. Geht es um eine Expertenaussage, eine politische Stellungnahme, ein Zukunftsszenario, ein Kunstwerk, einen Designgegenstand oder eine Buchveröffentlichung, wird als erstes der Name des Autors erwähnt. Ein prominenter Name gibt Hinweise, in welche Richtung die Interpretation laufen soll. Wenn die Ideologie, die Kompetenz, der Laufbahn und die Position des Autors bekannt sind, sind es wichtige Informationsquellen in Hinblick auf z. B. die religiös-kulturelle Welt, Tradition, die Methoden und Standpunkte. Der Autor ist die Erzählerstimme, die seine Intentionen in den Text hineinbringt, und so ist der Textsinn aufs Engste mit dem Verfasser verbunden. Der Autor erhält das Lob und die Kritik. Die Autorenfrage ist eine textexterne Frage in der Welt der Handlung und wir beziehen uns immer auf Autoren, wenn wir überzeugen wollen. Der Aussageakt verbindet den Text und den Autor, der Text hat keine vollständige Autonomie, nur eine relative. Der Autor spricht durch den Text zum Leser.

Für die exemplarische Darstellung einiger Textgegenstände habe ich einige Autoren/Autorinnen ausgewählt, aus deren Texten hier einige Auszüge hervorgehoben werden. Ausschlaggebend für die Wahl war der Autor/die Autorin bzw. die Erwartung, die ich diesbezüglich hatte. Der Name des Autors/der Autorin lässt gewisse Erwartungen, Vorurteile, Vorwissen hervor treten. Der Autor steht bei der Textinterpretation immer mit der Aussage zusammen. Die Autorenstimme ist bei der Lektüre dabei. Autoren in religiösen Kontexten vertreten auch die Institution, Theologie, Gemeinschaft und die Denkweisen, die daraus entspringen. Laut Ricoeur (ZE I 230) ist die institutionelle Bezugnahme bei den individuellen Handlungen immer anwesend. Die institutionelle Bezugnahme verbinde ich durch die Autorenperson mit einer bestimmten kirchlichen Tradition innerhalb des systemischen Kontexts. Unsere Beispiele vertreten selbstverständlich nur einen ganz kleinen Bruchteil der möglichen Textproduzenten bzw. Denkrichtungen und Traditionen. Aber sie vermögen als Beispiele für die Illustration des für die Textebene typischen Charakters zu dienen. Die hier ausgewählten Textbeispiele erfüllen theoretisch ihre Funktion als hypothetische Ausgangstexte für Übersetzungen aus dem Deutschen ins Finnische.

Die ausgewählten Textbeispiele sind textuelle Einheiten unterschiedlicher Kontextstrukturen. Sie werden hier als exemplarische Fälle von Grammatiken im wittgensteinschen Sinne betrachtet. „Welche Art von Gegenstand etwas ist, sagt die Grammatik. (Theologie als Grammatik).“ (Wittgenstein PU 373). Sie tragen die wichtigen Merkmale der Interdependenzen, Intratextualität sowie Intertextualität. Sie zeigen methodische Hinweise als Regeln der Bibelauslegung auf, die die Zugehörigkeit zu dem systemischen Kontext beweisen. „Kontext ist ein Text, der einem anderen Text Kontext ist“

(Dalferth S. 231). Die Texte werden in diesem Sinne gelesen und verstanden. Wir werden uns u. a. anschauen, welche Kontextebenen in den Texten vorkommen. Wir erwarten, dialogische und diachronische Elemente in den Texten zu finden. Um einen Vergleich zwischen den Texten darzubieten, haben wir das Gleichnis vom verlorenen Sohn hervorgehoben, das nur ein Teil in jedem von den folgenden Literaturbeispielen ist.

Die folgende Auflistung der Werke erfolgt in der absteigenden Reihenfolge in Hinblick auf das erste Publikationsdatum:

1. Helmut Thielicke (1957/1998): *Das Bilderbuch Gottes*; Das Gleichnis vom verlorenen Sohn, 1. Teil und 2. Teil
2. Joachim Jeremias (1984/1996): *Die Gleichnisse Jesu*; Gottes Erbarmen mit den Verschuldeten; das Gleichnis vom verlorenen Sohn
3. Francois Bovon (2001): *Das Evangelium nach Lukas*, 3. Teilband Lk 15,1-19,27 in: Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament
4. Dorothee Sölle, Luise Schottroff (2000/2007): *Jesus von Nazaret*; Der verlorene Sohn
5. Luise Schottroff (2005/2007): *Die Gleichnisse Jesu*; Das große messianische Fest der Freude oder: die lustigen Nachbarinnen. Lukas 15,1-32. "Die Hand Gottes ist immer offen". Das Gleichnis vom Vater und zwei schwierigen Söhnen
6. Joseph Ratzinger (2007): *Jesus von Nazareth*; Das Gleichnis von den zwei Brüdern (dem verlorenen und dem daheimgebliebenen Sohn) und dem gütigen Vater (Lk 15,11-32)

Die ausgewählten Titel fallen sofort auf. Der Titel gibt uns die ersten hermeneutischen Hinweise, wie der Autor oder die Autorin das Thema handhaben wird. Auch das Fehlen des „kolorierten“ Titels kann etwas aussagen, z. B., dass der Autor die Textbedeutung nicht eindeutig auf den Titel reduzieren kann oder will. Zu der Titelfrage sagt Bovon (2001:41):

Über den Titel, den man diesem Gleichnis geben soll, lässt sich streiten. Und mit der Frage nach dem Titel stellt sich jene nach dem Inhalt und somit die grundsätzliche: Kann man – darf man – ein Gleichnis auf einen Titel reduzieren? Soll man die Vielfalt der Auslegungen beklagen? Ist nicht der Text selbst für die verschiedensten Deutungen verantwortlich?

Bovons nüchterner Titel erweitert den Kontext auf die Ebene des Evangeliums aus.

Mit dem Titel von Thielicke – *Bilderbuch Gottes*; Das Gleichnis vom verlorenen Sohn, 1. Teil und 2. Teil – können wir auf den ersten Blick etwas erwarten, was sich auf die biblische Bildersprache bezieht. Da der Titel aber ein Buchtitel ist, muss das Bild oder die Bildhaftigkeit eine wichtige Rolle für das ganze Buch spielen und nicht nur für das Gleichnis, das keinen zusätzlichen Titel bekommen hat. Sofort zieht das Wort *Bild* die Aufmerksamkeit des Lesers auf sich, der narrativ orientiert ist. Mit den Bildern werden aber nicht nur Sprachbilder gemeint, sondern auch die Bilder dieser Welt.

Der Titel von Jeremias – *Die Gleichnisse Jesu*; Gottes Erbarmen mit den Verschuldeten; das Gleichnis vom verlorenen Sohn – enthält viel Information über den Ausgang des Gleichnisses. In dem Titel geht es nicht nur um Gottes Erbarmen mit dem verlorenen Sohn, sondern auch die Pluralform macht eine explizite theologische Aussage. Hier wissen wir schon, dass ein Happyend sowohl in dem Text als auch textextern zu erwarten ist.

Schottroffs Titel – *Die Gleichnisse Jesu*; Das große messianische Fest der Freude oder: die lustigen Nachbarinnen. Lukas 15,1-32. „Die Hand Gottes ist immer offen“. Das Gleichnis vom Vater und zwei schwierigen Söhnen – enthält zumindest vier Kontextebenen, die in dem literarischen Kontext miteinander verbunden sind. Zunächst geht es um „das große messianische Fest der Freude“, welchen Titel sie adverbial in dem unmittelbaren Titelkontext mit den „lustigen Nachbarinnen“ verbindet. Welche lustigen Frauen? Welche Nachbarinnen? Danach kommen wir explizit auf Lukas 15,1-32, was aber auch einen erweiterten biblischen Kontext bedeutet, sowie auf eine Auslegung im Voraus „Gottes Hand ist immer offen“ – eine Auslegung, in der es überraschenderweise gar nicht um den verlorenen Sohn, sondern um einen Vater mit zwei schwierigen Söhnen geht. Aufgrund des Titels kann man von Schottroff eine solche Haltung erwarten, die eine kontextuelle Annäherungsweise anbietet.

Auch Ratzinger erweitert den Gleichnistitel – *Jesus von Nazareth*; Das Gleichnis von den zwei Brüdern (dem verlorenen und dem daheimgebliebenen Sohn) und dem gütigen Vater (Lk 15,11-32) – auf zwei Brüder und den Vater, setzt aber die Attribute der Söhne in Klammern und macht eine Aussage, wonach der Vater ein gütiger Vater ist. Der Buchtitel *Jesus von Nazareth* bezieht sich auf die historische Person Jesu.

Dadurch, dass die Texte das biblische Gleichnis diskutieren, legen sie nicht nur die biblische Erzählung aus, sondern sie beschreiben auch den religiösen Gegenstand und dessen Zugehörigkeit zu dem religiösen Begriffssystem. Die Aufgabe der Beispieltexte ist es, die Sachverhalte und Bedeutungen der biblischen Texte zu deuten, und die translatorisch-hemeneutische Aufgabe besteht darin, die biblischen Texte parallel mit den Auslegungen und deren „Dialogpartnern“ zu lesen und zu verstehen. Die dialogischen und dialektischen Beziehungen zwischen den Texten kommen in unseren Beispieltexten auf unterschiedlichen Ebenen vor. Alle Texte beziehen sich jedoch auf die Bibeltexte, die sich wiederum auf andere Bibeltexte beziehen. Die *Grammatiken*, d. h. die methodischen Hinweise, beziehen sich auf andere *Grammatiken*.

Die Auslegungen sind *Paralleltexte* zueinander, implizit oder explizit. Die konkrete translatorische Aufgabe bestimmt, in welchem Umfang es notwendig ist, Paralleltexte in Betracht zu ziehen. Zwischen dem Gleichnis und dem Metatext ereignet sich auch ein Gattungswechsel, das Gleichnis ist eine narrative Erzählung, die Auslegung ist ein erklärender, eher dokumentarischer Text, der die biblische Erzählung nicht nur wiederholt oder kopiert, sondern ihn in einen Prozess der Interpretation und Auslegung einbezieht. Thielickes Text ist eine Mischgattung. Er malt Bilder und erzählt die biblischen Vorgänge neu, nimmt die Rolle des Erzählers und einen Standpunkt mit rhetorischen Mitteln ein.

Selbstverständlich können wir annehmen, dass die Auslegungen feinere und gröbere Unterschiede aufweisen, doch das ist von der systemischen Zugehörigkeit her gar nicht ausschlaggebend. Translatoren sind auf der Suche nach Ähnlichkeiten und Differenzen in Hinblick auf das Eigene und das Fremde und so nach der Textwahrheit. Wir müssen uns

mit den verschiedensten theologischen Betonungen bekannt machen. Die Autoren haben verschiedene Schwerpunkte der Bibeldeutung und können da z. B. die Aufgabe sehen, Gewalt und Herrschaftsverhältnisse in der Gesellschaft zu entdecken (LS 2005/2007: 111). Schottruff (LS 129-130) hebt das Fehlen der Diskussion und das Wahrnehmen der hermeneutischen Voraussetzungen der Bibelauslegung bzw. die Gleichnisauslegung hervor. Gleichnisse sollten nicht als Persönlichkeitsschilderungen interpretiert werden, sondern deren Aufgabe und Ziel sei die Entdeckung und Entschleierung der strukturellen Gewalt. Die unterschiedlichen Sichtweisen haben konkrete Konsequenzen auf die hermeneutisch-translatorische Aufgabe. Es ist eine vollkommen andere Sache, über Gewalt oder „nur“ über Autorität zu reden. Was das Entdecken der Gewalt betrifft, ist z. B. auch die Sündenbocktheorie von Girard (1998) eine viel diskutierte Neuinterpretation der Evangelien, die eine neue Sichtweise von dem Leser fordert. Girard (1998:43, 149) sagt, dass die Mythen die Wahrheit auf eine verschleierte Weise erzählen, doch in den Evangelien sei der Mechanismus der kollektiven Gewalt gar nicht verhüllt. Damit wird in erster Linie die Passionsgeschichte gemeint. Es liegt auf der Hand, dass bei einer solchen Auslegung ein anderer Blickwinkel geboten wird als bei einer Auslegung, die „traditionell“ oder nur historisch oder sogar kulturell interessiert ist.

Von einem Standort kann also nur ein Teil des Ganzen gesehen werden. Um eine multiperspektive Betrachtung zu ermöglichen, muss der Ausleger seinen Standort wechseln.

7.2.2. Meine Situation

Helmut Thielicke (1957/1998): *Das Bilderbuch Gottes*; Das Gleichnis vom verlorenen Sohn, 1. Teil und 2. Teil.

Helmut Thielicke (1904–1986) einer der berühmtesten und meistgelesenen deutschen evangelischen Theologen war als ein lebensnaher, praxisorientierter und schlagfertiger Theologe, geistvoller Akademiker und Evangelist mit pietistischer Frömmigkeit bekannt. Er nahm an den gesellschaftlichen und weltlichen Gesprächen teil und baute oft eine Brücke – sogar in den radikalen 1960er Jahren – zwischen der Kirche und der Gesellschaft, hatte Schreib-, Rede- und Reiseverbot im Dritten Reich (zeitzeichen 12/2008).

Thielickes (1998) Texte sind ursprünglich als eine Predigtreihe (St. Michael in Hamburg) entstanden. Sie sind also für mündliche Kommunikation gedacht worden, später im Jahre 1957 jedoch wurden die „Auslegungen der Gleichnisse“ auf Wunsch der Hörer veröffentlicht und die 8. Auflage ist 1998 erschienen. Das Interessante ist die Neuauflage eines in den 50er Jahren geschriebenen Buches in unserer Gegenwart, die voller Neuerscheinungen ist. Thielickes Texte dienen als Beispiel dafür, wie das Religiöse seine Aktualität in der sich verändernden Welt nicht verliert. Gerade aus diesem Grund ist das Buch als ein hypothetischer Translationstext von besonderem Interesse. Für einen Leser unserer Gegenwart bietet das Buch einige Hinweise auf die Welt der Handlung der ursprünglichen deutschen Hörer- und Leserschaft in den 50er Jahren. Das Buch zeigt die Zeitlosigkeit des Numinosen einerseits und andererseits die Zeitverbundenheit der Gesellschaft und der Kultur.

Im Teil „An den Leser“ diskutiert Thielicke (1998: 5-9) zunächst die Lesart der biblischen Gleichnisse und bietet eine kurze Analyse zu seinen Texten. Danach ist der Sinn der Gleichnisse bzw. die göttlichen Geheimnisse nicht direkt aus den Bildern der Welt zu lesen. Damit wird gemeint, dass Bilder nicht ohne weiteres Symbole des Göttlichen sind. Es ist eine kritische Haltung gegenüber einer solchen Philosophie sichtbar, die Gott als ein „einziges Weltphänomen“ (id. 6-7), Geist, Materie oder Idee ansieht. Thielickes Auslegung ist theologisch. Er spielt mit den Begriffen *Bilderbuch* (Natur) und *Textbuch* (Bibel), hebt die Leserichtung vom Textbuch auf das Bilderbuch hervor und reicht damit dem Leser den hermeneutischen Schlüssel in die Hand. Die Leserichtung geht vom Wort aus und richtet sich dann auf die Bilder der Welt, eine neue Entdeckung der Welt durch Gott. Die Leserichtung bringt die Bilder in Harmonie mit dem Sinn des Textes. Bilder werden keineswegs abgelehnt, aber sie sind nicht die Quelle der religiösen Auslegung. „Wir sind ja von lauter Kulissen einer sehr nahen Welt, eben *unserer* Welt, umgeben, wenn wir die Gleichnisse lesen“ (Thielicke 1998:7). Kulissen vertreten etwas, ein Bühnenbild gibt für eine angewandte Erzählung einen Rahmen ab. Es ist möglich, dass mit den Kulissen auf eine Rolle des Zuschauers Bezug genommen wird. Ohne die Rahmen ist es nicht möglich, die Geschichte neu und in einer neuen Situation zu erzählen. Und die Rahmen sind eben Bilder der menschlichen Welt. „Aber es gehört zu den Gnaden seiner Herablassung, dass er sich dabei der Bilder unserer Welt bedient“ (id. 7). Einige Zeilen später (id. 12) bezieht sich „das Porträt“ auf die Identifizierung des Lesers mit den Menschen um Jesus.

Der Gleichnis-*Geber* (id. 6) bzw. der Erzähler der Gleichnisse aber bezieht sich in den Gleichnissen auf sich selbst (id. 27), wobei es laut Thielicke (ibid.) gar nicht um das Erzählen geht, sondern um das Sein Gottes (ibid.). „Und er *erzählt* uns nicht von diesem Vater, sondern in ihm *ist* der Vater.“ (ibid.) Es ist eindeutig, dass es bei dem Vater des Gleichnisses um Gott geht. Es wird Gottes Haltung dem Menschen gegenüber beschrieben.

Der große literarische Kontext ist hier das *Bilderbuch Gottes* als Ganzes sowie die biblischen Gleichnisse Jesu. Thielicke teilt das Gleichnis vom verlorenen Sohn in zwei Teile: Lk 15,11-24 (1998: 10-28) und Lk 15, 25-32 (id.29-44). In dem ersten Teil geht es um den Sohn, der nach Hause zurückgekehrt ist, in dem zweiten Teil um den zu Hause gebliebenen Bruder, in beiden um den Vater, der in der Mitte steht. Die Rollen und Haltungen der beiden Brüder werden im Lichte zeitgemäßer Beispiele ausgelegt, die Gleichnisgeschichte wird in die Gegenwart der damaligen deutschen Gesellschaft gebracht, die Rolle des Vaters dagegen vertritt das Universale und Zeitlose. Es ist nicht zufällig, dass gerade das Gleichnis vom verlorenen Sohn das erste Gleichnis des Buches ist, denn Thielicke (id. 5-9) schreibt diesem Gleichnis eine besonders wichtige Aufgabe zu: Das Gleichnis vom verlorenen Sohn beschreibt in erster Linie die Treue Gottes und die Möglichkeit der Heimkehr als eine Grundsituation zwischen Gott und Mensch.

Thielicke (1998:11-13) adressiert eine klare hermeneutische Forderung an den Leser. Der Leser soll sich selbst mit einer oder mehreren der Gestalten der Gleichnisse identifizieren und sich selbst sehen. Mit der persönlichen Forderung an den Leser merken wir, dass die Gleichniserzählung in die Gegenwart des Lesers gebracht wurde. Dies ist ein wichtiger Unterschied, der die Auslegung Thielickes von den Auslegungen unserer nächsten Beispiele hier unterscheidet. „Der verlorene Sohn, das bin ich, und das bist du.“(z.B. id. 13.). Der hermeneutische Schlüssel dieses sehr zentralen Satzes liegt in der Zweiteilung des Gleichnisses: Entweder erkenne ich mich in dem jüngeren Bruder oder in dem älteren Bruder. Eine Distanzierung von dem jüngeren Bruder kann einfach sein, bei dem älteren ist

die Distanzierung komplizierter. Der Verfasser nimmt einen klaren Standpunkt ein, verwendet den ganzen Text hindurch rhetorische Mittel und spricht den Leser direkt und indirekt an. Der Text bereitet keine großen sprachlichen Schwierigkeiten für die translatorisch-hermeneutische Aufgabe, aber ohne Hintergrundkenntnisse wäre es schwierig, die impliziten intratextuellen Verweise auf Philosophie oder Literatur zu verstehen. Der Text zeigt deutlich, dass der tiefere Sinn keine sprachlich-textuelle Angelegenheit ist, sondern in den Bereich der Lebensform übergeht.

Das biblische Original hat einen gewissen Ablauf, wobei knapp nur das Wesentliche und Zentrale erzählt wird. Thielickes Auslegung bringt das Gleichnis in die Gegenwart und füllt die Lücken mit narrativen Elementen und rhetorischen Mitteln (ähnlich wie bei Ebeling 1971: 170), die dem Leser behilflich sein sollten, die Situation vor sich und für sich auszumalen sowie eine persönliche Erkenntnis zu erreichen. Thielicke erzählt (id. 13-18, 23), benutzt die Erzählerstimme und spricht den Leser an (id. 11-13), diskutiert und übt Gesellschaftskritik (id. 18-21), bringt die Auslegung auf verschiedene Ebenen des europäischen Lebens, der Kultur und Politik sowie macht eine theologische Auslegung (id. 21-22) dadurch, dass er den tieferen Sinn des Gleichnisses bzw. den biblischen Kern erklärt. Danach erfolgt noch eine Anrede an den Leser (id. 22-23) sowie (id. 33) die Feststellung, dass es solche Wahrheiten gibt, die nicht die Frage des Einsehens, sondern des Durchmachens sind. Es ist hier eine mögliche Oberfläche, eine mögliche Erzählung, die den Leser ermutigt, die narrative Lesart sogar für die metakommunikative Auslegung zu benutzen. Thielickes Text ist ein Beispiel für zeitbedingte Differenzen, die im Bereich der gesellschaftlichen Phänomene und des Stils vorkommen. Diese sind auch leicht zu erkennen. Thielicke (1998: 25) erklärt das Gleichnis auch theologisch und übt Kritik an z. B. Gides Auslegung des offenen Endes des Gleichnisses. In dem biblischen Gleichnis wird nicht erzählt, wie es mit den zwei Brüdern weiterging, doch nach Gide (id. 24) geht auch der ältere Bruder in die Fremde, um reifer zu werden, was nach dem Dichter offensichtlich eine gute Sache sei (s. auch Bovon 2001:64).

Im Unterschied zu dem nächsten Autor gibt Thielicke (1998: 6) den Gleichnissen einen tieferen Sinn und sagt, dass sie von einem dunklen Geheimnis umgeben seien und den Lesern sogar zur Verstockung bringen können.

Thielickes Text ist eine religiöse Auslegung, eine Verkündung der christlichen Botschaft sowie eine Forderung an den Leser, Farbe zu bekennen. Der Text Thielickes lädt den Leser ein, die narrative Lesart und die mimetische Kraft anzuwenden. Die translatorische Aufgabe geht ohne Probleme durch den Metatext in den biblischen Text hinein, d.h. der Metatext begleitet den biblischen Text auf eine verständliche Weise. Dabei wird der Translator mit drei Welten der Handlung konfrontiert. Die mimetische Vorstellungskraft produziert Bilder aus der biblischen Welt sowie aus der Welt der 50er Jahre und verbindet sie auf eine individuelle Weise mit der Welt der Gegenwart.

7.2.3. Eine historische Situation von damals

Joachim Jeremias (1984/1996): *Die Gleichnisse Jesu*; Gottes Erbarmen mit den Verschuldeten; das Gleichnis vom verlorenen Sohn

Joachim Jeremias (1900 – 1979) war Professor für Neues Testament in Göttingen, habilitierte sich 1925 für NT in Leipzig, wurde nach Berlin, Greifswald und wieder nach Göttingen berufen. Sein Hauptanliegen war die Herausarbeitung der ursprünglichen Verkündigung Jesu (1996:4).

Der Text von Jeremias ist ganz anders. Der strukturelle Kontext besteht aus folgenden Einheiten: Vorwort, einführender Hauptteil I (9-14), die Auslegung, Hauptteil III (77-152), Kritische Analyse Hauptteil II (15-76), wobei alle drei Strukturen darauf zielen, das ursprüngliche Wort Jesu in seiner historischen Umgebung zu finden. Hier geht es nicht darum, das Wort in die Gegenwart zu bringen, sondern es in der historischen Welt von Jesus von Nazareth zu lassen.

Jeremias (1996: 75) macht eine analytische Zusammenfassung von den allgemeinen Zügen der Gleichnisse. Diese Informationen gehören zu unserem erweiterten Kontext, in dem nicht nur der Einzeltext, sondern die intratextuellen, dialogischen und dialektischen Beziehungen miteinbezogen werden: Die Gleichnisse haben einen zweifachen historischen Ort. Es sind der historische Ort der Handlungen Jesu und der Ort der Urkirche, aus der die uns bekannte Form stammt. Jeremias (id. 16-76) hat eine starke sprachanalytische Haltung und stellt z. B. die folgenden Aspekte und Ebenen der Wirkungsgeschichte fest:

- Die Übersetzung ins Griechische (Sinnesverschiebung)
- Anschauungsmaterial (hellenistisch) gelegentlich mit übersetzt
- Ausschmückung der Gleichnisse
- Gelegentliche Wirkung von volkstümlichen Erzählungen
- Verschiebung der Hörerschaft (Jesus zu seinem Publikum, Urkirche an die Gemeinde)
- Verschiebung des Akzents auf das Paränetische (Mahnpredigt)
- Deutung auf die konkrete Situation der Urkirche
- Zunahme der allegorischen Deutung
- Zusammenstellung von Gleichnissen
- Rahmen werden gegeben, die eine weitere Sinnesverschiebung verursachen
- Generalisierende Abschlüsse, die den Gleichnissen einen allgemeingültigen Sinn geben

Synoptische Gleichnisse sind bei Jeremias (id. 21) die Basis der Untersuchung, doch er bezieht sich auch auf das Thomasevangelium, das die Auslegungsweise bestätigt.

Die Botschaft der Gleichnisse wird in 10 Gruppen eingeteilt oder die 10 Gruppen lassen sich auf eine natürliche Weise herausheben (id. 77), doch dabei wird betont, dass eine Botschaft in vielen Bildern von Jesus ausgedrückt worden ist. Das Gleichnis vom verlorenen Sohn gehört nach dieser Gruppierung in die Gruppe Nr. 2 (frohe Botschaft, id. 84) *Gottes Erbarmen mit den Verschuldeten*. Darüber hinaus heben wir noch die Nummer 10 *Die Gleichnishandlungen* hervor. Es geht nicht nur um die Rede der Gleichnisse, sondern um Handlungen und Taten; der Erzähler tut das, worüber er redet, z. B. gewährt er den Verachteten die Tischgemeinschaft (Lk 19,5 f).

Jeremias (id. 6) hat einen historischen Blickwinkel: „Mein Anliegen ist der Versuch, die älteste erreichbare Gestalt der Gleichnisverkündigung Jesu zu erarbeiten und unsere Kenntnis der palästinischen Umwelt Jesu für die Auslegung der Gleichnisse zu nutzen“. Es ist eine

eindeutige Aussage, der Leser kann sicher sein, dass Jeremias die Auslegung an die historische Umwelt binden will. Hier wird der situative Schwerpunkt eindeutig auf die Welt der ursprünglichen Handlung gesetzt, in der Jesus gelebt hat. Dabei bezieht Jeremias (id. 9) sich auf das Gleichnis von dem Säemann (Mk 4, 3-8), in dem es um einen palästinischen Regelfall, und keinen Sonderfall, geht. Er schreibt: „Es ist merkwürdig, dass der Säemann (Mk 4, 3-8) so ungeschickt sät, dass viel verlorenght; man sollte erwarten, dass der Regelfall des Säens geschildert wird.“ Und so ist es auch, man muss wissen, dass vor dem Pflügen gesät wurde und nicht nach dem Pflügen, wie in es in den westlichen Kulturen gemacht wird. Dieses Wissen kann entscheidende Konsequenzen für die Auslegung haben.

Jeremias führt ausführliche Sprach- und Gattungsanalysen durch. Dem historischen Schwerpunkt entsprechend hat der Autor die Absicht, den Zugang zu dem ureigenen Wort Jesu zu bahnen. „Hinter dem griechischen Text schimmert die aramäische Muttersprache Jesu.“ (Jeremias 1996: 9.)

Laut Jeremias (id. 21) galt das Gleichnis (Bildworte) zu Zeiten Jesu als eine neue Gattung, eine neue Redetechnik, die eine persönliche Redensart Jesu war. Die Mundart bringt den Leser in die unmittelbare Nähe Jesu. Jeremias (id. 21) bezeichnet die sprachliche Gestaltung zuverlässig, schlicht, meisterhaft und vollkommen unproblematisch, doch gleichzeitig sei die Vermittlung des ursprünglichen Sinnes problematisch. Zu dem Sprachgebrauch Jesus gehörte laut Jeremias (ibid.) auch eine starke Übertreibung. In den Gleichnissen finden sich auch Motive volkstümlicher Erzählungen, aber solche betrachtet Jeremias (ibid.) als sekundäre Stilmerkmale.

Es geht hier vor allem um die historische Welt der Handlung, in der Jesus das Gleichnis erzählt. Jeremias (id. 22-23) spricht der Frage der Hörerschaft eine wichtige Rolle zu. Es ist die moderne Frage der Rezeption, wo die Wem-Frage wichtig ist. Mit den Hörern sind aber die Zeitgenossen Jesu gemeint. Sie sind Gegner, Kritiker, das große Publikum, die Jünger usw. in ihrer vertrauten Welt. „Jesus sprach zu Menschen...aus der Stunde für die Stunde in einem bestimmten historischen Ort“.

Laut Jeremias (id. 10) haben die verschiedensten Umdeutungen, Allegorien, d. h. die Denkweise, dass jede Einzelheit einen Tiefensinn habe, einen „dichten Schleier“ über den Sinn der Gleichnisse geworfen. Hellenistische Wirkung und Sinnverschiebung (was immer beim Übersetzen geschieht) und allegorische Deutung der Mythen, *Verstockungstheorie* (Mt 4, 10-12) erschweren die Erreichung des ursprünglichen Sinnes. Die Verstockung erwähnt auch Thielicke (1998:6), aber im gegensätzlichen Sinne. Jeremias macht deutlich, dass er keine allegorischen Bedeutungen oder einen tieferen Sinn in den Gleichnissen sieht, sondern die Gleichnisse direkt so gelesen werden müssten, sie sie damals gemeint waren, ohne einen verborgenen Sinn also.

Die Formgeschichte brachte die Kategorien ins Bild – Bildwort, Vergleich usw., aber es handelt sich dabei laut Jeremias (id. 13) wie bildliches Reden aller Art nur um den Sprachgebrauch des Judentums. Jeremias (ibid.) benutzt das Wort *Gleichnis* im weiten Sinne von *maschal/mathla*, was eben *Gleichnis* bedeutet. *Mathla* ist ein aramäisches Wort, das Jesus benutzt hat (griechisch parabolé, was Gleichnis oder Rätsel bedeutet). Das Novum bei Jeremias (id. 14) wäre der Gedanke, dass es in den Gleichnissen genau darum ginge, wie wir Menschen sind. Er betont jedoch die ursprüngliche Situation und das, was Jesus in der einmaligen Situation zu seinen Hörern sagen wollte. Laut Jeremias fordert

jedes von den Gleichnissen eine unmittelbare Antwort (ibid.). Wichtig dabei ist die Wem-Frage der ursprünglichen Situation. Jeremias (id. 89) stellt sich die hermeneutische Frage „Warum fügt Jesus den älteren Bruder an?“ und beantwortet die Frage „um der konkreten Situation willen“. Der Kontext ist die Situation, in der Jesus zu Menschen sprach, die sich mit dem älteren Bruder identifizierten. Jesus wollte sie im Gewissen treffen, was Konsequenzen hatte, ebenso wie sein Umgang mit den Sündern.

Jeremias (id. 9) macht einen klaren Unterschied zwischen der Lehre Jesus über die frohe Botschaft und dem Pharisäismus (id. 9). Das ist auch die verbreitete Haltung, die in dem normalen Sprachgebrauch in einem Pharisäer ein Synonym für den moralischen Zeigefinger und eine Menge Selbstgerechtigkeit sieht. Umso interessanter ist die Auslegung Schottroffs (2007: 19), wo sie den Pharisäer (Lk 18,9-14) als eine Person beschreibt, der die Schriften kannte und ein geachteter Vertreter der Religion war, aber sich trotz allem auch nicht als tauglich erwies. Wenn nicht einmal er, der das Gesetz und die Religion kannte, wie dann jemand Geringeres überhaupt? Es wird ein neuer Blickwinkel bei Schottroff (2007) weiter unten eröffnet, wobei es sich um ein überraschendes Gegenüberstellen von Zöllner und Pharisäer handelt. Dem Gleichnis gibt Jeremias (id. 89) die Aufgabe der Rechtfertigung der frohen Botschaft gegenüber ihren Gegnern. Denn erstens will Jesus laut Jeremias (id. 84) den Blick der Schriftgelehrten und Theologen auf die Armen lenken: „Seht sie an!“. Zweitens will er den Blick der Gelehrten auf sich selbst lenken, in dem Sinne, dass sie das tun sollen, worüber sie predigen. Aber drittens, und dies im Gleichnis vom verlorenen Sohn, geht es laut Jeremias (id. 86-88) um die *Liebe des Vaters*. „Das Gleichnis ist keine Allegorie, sondern eine Geschichte aus dem Leben - -.“ Mit dem Gleichnissatz des Sohnes „Vater, ich sündigte gegen Gott und gegen Dich“ will Jeremias (ibid.) darauf hindeuten, dass es beim Vater nicht um Gott geht, sondern um den irdischen Vater. Das Gleichnis will sagen, wie gütig und gnädig Gott ist, so voll Liebe, er freut sich über die Heimkehr wie der Vater des Gleichnisses (id. 88). Der zweite Teil des Gleichnisses ist den Menschen gesagt worden, die dem älteren Bruder gleichen (id. 89). „Das Gleichnis vom verlorenen Sohn ist also primär nicht Verkündigung der Frohbotschaft an die Armen, sondern Rechtfertigung der Frohbotschaft gegenüber ihren Kritikern“ (ibid.). Aus dem größeren Kontext geht laut Jeremias (ibid.) hervor, dass Jesus seine Tischgemeinschaft mit den Sündern dadurch verteidigt, dass er so handelt, wie es dem Wesen und Willen Gottes entspricht.

Die translatorisch-hermeneutische Lesart von Texten von Jeremias verlangt eine starke sprachanalytische Haltung bzw. Befolgung der semantischen Analysen der Ursprachen, die den Leser in die historische Welt der Handlung begleiten soll. Hier ist der Translator sehr stark an die Regeln der Methode gebunden. Das Regulative spielt hier eine sehr wichtige Rolle, wobei die narrative Lesart, die die Vorstellungskraft fördert, in den Hintergrund treten soll. Es werden keine mimetischen Fähigkeiten verlangt. Es liegt auf der Hand, dass diese hermeneutische Haltung historisches Wissen sowie Sprachkenntnisse der Originalsprachen voraussetzt. Daraus folgt, dass nach diesem Autor der Bibeltext ohne einen erklärenden Metatext gar nicht verstanden werden kann.

7.2.4. Eine Erzählung nach Lukas

Das Evangelium nach Lukas, 3. Teilband Lk 15,1-19,27

François Bovon (1938-2013), Professor der Religionsgeschichte sowie Professor Emeritus an der Harvard Divinity School war auf die Erforschung des NT und christlicher Literatur spezialisiert. Bovons Text ist ein analytischer Kommentartext zum Gleichnis Lk 15, 11-32. Der Titel bestimmt den Kontext des Gleichnisses auf der Ebene des Evangeliums, aber er bestimmt auch Lukas zum Verfasser des Textes. Die Vielfalt von verschiedenen Deutungen und Titeln kommentiert Bovon (2001:41) so:

Der Exeget befindet sich in einer misslichen, vielleicht gar ausweglosen Lage angesichts der Unmenge von Kommentaren, die sich im Verlauf der Jahrhunderte angehäuft haben und von denen er Kenntnis hat - oder auch nicht.

Unmittelbar danach gibt er seine Deutung des Gleichnisses bekannt. Danach handelt es sich in dem Gleichnis (Lukas 15, 1-19, 27) um das *Wesen des Christentums* und den *Entwurf einer Gesellschaft*. Es sind zwei große Bedeutungsdimensionen. Die Analysen verfahren den ganzen Text hindurch mit Verweisen auf die griechischen und hebräischen Ausdrucksweisen. Der Schwerpunkt liegt auch hier auf den sprachanalytischen Betrachtungen und kulturellen Kompetenzen. Kommentartexte sind wertvolle Informationsquellen und hermeneutische Werkzeuge in der translatorischen Praxis. Der Beispieltext ist ein Hilfsmittel für beliebige Texte, die sich mit den Gleichnissen beschäftigen.

Der unmittelbare strukturelle Kontext umfasst die folgenden Teile: eine Auflistung verschiedener Auslegungen (2001: 40):

- Bovons eigene, knappe, explizite Auslegung der hauptsächlichen Sinneszusammenhänge des Gleichnisses (id. 40-41), die dem Leser eine sofortige Vorstellung über die Deutung gibt,
- die Analyse (id. 41-44), die die narrative Struktur sowie den Ablauf der Erzählung beschreibt,
- die Erklärung (id. 44-53), die eine detaillierte Analyse der inhaltlichen Ereignisse und der Wirkungsgeschichte (id. 53-65) sowie des Schlusses (id. 65-66) ist.

Explizit werden die Rollen sowie die hauptsächlichen inhaltlichen Aspekte ausgelegt und aufgelistet. In dieser Auslegung ist Gott der Vater des Evangeliums (nicht der Vater ist Gott, sondern Gott ist der Vater). Christus ist der Erzähler, der im Hintergrund steht und scharf beobachtet. Lukas ist der Erzähler. Es geht im Gleichnis um die in zwei gleichermaßen schuldige Gruppen geteilte Kirche, was eine neue Erkenntnis hier ist. Es wird das Fehlen der Frauen notiert, die aber durch das im Text Unausgesprochene zugegen sind. Die zwei Brüder mit selbstbestimmten unterschiedlichen Schicksalen sind Rivalen wie Kain und Abel (Verweis auf AT). Mit der Rückkehr wird wieder auf große Themen der christlichen Lehre hingewiesen, d. h. auf den Sündenfall, die Versöhnung sowie das in sich zerstrittene Volk Gottes.

Danach werden andere Themen befragt. Diese können in andere als rein religiöse Kategorien eingeteilt werden, die soziale oder moralische Fragestellungen enthalten oder

als Rahmen für die zentralen Themen fungieren. Sie können auch als rein rhetorische Fragen verstanden werden. Es handelt sich in diesen z. B. um die folgenden Fragen: Geht es im Gleichnis um einen Wunsch zu leben, um Selbstbestimmung, Rivalität, Abhängigkeit, Legitimierung der elterlichen Gewalt, eine bestimmte Vorstellung von Familie, Aufforderung zur Verwirklichung der eigenen Wünsche, Konfrontation mit der harten Wirklichkeit oder einfach um den Wert des Rechts, des Eigentums und des Menschen?

Auch Bovon (id. 41-44) verweist auf den griechischen Text und beginnt seine Analyse mit der "Bereinigung des griechischen Textes". Er diskutiert und bewertet die sprachlichen Formulierungen in Hinblick auf das Original und spätere Übersetzungen. Lukas (1, 39) Vorliebe zum Motiv der *Eile* als göttlichem Eingreifen wird im Gegensatz zu einer Bußdisziplin gedeutet, die eine Frist zur Absolution fordert. Das Erzählen beobachtet Bovon (id. 42) als eine zeitliche Abfolge, es sind schnelle, lineare Handlungen im Werk (Reden – Taten) und es geht um Zeit und Raum sowie um eine innere Reise. Es handelt sich in dem Gleichnis um eine Familiensituation, die zu einer Familiengeschichte wird.

Die Beteiligten sind zunächst der Vater und der Sohn, die in einem Raum sind und einen Dialog führen. Der Sohn bedient sich nach Bovon (id. 42-43) eines „indignierten Tones und eines kritischen Vokabulars“, die eine Distanz erzeugen. Die Distanz führt in ein fernes Land, es erfolgen *Verfall, Verkommenheit, Mangel, unerfüllte Wünsche*. Die innere Reise wird nach Bovon (ibid.) zum Angelpunkt des Gleichnisses. Danach erfolgt ein Monolog, der die Rückkehr bewirkt. Das Subjekt bietet sich als Objekt (ibid.), es handelt sich um einen neuen Anfang. Die Überraschung dabei ist nicht, *dass*, sondern *wie* der Vater handelt (grammatikalische Sinnträger). Die Rückkehr ist das Ende der Erzählung, was den jüngeren Sohn und den Vater betrifft, doch die Erzählung von Lukas hat hier erst die Mitte erreicht. Der Erzähler, d. h. Lukas, bestimmt aber das Subjekt, Erbarmen und Eile (wieder die Eile) und das Programm des Vaters durchkreuzt das Vorhaben des Sohnes. Bovon (ibid.) bemerkt, dass der Vater über den Sohn, der tot und verloren war, zu seinen Knechten spricht. Der Erzähler ist am Ende, aber die Geschichte soll weitergehen. Das Publikum erinnert sich an den Anfang der Geschichte und fragt: "Was ist mit dem zweiten Sohn"? Der Erzähler, d. h. Lukas, nennt die Gefühle bzw. den Zorn des älteren Sohnes. Es entsteht ein Dialog des älteren mit einem jungen Knecht, bittere Worte werden ausgesprochen. Das Gleichnis endet ohne eine klare Lösung.

Bovon (id. 45) bemerkt, dass Lukas seinem Stil und seinen Überzeugungen treu ist, was auf eine frei erfundene Geschichte hindeutet, und dass etliche Ausleger die Geschichte einem anonymen Dichter zuschreiben. Die Dreiteilung (der jüngere Sohn, der Vater, der ältere Sohn) lasse Zweifel an dessen Einheit: Der ältere Sohn könnte ein Zusatz sein (Bovon 2001: 45). Laut Jeremias (1996:89) dagegen gibt es keine Berechtigung, den zweiten Teil für einen Zusatz zu halten. Manche haben auf eine Besonderheit der Lehre Jesu hingewiesen: Die Geschichten sind oft zweigipfelig. Die Gleichnisse des Meisters haben nicht immer nur eine Pointe, sie können, wenn sie eine Botschaft verkünden, zwei komplementäre Aspekte beinhalten (gut für den einen, schlecht für den anderen).

Die Teilung des Vermögens hebt Bovon (2001: 46) als einen normalen Vorgang hervor (Sir 33,20-24, Tob 8,21) und sagt, dass die Schuld des jüngeren Sohnes weniger in seiner Erbforderung und seinem Weggehen als vielmehr im Verpassen seines Erbes besteht. Bovon (2001: 53) sieht den hermeneutischen Schlüssel in den religiösen Dimensionen *tot*

sein, leben und verloren sein, gefunden werden, die über den Erzählrahmen hinausgehen, also nicht in der juristischen oder ethischen Situation der damaligen Kultur.

Die lange und umfangreiche Wirkungsgeschichte wird vielseitig besprochen (id. 53-65), nach der ältesten Auslegung (Valentinianer 2. Jahrhundert, Bezug auf Pseudo-Hieronymus) werden in dem älteren Sohn die auf die Erlösung der Menschheit eifersüchtigen Engel erblickt, im dem jüngeren der Fall der Menschheit (ibid.). Bovon (ibid.) bezieht sich auf verschiedene Spuren, die das Gleichnis sowohl in der Literatur und Theologie als auch in der Kunst hinterlassen hat. Eine Interpretation von Gide wird auch hier erwähnt, in der es drei Brüder gibt. Ein Verweis auf Gide bei Thielicke (1999: 25) ist kritisch gemeint und gehört in meine Kategorie der *Intertextualität*, nicht *Intratextualität*.

7.2.5. Eine sozialgeschichtliche Situation von damals und heute

Die Gleichnisse Jesu; Das große messianische Fest der Freude oder: die lustigen Nachbarinnen. Lukas 15,1-32. "Die Hand Gottes ist immer offen". Das Gleichnis vom Vater und zwei schwierigen Söhnen

Luise Schottroff (geb. 1934), Theologin, Professorin für Theologie, arbeitete an den Universitäten Mainz, Kassel und Berkley in Kalifornien, erhielt die Ehrendoktorwürde der Phillips-Universität Marburg, nahm teil an dem Bibelübersetzungsprojekt „Bibel in gerechter Sprache“ (2006). Ihre Arbeitsschwerpunkte sind Sozialgeschichte des frühen Christentums, feministische Theologie und der jüdisch-christliche Dialog.

Schottroff folgt einer sozialgeschichtlichen Methode, die hermeneutisch einem neuen Paradigma von Theologie verpflichtet ist. Das Paradigma hat sich aus Befreiungs- und Friedensbewegungen, aus feministischen Bewegungen und jüdisch-christlichen und interreligiösen Dialogen entwickelt. Schottroff (2005/2007:11) bemerkt, dass alle diese Bewegungen ihre Theologie als kontextuell verstehen. Das bedeutet, dass verschiedene Kontexte maßgeschneiderte Theologien und Praxis brauchen, ohne jedoch die Verbindung zueinander zu verlieren. Schottroff (ibid.) sagt explizit, dass ihre "historischen und textanalytischen Methoden aus der Forschungsgeschichte der Historischen Kritik und verschiedenen Versionen der Textanalyse stammen, wobei die Ergebnisse immer hermeneutisch zu analysieren sein werden." Zu dieser Art von Theologie gehört u. a. der Begriff von Hoffnung im Sinne von Gerechtigkeit und Verantwortung im Alltag, die z. B. Rassismus, Armut, Unterdrückung jeder Art, Umweltverschmutzung und Ausbeutung etc. bekämpfen will.

Schottroff (id. 12-13) führt eine sozialgeschichtliche Analyse durch und vergleicht die vorherrschende ekklesiologisch-allegorische Auslegungstradition mit der eschatologischen Auslegung und zeigt dabei einen grundverschiedenen Blickwinkel bzw. die grundlegende Problematik beim Auslegen der Gleichnisse. Um ihre „Gleichnistheorie“ zu verdeutlichen, nimmt sie als Beispiel das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner (Lk 18,9-14). Es geht um ein nicht typisches Verhalten von den beiden, das Gleichnis beschreibt gegen die Erwartungen keinen Regelfall, sondern einen untypischen Fall. Beide verhalten sich so, wie es nicht von ihnen erwartet wird. Im Allgemeinen sowie in der Alltagssprache herrscht die Ansicht, dass ein Pharisäer das Ebenbild von einem selbstgerechten und unaufrichtigen, scheinheiligen Machtmenschen ist. Wenn *sogar* ein Pharisäer schlecht sein kann und wenn

sogar ein Zöllner gut werden kann, können wir die Situationen von Fall zu Fall beurteilen. Die beiden Gruppen wurden durch ein gewisses Verhalten markiert. Dahinter stecken umfangreiche kulturelle, kontextuelle und inhaltliche Analysen, doch was neu ist, ist der Blickwinkel, der eine andere Sichtweise eröffnet. Dieses Beispiel ist von Wichtigkeit, da es die Notwendigkeit der multiperspektiven und offenen Haltung des translatorischen Textauslegers bestätigt. Das Beispiel fällt in meine Kategorie von *überraschenden Polaritäten*, die häufig in Gleichnissen vorkommen. Die konventionellen Rollen werden auf den Kopf gestellt.

Laut Schottruff (id. 19-20) impliziert die ekklesiologische Auslegung folgende Gegenstellungen: *wir* vs. *andere* oder *die Guten* vs. *die Bösen*. Die Frage, welche Sprachbilder wirklich religiös (König = Gott) und welche wirklichkeitstreu (König = König) sind, kann erst dann untersucht werden, wenn die sozial-geschichtliche (historisch-kritische oder andere) Analyse vollgezogen ist. Es gibt keine allgemeine, alles umfassende Regel dazu, es geht um die von einem Autor/einer Autorin bestimmte Methode und Regelsysteme.

Dabei muss eine wichtige semantische Beobachtung erlaubt werden. Die grammatischen Wörter, Adverbien, spielen eine entscheidende Rolle als Bedeutungsträger und vertreten unveränderliche Bedeutungsdimensionen, wo substantivische Begriffe und sogar Verben beschreibungs- und erklärungsbedürftig sind. „Sogar dem Pharisäer unterläuft es, so selbstgerecht zu beten und das Gebot der Nächstenliebe zu übertreten.“ (id. 19-20.) Es ist eine interessante Entdeckung, die das Verständnis stark fordert und die Einsicht ändert: Der Pharisäer verkörpert Selbstgerechtigkeit und die Kritik ist an alle Menschen gerichtet, die selbstgerecht sind. *Sogar* impliziert in diesem Fall umso mehr. Aber hier greift Schottruff nach der literarischen Struktur. Wäre der Pharisäer der typische Vertreter der Gruppe, so müsste auch der Zöllner es sein. Aber das trifft nicht zu, da die Zöllner normalerweise nicht zum Gebet in den Tempel gingen. Schottruffs Auslegung ist in diesem Punkt logisch. „Der Text dokumentiert durchaus nicht pauschal pharisäischen Exklusivismus, sondern steht im Einklang mit den außerbiblischen Quellen einer positiven Bewertung des Pharisäismus“ (id. 20). Zu einem ähnlichen Schluss kann man mit dem Zöllner kommen. Die Auslegung öffnet tatsächlich den Horizont und illustriert die Gleichnisse auf eine solche Weise, die im allgemeinen Sprachgebrauch nicht unbedingt bekannt ist.

Gleichnisse werden bei Schottruff als Bestandteil des literarischen Kontextes – der jeweiligen Evangelien also – verstanden. Schottruff verzichtet auf eine übermäßig lange Methodenbeschreibung am Anfang des Werkes und platziert diese in die Mitte des Werkes, um Platz für die hermeneutische Aufgabe zu schaffen. Auf diese Weise erwächst die Methode aus der Textauslegung (id. 11-13). Dies ist eine interessante Beobachtung, die Autorin gibt eine klare, aber behutsame Instruktion an den Leser. Es wird verstärkt wiederholt, dass die translatorische Aufgabe und das tiefgehende Verständnis auf Basis der Regeln und der metasprachlichen Hinweise wachsen sollen. Es gibt hier die Methode, aber Schottruff gibt dem Leser die Möglichkeit zum selbstständigen Denken. Es geht ja bei ihr um das *Mein Verständnis* sozialgeschichtlicher Bibelauslegung im Rahmen kontextueller Theologien (id. 109).

Schottruff (2005/2007:17) kritisiert die vorherrschende Auslegungstradition, wonach Gott in den Texten entweder den Weinbergbesitzer, der den mordenden Pächter vernichtet, den gewaltsamen König oder einen Bräutigam, der die „törichten“ jungen Frauen vom Heil

ausschließt, repräsentiert. Sie (ibid.) sagt: „Diese Deutungstradition zwingt Ausleger und Auslegerinnen, eine Horrorgeschichte als Evangelium zu verstehen. Ist Gott tatsächlich einem König zu vergleichen, der seine Gäste umbringt?“

Schottroff (id. 110) ist kritisch gegenüber der christlichen Überlegenheit, Dualismen, „Annahmen, dass die christlichen Vorstellungen von Schuld/Sünde und menschlichem Leiden unter Gewalt zugrunde liegen“ sowie der Erhaltung der gesellschaftlichen Herrschaftsstrukturen. Sie genehmigt keine herrschaftslegitimierenden Beschreibungen der Bibeltexte oder der Auslegungstraditionen (ibid.)

Schottroff (id. 110) kritisiert explizit die Annahme, dass das Christentum zur Zeit der Entstehung der Texte (Mk 4, 11 und Mt 21,43) sich vom Judentum getrennt habe (eine hermeneutische Voraussetzung für die Überlegenheit der Religion), und will eine hermeneutische Alternative entwickeln sowie die historische Hypothese begründen, dass die Jesusbewegung in Palästina und in der Diaspora als Bewegung innerhalb des Judentums entstanden sei. Die hermeneutische Alternative von Schottroff ist die Deutung der neutestamentlichen Texte als eschatologische Texte. Dies ist eine vollkommen andere methodische Regel zum Lesen der Texte. Nach Schottroff wäre die Trennung vom Judentum erst später geschehen (135 n Chr).

Der strukturelle Kontext des Werkes ist für die Lesart von wesentlicher Bedeutung:

- Vorwort und Einleitung mit Methodenhinweisen
- Teil I: 17-104 Sehen lernen; Gleichnisauslegung von 6 Gleichnissen, die für das Verständnis des neuen Paradigmas ausleuchtend ist; Übersetzung (Gleichnis) sozialgeschichtliche Analyse und „ekkesiologische“ Deutung und eschatologische Deutung
- Teil II: 107-146 Sozialgeschichtliche Gleichnisauslegung ; Überlegungen zu einer nichtdualistischen Gleichnistheorie und Methodenerklärung. Wichtig ist zu merken, dass sie erst an dieser Stelle erfolgt!
- Teil III: 147-294 Jesus, der Gleichniserzähler; die Gleichnisse im literarischen Zusammenhang der Evangelien, z. B. das Gleichnis von dem verlorenen Sohn, hier „Die Hand Gottes ist immer offen“; Das Gleichnis vom Vater und zwei schwierigen Söhnen mit der sozialgeschichtlichen Analyse und der eschatologischen Deutung
- Anhang: Lesart der Gleichnisse; Wie lese ich ein Gleichnis Jesu?

Es liegt auf der Hand, dass die translatorische Aufgabe und das tiefgehende Verständnis auf Basis dieser Methodenhinweise wachsen sollen. Der Leser/Translator wird durch das Buch geleitet, und er soll das Gelesene auf vorgeschlagene Weise lernen.

Schottroff (11-12) versteht die Gleichnisse als Bestandteil des literarischen Kontextes der jeweiligen Evangelien (eine präzisierende Bemerkung), verteidigt die historisch-kritische Methode, aber kritisiert auch eine Überfrachtung der Methodenerklärung in der Literatur zu den Gleichnissen – aus diesem Grund werden die Erläuterungen in die Mitte des Buches gestellt, nachdem die Leser und Leserinnen mit Methoden und Hermeneutik bekannt gemacht worden sind. So erwachsen die Erläuterungen der Methode aus den Textauslegungen. Dies gibt auch dem Translator mehr Freiraum und ermutigt und fordert, das Gleichnis parallel mit den Auslegungstexten zu lesen. Sie betont, dass jede Einzelauslegung das Ziel hat, eine Deutung aus der Perspektive eschatologischer Hoffnung zu sein. Diese Hoffnung richten den Blick auf das Kommen Gottes in dem Sinne *Nähe*

Gottes und die Gerechtigkeit, die allem Unrecht und aller Gewalt ein Ende setzt. (id. 12). Es geht bei Schottroff (ibid.) um keinen religiösen Dualismus, der „diese Weltzeit“ und „jene Welt/Gottes Königtum“ einander gegenüberstellt. Schottroff (ibid.) lehnt das lineare Zeitkonzept ab und plädiert für eine solche Gottesbeziehung und für einen Gott, der bereits nah ist. Schottroff bringt die Texte direkt in unsere Welt der Handlungen.

Bei Schottroff haben wir die Regeln und Methoden (sie benutzt selbst die Pluralform id. 11), aber sehr viel mehr Bewegungsfreiheit und Raum für das Sich-vorstellen. Im Buch gibt es einen Anhang (id. 295), der eine Zusammenfassung der Methode ist.

Dualistisch versteht Schottroff (ibid.) solche Gleichnistheorien, in denen der Inhalt der Gleichniserzählung, die oft „Bild“ im Unterschied zur „Sache“ genannt wurde, keine eigene theologische Relevanz hat. Dabei wird das „Bild“ oder die Erzählung nur als Hilfsmittel zur Verdeutlichung der eigentlichen Sache verstanden. Eine nichtdualistische Gleichnistheorie sieht nach Schottroff (id. 12) so aus:

Die Gleichnisse erzählen dagegen tatsächlich vom Leben der Menschen zur Zeit des Römischen Reiches, und die Darstellung ihres Lebens enthält eine eigene unmittelbare Botschaft, die gehört werden will. Außerdem enthält sie Verbindungen, Brücken zu einer dazugehörigen Gleichniserklärung, die vom Verhältnis des Volkes Gottes zu Gott spricht, z. B. dem Hinweis, den Inhalt der Gleichniserzählung mit Gottes Königtum zu vergleichen. Die Evangelien des Neuen Testaments enthalten Hinweise auf mündliche Antworten, die während des Vorlesens von der hörenden Gemeinschaft erwartet werden können.

Mit dem Königtum Gottes muss sie jedoch die konkrete irdische Situation meinen, in der Gottes Königtum schon anwesend ist. Die Gleichnisse werden also aus dem damaligen literarischen Kontext, d. h. von den Evangelien her, verstanden. „Die Gleichnisse sind Teil eines Kommunikationsprozesses, der *Mündliches* und *Schriftliches* enthält, auch wenn der mündliche Dialog nur erahnt werden kann.“ (2007: 12-13).

Mit Dualismen meint Schottroff (2007:109, 111) solche Gegenüberstellungen wie diesseits – jenseits, Weltzeit – Ewigkeit, vor – nach dem Tod, Sterblichkeit und Vergänglichkeit, oft auch Geborenwerden als Folge der Gottferne, die mit der linearen Zeitvorstellung zu tun haben. Schottroff bezieht sich auf eine lange Auslegungstradition, in der z. B. der König als Gott verstanden wird (Mt 22,2). Bei Schottroff ist der König aber kein Gott. Dementsprechend ist der Vater des verlorenen Sohns auch nicht Gott, sondern nur ein irdischer Vater in der damaligen Kultur. Das ist ein großer Unterschied z. B. zu Thielickes Auslegung. Der König ist nur König, der Vater nur ein Vater. Es wird abgelehnt, die gewalttätigen Könige mit Gott gleichzusetzen. Eine Gleichnistheorie, die einen solchen Widersinn ermöglicht, ist laut Schottroff eine dualistische Metaphertheorie, die die Gleichnisbilder dualistisch zur Nebensache macht. In Hinblick auf das Evangelium der „Armen“ ist Geldgier ein individuelles Versagen und nicht strukturell bedingt (Lk 12,16-21; 16, 19-31).

Die Intratextualität zeigt sich in Schottroffs (2007:112) Hinblick auf die feministische Theologie sowie Bloch, Merz, Ebach und Ruether. Die Eschatologie des NT sei eine „mythische Ausdrucksweise für eine Deutung der Gegenwart der Glaubenden in Beziehung zu Gott“. „Eschatologische Sprache ist Sprechen über Gott in Beziehung“ (id. 112.).

Andere Themen, die nach weiteren Analysen rufen, sind Naherwartung vom Reich Gottes - Parusieverzögerung, christliche Körperpolitik, alle dualistischen Theorien von Religion sowie ihre Auffassung von Symbol und Metaphern. Metaphorisierung bedeutet bei ihr, dass das Göttliche einem von dem realen Leben menschlicher Körper abgetrennten Bereich zugeordnet wird (id. 113) und dass die Metaphorisierung von Verantwortung befreit. Mit kleinen grammatikalischen Zeichen wird der große Unterschied erreicht. Geht es um das Evangelium der Armen oder das Evangelium der "Armen"? Schottruff zeigt, dass Gewalt legitimiert wird und fordert, die fiktiven Erzählungen der Gleichnisse in ihrem Bezug zur Lebenswelt ernst zu nehmen und zentrale Inhalte, die durch Metaphorisierung entradikalisiert werden, nicht-metaphorisch zu deuten (vor allem Evangelium der Armen und Leib Christi) (id. 114).

Die Welt der Handlung ist also keine dualistische Welt, sondern eine „Gott-ist-schon da-Welt“. Das Novum bei der Lektüre dieses Textes ist, dass Schottruff die Jesus-Tradition in engem Zusammenhang mit der biblischen und nachbiblischen jüdischen Apokalyptik sieht. Diese Aussage erweitert die unsichtbaren Grenzen unseres Systems, wie die Kommunikation intratextuell verstanden wird.

Obwohl Schottruff (id. 114) eine konkrete, entmythologisierte Theologie der Gegenwart und Situationen vertritt, behauptet sie nicht, dass die Mythologie versagt, sondern ganz im Gegenteil. Sie sagt, dass die Mythologie eine Sprache über Gott ist, die heute eine unersetzliche Sprache ist.

Die dritte hermeneutische Annahme steht in Bezug zu Schuld und Sünde, Leiden und Gewalt, die gerechtfertigt werden und unveränderbar erklärt werden. Eine solche Sprache, die sich nur in allgemeinen Sätzen über den Menschen vor Gott äußert, kann nach Schottruff (id. 114) keine Unterscheidung zwischen Täterschaft, Opfern und Mittäterschaft machen. Die Opfer werden nicht gehört, aber den Tätern wird Absolution erteilt. Passivität, Hinnahme von Unrecht und Opferbereitschaft, Handlungsvollmacht für die Mächtigen, Sexualität und Sünde, Unterdrückung von Frauenkörper und -sexualität, Durchsetzung von Heterosexualität.

Die Aufgabe besteht darin, die verborgenen hermeneutischen Annahmen sichtbar zu machen und Kontextualisierung von Theologie in Geschichte und Gegenwart zu bringen. Es sollen die befreienden und/oder unterdrückerischen Potentialitäten von biblischen Texten benannt werden. Schottruffs Auslegung betrifft alle Gebiete in der Gesellschaft. Sie fordert konkrete Themen und Lebenspraxis.

Schottruff (z. B. id. 21) führt intratextuelle Dialoge mit dialektischen Zügen. Sie bezieht sich auf Bovon (2001), der die „antisemitische Lektüre“ des Textes kritisiert, doch laut ihr ist auch Bovon (2001:210) ein Gefangener der traditionellen Deutung: „Seine Deutung: Der Text biete Polemik, eine Karikatur des Gegners, die durchaus auch im Munde Jesu vorzustellen sei“ (Schottruff 2005/2007:21).

Die Kontextgebundenheit ist hier ein Leitthema. Die Evangelien bezeichnet Schottruff (id. 145) als den literarischen Kontext, der für die Interpretation von Gleichnissen unerlässlich ist. „Die Entscheidung über das Verständnis von Einzeltexten im literarischen Kontext ist eng mit der Einschätzung der Gattung/dem Genre des Gesamttextes Evangelium verbunden“ (ibid.). Schottruff (2005/2007:135) will ein einzelnes Gleichnis im Kontext von

dem ganzen jeweiligen Evangelium interpretieren. Die Evangelien sieht sie als Gebrauchstexte für die Verwendung in Gemeindeversammlungen, nicht als antike Literatur für gebildete Menschen. Schottroff (ibid.) sagt, dass die Gleichniserzählung eine fiktive Geschichte sei, die in drei Ebenen geteilt wird: die Erzählung oder das Bild, die Anwendung und die Antwort der (oft) impliziten Hörenden oder Lesenden! (vgl. Ebeling 1971).

Schottroffs (id. 131-133) Auffassung der Metapher beschreibt m. E. gelungen nicht nur die Ebenen der metaphorischen Sprache, sondern auch den Unterschied der göttlichen und der menschlichen Handlungen. Sie entspricht der traditionellen Definition und enthält die bildspendende Ebene, die die Gesellschaft ist, und die bildempfangende Ebene, die für Gottes Handeln zuständig ist.

Im Gegensatz zu Thielicke (1998: 6) sagt Schottroff (2005/2007: 137), dass die Gleichniserzählungen keine verhüllende Rede darstellen. Wenn eine Metapher im Gleichnis vorkommt, muss sie von Fall zu Fall interpretiert und untersucht werden. Das ist auch die Aufgabe des Translators, jedes einzelne Detail von Fall zu Fall zu erforschen. Schottroff (2005/2007:121) sieht in Ricoeurs (1974) Metaphorentheorie eine veränderte Theorie gegenüber einer dunklen Art der Gleichnisrede bzw. der Verstockungstheorie etc. Ricoeur (1974: 61, 64) sieht Gleichnisse als Poesie, deren gesamter Text der Träger der Metapher ist. Aber nicht die Methode, sondern die Hermeneutik, d. h. die hermeneutischen Voraussetzungen, soll kritisiert werden (Schottroff 2005/2007:144).

Schauen wir uns nun an, welche Kontextebenen wir – was das Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15; 11-32) betrifft – bei Schottroff finden können. (Die weiteren Kontexte, die wir hier in Betracht ziehen werden, betreffen unseren unmittelbaren translatorischen Gegenstand bzw. das Buch Schottroffs). Das Verständnis des Gleichnisses fordert weitere Kontexte. Schottroff verbindet den unmittelbaren literarischen Kontext mit zwei anderen Gleichnissen: Lk 15, 3-7 das Gleichnis vom verlorenen Schaf und Lk 15; 8-10 das Gleichnis vom verlorenen Groschen. Das sind unmittelbare Kontexte, wobei aber das ganze lukanische Gesamtwerk den komplexen Interpretationsrahmen für alle drei Gleichnisse darstellt (Schottroff 2005/2007:188). Das Gleichnis vom verlorenen Sohn bietet keine Einleitung und auch keine abschließende Anwendung (Anwendung bei Schottroff heißt das erklärende Wort des Gleichniserzählers). Das Verbindungswort zwischen den drei Gleichnissen, d. h. zwischen den drei fiktiven Situationen, ist das Wort *verloren*. Alle drei Gleichnisse sind laut Schottroff (id. 188) fiktive Situationen im Leben Jesu. Für das Verständnis des Gleichnisses von dem verlorenen Sohn im größeren Rahmen ist auch das Erzähler-Publikum-Verhältnis wichtig. Es geht um eine Situation, in der Jesus die Gleichnisse gesprochen haben soll (ibid.). Das Gleichnis wurde Zöllnern und Zöllnerinnen und Sünderinnen und Sündern erzählt. Ob es zur Zeit Jesus auch Zöllnerinnen gab, ist nicht bekannt, interessant jedoch ist der geschlechtergerechte Sprachgebrauch und die gerechte Ordnung, mit der das Publikum beschrieben wird. Betrachten wir die Titel, werden wir merken, dass sie auf zwei Kontextebenen verweisen: Der Haupttitel in diesem Zusammenhang lautet *Gottes Hand ist immer offen* und der unmittelbare Kontext-Titel ist *Das große messianische Fest der Freude oder; die lustigen Nachbarinnen*. Es ist ein interessanter Titel, den man nur durch einen größeren Kontext verstehen kann. Er bezieht sich auf das Gleichnis vom verlorenen Groschen, wo die Freude über den wieder Gefundenen hochkommt. Schottroffs hermeneutische Voraussetzung ist, dass die Situation voraussetzt, dass der exemplarische Charakter des Gleichnisses verstanden werden soll.

Bei Schottroff können wir die Geschlechtergerechtigkeit sowie die Werkgerechtigkeit (vs Rechtfertigungslehre) als wichtige Interpretationsbasis unterscheiden! Die sozialgeschichtliche Deutung sieht die Vermögensteilung als eine vollkommen normale Rechtspraxis an. Sünde (id. 188) wird im Kontext des Ersten Testaments des zeitgenössischen Judentums sowie des Neuen Testaments als Übertretung der Thora verstanden. Dies erweitert den Kontext erheblich. Sündenvergebung ist Gottes Handeln, das Menschen nachahmen sollten. Der Kontext tritt hier aus dem Text ins Leben und an den Leser (ursprünglich Hörer) heran, was uns an die wittgensteinsche Lebensform, d. h. das Formen des Lebens, erinnert. Die erfundene Geschichte vom Vater erwartet in Schottroffs (id. 139) Auslegung eine Weiterführung im Leben der Zuhörenden.

Schottroff (2005/2007: 121) diskutiert ihre Theologie „mit“ Bultmann, Jeremias, Jülich und Ricoeur, Bovon und Culpepper. Sie sucht Dialoge und Diskussion über die sozialgeschichtliche Auslegung. Sie übt Kritik an solchen Gleichnisauslegungen, die nicht theologisch interessiert sind. Jeremias (1984/1996: 22) wird vorgeworfen, dass die Gleichnisse nur „Anschauungsmaterial“ sind. Das Interesse gilt nur der Wiedergewinnung der biographischen Situation im Leben Jesu (id. 121). Diese Stellungnahmen sind aber immer intratextuelle Gespräche, die innerhalb des Systems geführt werden. Sie schließen sich gegenseitig nicht aus, obwohl sie nicht vollkommen symmetrisch sind.

Das Wort *verloren* wird zum Verbindungswort erhoben. Diese Verbindung ist z. B. in der finnischen Bibelübersetzung nicht vorhanden, da das Gleichnis vom verlorenen Sohn ein Gleichnis von dem *verschwendenden* Sohn (tuhlaajapoika) ist. Der *verlorene* Sohn ist aber nicht nur sozialgeschichtlich zu verstehen, da ja das *Gleichnis vom verlorenen Sohn* die deutsche Bibelübersetzung ist. Verschwenden jedoch war nach Untersuchungen von Schottroff (id. 179-182) noch keine Sünde. Schottroff (id. 180) findet in dem Gleichnis nur ein einziges Wort (*asotos*), das einen moralischen Vorwurf bezeichnet. Es kommt in dem Gleichnis eine doppelte Sündenbekenntnis vor, die inhaltlich Lk 15, 1, 7, 10 verbindet, aber sie fragt, welche Sünde der Sohn eigentlich begangen hat. Scheitern ist noch keine Sünde. Laut ihr geht es im Gleichnis um die Botschaft der Rückkehr und Umkehr eines sündigen Menschen, um einen exemplarischen Fall, wie eine Rückkehr aussieht. Das erklärt auch den benutzten Haupttitel *Gottes Hand ist immer offen*.

Schottroff sagt ganz explizit, dass das Gleichnis nicht versucht, eine allegorisch eingekleidete Darstellung der Liebe Gottes zu geben. Der Vater im Gleichnis ist ein Vater aus Fleisch und Blut (id. 187), er ist ein Patriarch, der von Gott zu unterscheiden ist (id. 195). Doch wenn er dem Sohn entgegenrennt (Bovon, Eile, S. 171 hier), was nicht würdevoll gewesen wäre, zeigt die nach Schottroff, dass er nicht auf seiner patriarchalen Position besteht. In dem Gleichnis handelt es sich um eine fiktive, exemplarische Erzählung aus dem Leben der Menschen.

Außerdem enthält die Botschaft Verbindungen, Brücken zu einer dazugehörigen Gleichniserklärung, die vom Verhältnis des Volkes Gottes zu Gott spricht, z. B. mit dem Hinweis, den Inhalt der Gleichniserzählung mit Gottes Königtum zu vergleichen. Die Evangelien des Neuen Testaments enthalten Hinweise auf mündliche Antworten, die während des Vorlesens von der hörenden Gemeinschaft erwartet werden können. - - . Die Gleichnisse sind Teil eines Kommunikationsprozesses, der Mündliches und Schriftliches enthält, auch wenn der mündliche Dialog nur noch erahnt werden kann“ (2005/2007:12-13).

Schottroffs Dialoge eröffnen intratextuelle, dialogische Beziehungen zur Kultur, Gesellschaft und anderen Ideologien. Diese Beziehungen sind zumindest teilweise intertextuell, da sie über die christlichen Systemgrenzen greifen.

Der Kontext wird auf die Geschichte Israels erweitert, und es geht um die Erneuerung des Volkes.

Die hermeneutische Frage „wie meint er/sie das?“ kann in allen Fällen durch die ursprüngliche Erzählung, aber auch durch andere Auslegungen beantwortet werden. Welche Art von Methode angewandt worden ist, ist dem Text zu entnehmen. Methodologische Hinweise bzw. Regeln sind implizit oder explizit in den Auslegungen mit inbegriffen. Der Translator wählt nicht die Methode, sondern bemüht sich um das Verständnis der schon von dem Textautor gewählten Methode. Die Auslegung ändert sich je nach Methode! Unsere Beispieltex te zeigen auch deutlich, dass die Autorenintention nicht außer Acht gelassen werden kann, denn er/sie sagt deutlich, welche Lesart intendiert wird, z. B. kontextuell und hermeneutisch, mit Rücksicht auf die Situation, in der die Erzählung ihre Anwendung findet.

Nach Sölle und Schottroff (2007: 102) geht es in dem Gleichnis Lk 15 um *Suchen*, *Verlieren* und *Finden*. Es handelt sich um eine *Liebesgeschichte*. Die Theologinnen beschreiben den dogmatischen Begriff *Gnade* mit den neuen Ausdrücken *Schönheit*, *Glück*, *Gelingen* und *Freude* (id. 104). Es geht in dem Gleichnis vom verlorenen Sohn nicht um die *Sünde*, sondern um die *Gnade*. Der Vater im Gleichnis hat mütterliche Züge (id. 103). Die Texte sind mit Bildern verbunden. Wir betrachten die Auslegung in mehr Details mit Schottroff (2005/2007).

7.2.6. Ratzinger – die prominente Erzählerstimme

Jesus von Nazareth (2007), Erster Teil, von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung
Das Gleichnis von den zwei Brüdern (dem verlorenen und dem daheimgebliebenen Sohn) und dem gütigen Vater (Lk 15, 11-32)

Joseph Ratzinger – Papst Benedikt XVI – braucht nicht vorgestellt zu werden. Es liegt auf der Hand, dass die Position des Autors und dadurch der Autor starke Erwartungen in Hinblick auf die translatorische Aufgabe weckt. Hier hören wir die Stimme des Verfassers, die uns besagt, in welcher Rolle das Buch geschrieben worden ist:

Gewiss brauche ich nicht eigens zu sagen, dass dieses Buch in keiner Weise ein lehramtlicher Akt ist, sondern einzig Ausdruck meines persönlichen Suchens ”nach dem Angesicht des Herrn” (vgl. Psalm 27,8). Es steht daher jedermann frei, mir zu widersprechen. Ich bitte die Leserinnen und Leser nur um jenen Vorschuss an Sympathie, ohne den es kein Verstehen gibt. (Joseph Ratzinger – Papst Benedikt XVI.)

Die methodische Orientierung wird explizit angedeutet. Es geht in diesem Buch um die historische Methode bzw. um wirklich historisches Geschehen, nicht symbolisch, sondern die Auslegung gründet auf Geschichte, wo die *Inkarnation* eine Tatsache ist. Es liegt auf der Hand, dass die *Inkarnation* als die konstitutive und konfessionelle Mitte der christlichen Religion verstanden werden kann (siehe auch unser System, S. 98 hier). ”Gerade die

Genauigkeit in der Auslegung des Gewesenen ist ihre Stärke wie ihre Grenze" (Ratzinger 2007: 15). Ratzinger (ibid.) sagt, dass das Wort in der Vergangenheit bleiben soll. Worte werden als Menschenworte verstanden, wobei er (id. 20) aber auch explizit sagt, dass er nichts gegen die moderne Exegese hat, aber der Schwerpunkt sollte immer auf dem tatsächlich Geschehenen bleiben. Es ist eine explizit formulierte Regel für die Auslegung.

Diese methodischen Hinweise glaubte ich den Lesern schuldig zu sein, weil sie den Weg meiner Auslegung der Gestalt Jesu im Neuen Testament bestimmen (vgl. auch die einleitenden Worte zum Literaturverzeichnis). (id. 20.)

In Bezug auf Jeremias 1962/1996 schreibt Ratzinger:

Wer sich mit den Gleichnissen Jesu, wie sie uns die drei ersten Evangelien überliefern, beschäftigt, steht auf besonders festem historischen Grund; sie sind ein Stück Urgestein der Überlieferung. Es gilt ja schon ganz allgemein, daß sich Bilder dem Gedächtnis fester einprägen als abstrakter Stoff. (id. 9.)

Es sind zwei auf ersten Blick widersprüchliche Aussagen, doch wenn man weiterliest, wird man merken, dass mit den *Bildern* keine Allegorien gemeint werden, sondern Realitätsbilder (vgl. das Gleichnis von dem Säemann als ein Regelfall des Säens, vor dem Pflügen). Doch die Gleichnisse Jesu waren eine neue Art zu reden. Laut Jeremias (1984/1996: 9-11) war eine solche Redart in der gesamten rabbinischen Literatur nicht bekannt und deshalb gab es einen Grund zu vermuten, dass die Gleichnisrede an der Entstehung der Literaturgattung der rabbinischen Gleichnisse beteiligt gewesen war. „Nimmt man zu alledem hinzu, dass der Vergleich der synoptischen Gleichnisse mit denjenigen der Umwelt, etwa mit der Bildsprache des Apostels Paulus oder mit den Gleichnissen der Rabbinen, eine ausgesprochen persönliche Eigenart, eine einzigartige Klarheit und Schlichtheit, eine unerhörte Meisterschaft der Gestaltung erkennen läßt, so muss man schließen: wir haben es mit besonders treuer Überlieferung zu tun, stehen in unmittelbarer Nähe Jesu, wenn wir die Gleichnisse lesen" (ibid.).

Die Analysen der Gleichnisse Jesu stehen in Ratzingers (2007) Buch im Kapitel mit dem Titel „Bedeutungen“ der Gleichnisse. Der Titel besagt explizit, dass die Gleichnisse eine solche Bedeutung haben, die der Erzählung in ihrem jeweiligen historischen Kontext zu entnehmen ist.

Dieses vielleicht schönste Gleichnis Jesu ist unter dem Namen „Gleichnis vom verlorenen Sohn“ bekannt; in der Tat ist die Gestalt des verlorenen Sohnes so eindrucklich gezeichnet und sein Geschick im Guten wie im Bösen so zu Herzen gehend, dass sie als das eigentliche Zentrum des Textes erscheinen muss. Aber das Gleichnis hat in Wirklichkeit drei Hauptpersonen. (id. 242.)

Es wird auf den Titel *Gleichnis vom gütigen Vater* von Jeremias (Jeremias 1984/1986:86) Bezug genommen, wonach der Vater die eigentliche Mitte des Textes sei. Der Titel entsteht aus der Situation, auf die das Gleichnis eine *Antwort* wäre. Die Situation in dem Gleichnis vom verlorenen Sohn wird im Vergleich zu unseren anderen Beispielen als eine etwas erweitertere kontextuelle Situation beschrieben.

Alle Zöllner und Sünder kamen zu ihm, um ihn zu hören. Die Pharisäer und Schriftgelehrten empörten sich und sagten: Er gibt sich mit Sündern ab und isst sogar mit ihnen. (Lk 15,1)

Die historische und situative Wem-Frage ist somit beantwortet. Und überhaupt ist der historische Kontext die Bibel als Ganzes bei Ratzinger (2007: 17, 18, z.B.).

Der Kontext und die biblische Situation ist wie folgt: Jesus antwortet auf die Empörung mit zwei Gleichnissen und erzählt schließlich das Gleichnis vom verlorenen Sohn. Er fängt an: "Ein man hatte zwei Söhne (Lk 15,11). Ratzinger (2007: 243) bezieht sich dabei auf die biblische Zwei-Brüder-Thematik, die das ganze Alte Testament durchzieht, von Kain und Abel, Ismael und Isaak, Esau und Jakob bis zu den Söhnen Jakobs (Josefs Schicksaal) und in dem Neuen Testament weitergeht: Matthäus (21, 28-32): zwei Brüder, der eine sagt *Ja* und der eine *Nein*, die Handlungen jedoch erfolgen umgekehrt. "Eine merkwürdige Dialektik zwischen zwei Brüdern" bleibt im AT offen und wird wieder im NT von Jesus aufgenommen: "Jesus hat diese Thematik in einer neuen Stunde von Gottes geschichtlichem Handeln aufgegriffen und ihr eine neue Wende gegeben". (id. 243).

Ratzingers Analyse läuft durch den den strukturellen Kontext wie folgt:

- Vorwort
- Situation in den 30er und 40er Jahren
- Die 50er Jahre: ein Riss zwischen dem historischen Jesus und dem Christus des Glaubens
- Das Historische vs. Rekonstruktionen
- Wirkungsgeschichte, Dialog mit R. Schnackenburg, katholischer Exeget, die Methodendiskussion innerhalb der katholischen Kirche, wichtige Dokumente als Basis für die historische Methode: *Die Interpretation der Bibel in der Kirche* (Stimmen der Weltkirche, Nr. 115, Bonn 1994) und *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel* (ebd., Nr. 152, Bonn 2001) (id. 13).
- Ablauf des Gleichnisses vom verlorenen Sohn von Zug um Zug (vgl. Thielickes 1998 Rahmenerzählung), die Botschaft der Gleichnisse

Ratzinger (id. 244) bringt die Gleichniserzählung in die Gegenwart, sehr knapp und mit minimalen Formulierungen:

Ist es schwierig für uns, darin gerade auch den Geist der neuzeitlichen Rebellion gegen Gott und Gottes Gesetz zu sehen? Den Auszug aus allem bisher Tragendem und den Willen zu einer Freiheit ohne Grenzen?

Nicht nur gegen Gott und Gesetz, sondern auch gegen das Wesen:

Das griechische Wort, das im Gleichnis für das verprasste Vermögen steht, bedeutet in der Sprache der griechischen Philosophen „Wesen“."

Einige Zeilen später wird der Sinn noch verständlicher: "sein Wesen selbst trägt Weisung und Norm in sich, [- -].

Es geht um eine innere Dimension, die von der Zeit und Kultur unabhängig ist. Als Zeichen von einer äußersten Entfremdung hebt Ratzinger (ibid.) die Arbeit als Schweineknecht hervor. Dieser Bezugspunkt hat eine starke kulturelle Bedeutung.

Es erfolgt die *Umkehr, er ging in sich* (Lk 15,17), er erkannte seine Entfremdung sowie in sich selbst *die Wegweisung zum Vater* (Ratzinger 2007: 245). Die Worte, die er sich für die Heimkehr vorbereitet, lassen uns Leser die innere Wandlung erkennen.

”Mit dieser *existentiellen* Auslegung des Heimwegs erklären uns die Väter [Kirchenväter] zugleich, ...dass sie damit das Wesen des Gleichnisses richtig verstanden haben und uns helfen, seine Aktualität zu erkennen.” (id. 245.) Ratzinger (id. 246) bezieht sich weiter auf die Auslegung von den Kirchenvätern, wonach der verlorene Sohn das Bild des Menschen überhaupt ist. Er ist der Adam, der wir alle sind (vgl. Thielicke, S. 166 hier). *Das erste Gewand* im Gleichnis ist ein Hinweis auf das verlorene Gewand der Gnade, mit dem der Mensch im Ursprung gekleidet gewesen war und das er in der Sünde verloren hat; es wird ihm wieder geschenkt, das Gewand des Sohnes.

Es liegt auf der Hand, dass hier der Vater Gott ist und durch die Gestalt des Vaters Christus, welche Auslegung auch Thielicke teilt (1998:246). Ratzingers Analyse (2007) ist jedoch universaler, theologischer, Rede über Gott, während Thielicke (1998) auch ein Individuum anspricht. Thielickes Rede war ja auch eine Predigt.

Gott mit Herz (siehe auch Thielicke 1998: 17, 21, 38, 44). Und hier haben wir das erste Mal einen Hinweis auf eine weibliche Eigenschaft Gottes: ”Gott hat ein Herz, und dieses Herz wendet sich sozusagen gegen ihn selbst: Hier treffen wir beim Propheten wie im Evangelium wieder das Wort vom ‘Mitleid’, das mit dem Bild des Mutterleibs ausgedrückt ist.” (Ratzinger: 2007: 247.)

Wie Thielicke (1998:25) stellt auch Ratzinger (id. 247) diese Frage: ”Für den Christen steht nun die Frage auf: Wo ist hier der Platz für Jesus Christus? Im Gleichnis erscheint nur der Vater” (ibid). Die Antwort ist in größeren Kontexten zu suchen.

Die Situation in dem Gleichnis fängt nicht sofort mit den Gleichnisworten an, sondern es ging um die Frage, wieso Jesus sich mit den Sündern umgibt. Als Antwort darauf bezieht er sich auf sich selbst als der Vater in dem Gleichnis. Es geht bei Ratzinger (id. 248) um eine *implizite Christologie*. Jesus ist nicht nur der Erzähler des Gleichnisses, sondern lebt, laut dem zitierten Gerlot, in Identifikation mit Gott:

In der Tat: Jesus rechtfertigt in diesem Gleichnis sein Verhalten dadurch, dass er es auf dasjenige des Vaters zurückführt, es mit ihm identifiziert: So steht gerade durch die Gestalt des Vaters Christus als die konkrete Verwirklichung des väterlichen Tuns in der Mitte des Gleichnisses. (id. 248.)

Der ältere Bruder wird als zornig und bitter bezeichnet, er ist der Fromme, der die Freiheit und Sohnschaft nur als Gesetz sieht. Der Vater erklärt ihm, was es heißt, Kind zu sein: „Alles, was mein ist, ist dein und was dein ist, ist mein.” (Joh 17,10.) Hier endet das Gleichnis, aber an dieser Stelle geht es unmittelbar in die Welt der Handlung über. Ratzinger (2007:249) meint mit der Wirklichkeit die historische Situation, in der Jesus zu seinen Gegnern spricht:

Mit diesen Worten des Vaters redet Jesus den murrenden Pharisäern und Schriftgelehrten ins Herz, die sich über die Güte Jesu zu den Sündern empörten (Lk 15,2). Nun wird vollends klar, dass Jesus seine Güte zu den Sündern mit der Güte des Vaters im Gleichnis indentifiziert und dass alle Worte, die dem Vater in den Mund gelegt sind, er selbst zu den Frommen spricht.

Es ist eine Situation im Gleichnis und eine historische Situation, in der das Gleichnis erzählt worden ist. Es geht um eine Situation in Situation.

Der historische, realistische Punkt wird unterstrichen, aber gleichzeitig weist das Gleichnis über die historische Situation hinaus. Da kommt Ratzinger (id. 250-251) in Anlehnung an „die Väter“ zurück auf die Zwei-Brüder-Thematik: Diesmal geht es um Juden und Heiden. In dem weggegangenen Sohn wurde die Welt des Heidentums gesehen, was eine neue Erkenntnis ist. Mit den Heiden werden jedoch die Nicht-Juden von damals gemeint, da im Text steht (id. 250):

Es ist ihnen nicht schwergefallen, in dem lasterhaften, weit von Gott und von sich selbst weggegangenen Sohn die Welt des Heidentums zu erkennen, dem nun Jesus die Tür zur Gottesgemeinschaft der Gnade geöffnet hat und für das er nun das Fest seiner Liebe hält.

Es tritt hier ein hermeneutisches Problem auf. In dem Gleichnis geht es um den Auszug eines Sohnes, der Sohn im Hause war. Derjenige, der da gewesen war, kann nicht in dem wörtlichen oder logischen Sinne Heide werden, weil er schon „von Geburt her“ zur Familie gehört. Er war in der heidnischen Welt und kam wieder nach Hause. Doch er selbst kann kein Heide geworden sein. Vielleicht trug er die Welt in sich, aber es fällt schwer, hier eine solche Situation zu sehen. Die Auslegung spricht gegen die historische und auch die symbolische Situation; weggehen kann nur jemand, der schon einmal da war. Diese Auslegung bedarf weiterer Untersuchungen, kann aber als Beispiel für ein translatorisches Problem hier stehen bleiben. Dass der ältere Bruder das Volk Israel vertritt, ist dagegen nicht problematisch zu verstehen. In der historischen Situation hat Jesus seine Worte an die Frommen gerichtet. Laut dem zitierten Gerlot (1986) geht es bei dem älteren Bruder nur um ein Rechtsverhältnis, wo er sich aber zum Gott der Liebe bekennen sollte. „Sie tragen ihre Freiheit eigentlich doch als Knechtschaft, und sind nicht zum wirklichen Sohnssein gereift“. (id. 252). Damit werden alle Frommen gemeint, alle Daheimgebliebenen, die das Fest für den verlorenen Bruder nicht mitmachen wollen.

So können wir auch mit Ratzinger (2007) viele Schichten und Situationen in dem Text feststellen: Die historische Situation mit Jesus als Erzähler, die Situation des Gleichnisses, die wiederum die Situation durch die Zwei-Brüder-Thematik in die Gegenstellung von Heiden und Juden bringt, sowie die Situation eines frommen Jedermanns, wo der Glaube nur eine Pflicht geworden ist; dazu haben wir die Situation der Auslegung und diese vorhandene Situation, wo diese Auslegung zusammen mit dem Gleichnis gelesen wird.

Wir haben die Beispieltex te nur ansatzweise gehandhabt, um verschiedene Annäherungsweisen an die biblische Quelle sowie wichtige systeminterne Interpedenzen hervorzuheben. Auch die kurzen Analysen zeigen die systeminterne, religiös-ideologische Intratextualität, die starke Kontextgebundenheit auf verschiedenen textuellen Ebenen und die Regelgebundenheit als eine wesentliche hermeneutische Voraussetzung für das intentionsgerechete Textverständnis. Wir haben eine symbiotische Relation zwischen dem

biblischen Original und dem metakommunikativen Text festgestellt, die einen doppelten hermeneutischen Gegenstand sowie eine doppelte Lesart fordert. Selbstverständlich würden die Texte eine viel tiefere kontrastive Analyse verlangen, um alle Feinheiten, Ähnlichkeiten und Unterschiede der Interpretation zu zeigen.

Es liegt auf der Hand, dass die hermeneutische Aufgabe alles andere war als rein linguistisch. Aber sie war tatsächlich auch nicht vorwiegend kreativ, denn die Beschreibung sowie die Deutung der biblischen Situation sowie die Situation des Gleichnisses forderte hier eine regulative Haltung. Es ging bei den Texten darum, die intendierte Methode zu verstehen, denn sie bietet den Blickwinkel und den Standpunkt. Die Texte waren mit Regeln aufgeladen. Die narrative, Bilder produzierende und sich-vorstellende Lesart richtete sich auf alle Metatexte außer dem von Jeremias, wo es kein Raum für eine mimetische Arbeit gab. Der Sachverhalt der Texte ist von erstrangiger Wichtigkeit, nicht die Form.

Die Herangehensweise in unserem translatorischen Fall richtet sich auf das schon explizit (oder implizit) Ausgelegte, was ein Sonderfall der Textinterpretation und besonders der translatorischen Textinterpretation ist. Die Frage *Wie soll ich das verstehen?* ist nicht nur relevant, sondern auch notwendig. Die kleinen Auszüge aus den Textbeispielen haben uns deutlich gezeigt, dass es sich in den metakommunikativen Texten vorwiegend um Methodenerklärungen handelte. Methoden sind Regeln. Um die Methoden und dadurch die Gleichnisauslegungen überhaupt zu verstehen, ist es notwendig, die im Text gegebenen intratextuellen Hinweise gründlich zu untersuchen. Dies gilt sowohl für die dialogischen als auch für die dialektischen Gespräche zwischen Texten und Autoren. Jeder Hinweis soll verfolgt werden. Die strukturellen Kontexte der Werke sind ein sehr wichtiger Teil des Regelsystems, das uns Lesern die Methodenfragen bekannt macht. Verstehen wir die Methode der Auslegung, verstehen wir auch die Quelle der Auslegung besser, anders oder aus einem anderen als dem gewohnten Blickwinkel. Verstehen heißt Regeln kennen und sie in ein System einordnen. Das ist der Ausgangspunkt der translatorischen Textauslegung im religiösen Kontext: Das Wort *Gott* und das hermeneutische Feld um ihn müssen in Zusammenhang mit dem systemischen Kontext sowie mit den intratextuellen Netzwerken gebracht werden. Die Kompetenzen entstehen dadurch, dass man die intratextuellen Kontexte gründlich kennt oder besser kennen lernt. Es ist wichtig, solche Sachverhalte sowie die sprachlichen Aspekte zu erkennen, die nicht von kristallklarer Selbstverständlichkeit sind.

Die Forderung, den Textsinn sowohl der metakommunikativen Auslegung als auch den der biblischen Erzählung zu verstehen, ist begründet. Deshalb müssen auch textexterne Auslegungen in Betracht gezogen werden, um das Gesamtbild zu bestärken. Das ist absolut notwendig, denn ohne eine teilnehmende Beobachtung der religiösen Tradition können keine Kompetenzen erworben werden. Bei der Religion ist zentral die Erzählung, die Geschichte, die biblische, die unsere, die meine sowie die Anwendung der Erzählung. Erzählungen bringen den Sinn zum Vorschein, aber der Gebrauch der religiösen Begriffe muss in den jeweiligen religiösen und kulturellen Kontexten gelernt werden. Die Geschichte ist wie ein Schauspiel, beide machen den Lesern oder Zuschauern semantische Tiefenbedeutungen und kommunikative Botschaften verständlich, aber von den Lesern werden Kompetenzen und mimetische Fähigkeiten erwartet.

Wir haben gesehen, dass ein Text das Objekt in einer Hinsicht repräsentiert, es ist nur eine Darstellung des Objekts, kann also gleichzeitig nicht die ganze Potentialität des Objekts hervorbringen. Diese Aussage unterstützt die Rolle unserer Texte, die heuristische, multiperspektive Lesart sowie die Intratextualität, die durch das System verfährt und sich in der Welt verankert. Wir haben festgestellt, dass die Auslegungen des Gleichnisses vom verlorenen Sohn relativ unterschiedlich ausfallen. Die Unterschiede sind nicht drastisch, aber sie sind genug, um translatorische Entscheidung zu beeinflussen.

Noch kommen wir einmal zurück auf Gadammers (1990:310) Aussage:

Horizont gewinnen meint immer, dass man über das Nahe und Allzunahe hinaussehen lernt, nicht um von ihm wegzusehen, sondern um es in einem größeren Ganzen und in richtigeren Maßen besser zu sehen.

Damit können wir einverstanden sein. Die Werte, die mit unserer Religion verbunden sind, sind mit tiefen Überzeugungen, Emotionen, empfindlichen Vorstellungen verbunden. Es ist nicht einfach, über das Nahe hinauszusehen, aber es ist möglich. Der translatorische Gegenstand fordert einen offenen Horizont, was sowohl das System als auch die einzelnen Texte betrifft. Die Verbindung mit der realen Welt erweitert den Horizont und bringt die Sache „Religion“ auf eine menschliche Ebene des Lebens und der Kultur. Translatorisch verstehen ist Einsehen, nicht Durchmachen.

Wenn die Erzählung, bzw. die Welt der Erzählung, in die Lebenswelt zurückkehrt, wird die Spiralbewegung deutlich. Der Ausleger kehrt aber nicht zurück in die ursprüngliche Welt, sondern mit einem neuen Vorverständnis. Der Leser macht wiederholt einen neuen Anfang, wonach er in die Welt der Handlung zurückkehrt, die nicht mit einer Erzählung leer wird (Ricoeur, ZE III 193-206). Es gibt keine solche große Erzählung, die ein und allemal die Welt der Handlung entleeren könnte. Es geht um die Wechselwirkung der Innovation und Tradition (Beständigkeit).

7.3. Die translatorische Welt der Handlung

Wir haben den theoretischen, praktischen und konkreten translatorischen Gegenstand sowie die entsprechenden Lesarten beschrieben. Wir haben das System, die Wichtigkeit des kontextuellen Sprachgebrauchs sowie die Rolle des Kontextes hervorgehoben. Wir haben einige Sprachauffassungen diskutiert und den Textbegriff, den Zeichenbegriff sowie die Dynamik der Interpretation als Zeichenakt in Erwägung gezogen. Und wir haben die Kraft der menschlichen Vorstellungskraft bzw. die Funktion der Mimesis für die zeitliche Vermittlung der narrativen Texte in Betracht gezogen. Wir hoffen, den religiösen Kern für unsere Zwecke begründet zu haben.

In den christlich-religiösen Texten haben wir mit der gesamten christlichen Religion und ihrer großen ideologischen und kulturellen Differenziertheit zu tun. Dabei geht es keineswegs nur um die größten christlichen Kirchen, d. h. die katholische, orthodoxe und evangelisch-lutherische bzw. evangelische Kirche, sondern es werden alle textuellen Möglichkeiten des Christ-Seins in Erwägung gezogen. Wir haben mit Texten der großen konfessionellen Kirchen sowie mit Texten einer sehr großen Vielfalt von unterschiedlichen konfessionellen Kirchengemeinden, Gruppen und Richtungen zu tun. Es geht aber immer

auch um Texte von einzelnen Autoren, die in einem sehr persönlichen Stil einen Beitrag zu der großen Ganzheit leisten. Die konkrete translatorische Arbeit geschieht um den Metatext herum, aber der Interpretationsraum ist nicht nur der Textkontext, sondern die Interpretation geschieht in einem Raum, in der Welt der Handlung.

Und noch wollen wir uns erinnern, dass die translatorische Arbeit regelrecht aus der Fremdsprache in die Muttersprache geschieht und nicht aus der Muttersprache und der uns bekannten Kultur in die Zielsprache und die fremde Kultur. Der Gegenstand stammt aus einer religiös-kulturellen Tradition und Gesellschaft, die uns weniger bekannt ist als die eigene. Wir interpretieren eine andere Welt der Handlung, nicht die unsere. Wir erinnern uns, dass die hermeneutische Aufgabe sich intratextuell (durch das System) auf den Metatext richtet, sei er eine narrative Erzählung oder eine Predigt, ein einzelner Satz mit religiös identifizierbaren Merkmalen usw., der stets in einen größeren Rahmen eingesetzt wird. Je komplexer der translatorische Auftrag aber ist, desto wichtiger wird es, auch die reale Welt, die Wirklichkeit, aus der der Metatext stammt, in Betracht zu ziehen. Das Leben wird gelebt und nicht nur theoretisch aus Büchern gelernt. Es ist von erstrangiger Wichtigkeit, dass der Translator die religiös-kulturelle Welt der Handlung kennt, aus der sein Textkomplex stammt. Wie ist die Religion in der Wirklichkeit sichtbar? Wie ist die Religion in den Alltag der Menschen eingebettet? Welche materiellen Zeichen gibt es in der Gesellschaft und in welchem Sinne werden sie gebraucht? Welche Rituale, Kunstwerke und Interpretationen gelten in dem Interpretationsraum? Das sind alles Fragen, die mit einer Welt der Handlung in Verbindung stehen. Selbstverständlich kann man sich darüber auch in Büchern und Texten informieren, aber Translation ist kulturell-sprachliche Arbeit, wobei Sprachkenntnisse in dem linguistischen Sinne nicht ausreichen, um sich ein solides Bild von dem religiös-kulturellen Gegenstand zu machen.

Es gibt keine vollkommen neutrale Position und keinen Status Quo im Bereich Religion und Textinterpretation, was aber keineswegs eine offene Haltung aus der wissenschaftlichen Sicht ausschließt. Wir haben unser Verhältnis zu dem schriftlichen Text, dem Schriftstück schon geklärt. Es wurde festgestellt, dass ein Text eine Handlungskonfiguration ist, wobei der Weltbegriff am Anfang und am Ende der Textauslegung die zentrale Rolle spielt. Wir erreichen die Welt der Handlung am Anfang der Kette nur durch die Textkomposition und durch die fiktive Zeiterfahrung, aber unsere Welt der Handlung ist hier und jetzt vorhanden. Die translatorische Aufgabe, die Textauslegung und die Suche nach der intentionsgerechten Intention der Textkomposition geschehen in dieser Welt unserer Gegenwart. Der Textgegenstand bleibt immer selbstverständlich der wichtigste Gegenstand des Translators, aber die Textauslegung religiös intendierter Texte geschieht nicht nur durch Lesen, sondern die Lektüre kann durch Betrachtung der nicht-diskursiven Elemente der Religion unterstützt und vervollständigt werden. Diese Elemente sind in die Wirklichkeit eingebettet, sie befinden sich in Kirchen und christlichen Gemeinden, Kunstmuseen, auf Bühnen, überall im Alltag. Um zu verstehen, wie die Religion einer Gemeinschaft tatsächlich funktioniert, ist es notwendig, sich auch mit anderen Formen der religiösen Praxis zu beschäftigen als nur mit den schriftlichen Texten.

Um den Gegenstand holistisch zu verstehen, müssen nicht nur schriftliche Metatexte der Religion studiert werden, sondern die ganze Wirklichkeit, die mit dem Gegenstand zu tun hat, oder besser, in die der Gegenstand eingebettet ist und in der er praktiziert und artikuliert wird. Diese Wirklichkeit ist die Welt, profan, heilig und sichtbar religiös. Diese

Wirklichkeit ist die Welt der Religion in ihren Zeichen und Handlungen, sie ist eine religiöse Gemeinschaft sowie alle materiellen Gegenstände und Riten, die damit verbunden sind. Selbstverständlich gehört dazu auch die darstellende Kunst in allen Formen. Die Kunst ist auch nicht besonders daran interessiert, das Interpretierte durch historische Tatsachen zu begründen, sondern es geht in diesem Bereich um religiöse Gefühle und Erfahrung, selbstverständlich nicht immer, denn es gibt auch Bilder, die eine lehrende oder andere Funktion haben. Ein Bild wird nicht übersetzt, aber ein Gemälde oder ein musikalisches Werk erweitert das Bewusstsein und den Horizont und zeigt eine andere Art von Interpretation. Für die translatorische Arbeit geht es dabei um Weltwissen, Horizontenerweiterung und Bildung im Allgemeinen. Meine Darstellung schlägt eine erweiterte Betrachtung vor, um den hermeneutischen Interpretations- und Lernprozess im Bereich Religion in eine dialogische Beziehung zu Texten mit diskursiven und nicht-diskursiven Zeichen in der realen Welt und kulturellen Kontexten zu setzen.

Wir wollen also das translatorische Interpretationsfeld der religiösen Ganzheit in die Welt der Handlung der Gegenwart erweitern. Nur so können wir alle Elemente der christlichen Religion in Dienst nehmen. Wir haben festgestellt, dass bei der Einführung des Weltbegriffs auch die Mimesis ins Bild tritt. Wollen wir die Mimesis in Kraft setzen und unseren Gegenstand nicht nur nachahmen, müssen wir uns mit dem Ort bekannt machen, wo das Wort geschieht und die Sprache sich ereignet. Einen Gottesdienst oder eine Messe mitzuerleben, die liturgischen Handlungen und das Austeilen und Empfangen der Sakramente zu beobachten und daran teilzunehmen, vermittelt etwas davon, wie sich das Wort bei den Glaubenden realisiert. Ein Ritus hinterlässt keine sichtbaren Spuren, es ist nicht möglich, beim Beobachten einer Taufe z. B. das zu sehen, was bei der Taufe geschieht. Die religiöse Situation ist eine komplexe Situation, in der die Möglichkeit besteht, dass der Text oder die Handlung auch den neutralen Zuhörer auf der numinosen Ebene berührt. Es liegt jedoch auf der Hand, dass wir das nicht von einem Translator erwarten, aber die Situation bietet eine Möglichkeit der Welteröffnung.

Die Welt der Kunst liefert wertvolle Teilbeschreibungen zu dem Gesamtbild der religiösen Wirklichkeit und ergänzt den konkreten Textgegenstand. Bilder funktionieren auf eine andere Art und Weise als Zeichen. Religiöse Kunstwerke jeglicher Art, bildliche Darstellungen, musikalische Werke, Drama, materielle Gegenstände sowie Architektur und Räume sind oft Interpretationen eines Individuums und sie sind Vermittler der Erfahrungen und Emotionen. Allen diesen Elementen gemeinsam ist, dass sie durch Sprache beschrieben werden können. Gadamer (1990:157-158) gibt einem Zeichen nur die Aufgabe des reinen Verweisens und dem Symbol die des reinen Vertretens, wobei aber ein Bild in deren Mitte steht. Gadamers (ibid.) Bild ist also kein Zeichen, da es die Aufgabe aller Art von Zeichen ist, die Aufmerksamkeit auf das Nicht-Gegenwärtige zu ziehen und nicht auf sich selbst, wie es beim Bild der Fall ist. Das Bild verweist nach Gadamer (id. 157) auf das auf ihm Dargestellte und geht nicht in der Verweisungsfunktion auf wie ein Zeichen. Das Vertreten lässt nach Gadamer (id. 159) etwas gegenwärtig sein, was nicht anwesend ist.

Es ist eine hermeneutische Notwendigkeit, das Verhältnis zwischen der Sprache und dem Bild und darüber hinaus den nicht-sprachlichen Zeichen herzustellen. Die Sprachlichkeit, d. h. die verbalen Zeichen, wird jedoch stark hervorgehoben, weil wir die göttliche Dimension sprachlich und narrativ-metaphorisch verstehen und weil die christliche Religion ihre Identität in dem biblischen Wort verankert. Für literarische und translatorische Zwecke muss die Interpretation von der Sprache her in Richtung Erfahrung

verlaufen, nicht umgekehrt, wie schon hier betont. Nochmals heben wir also die Begrifflichkeit und Sprachlichkeit der Religion hervor. Die Quelle der nicht-diskursiven Elemente ist bis auf die Bibel nachvollziehbar und sprachlich erfassbar.

Hier trifft zu, wie es Gadamer formuliert (1960/1990: 395):

Nur in einem erweiterten Sinne stellen auch nicht-schriftliche Monumente eine hermeneutische Aufgabe. Denn sie sind nicht aus sich selbst verständlich. Was sie bedeuten, ist eine Frage ihrer Deutung, nicht der Entzifferung und des Verständnisses eines Wortlauts.

Damit kann aber auch gesagt werden, dass das Bild eine sprachliche Oberfläche als Erklärung braucht (vgl. Metapher als eine sprachliche Oberfläche des Symbols). Die Intention des Bildes stammt aus schriftlichen Produkten (ursprünglich aus den biblischen Erzählungen). Vuolastos Dissertation (2011) legt eine große Vielfalt von pietistischen Bildern aus, die solche symbolischen Motive (fliegende und brennende Herzen, Thematiken aus der Natur und Wissenschaft etc.) darstellen, die nicht ohne Wissen bzw. sprachliche Beschreibung in Zusammenhang mit der christlichen Lehre gebracht werden können. Sie dienen als Beispiel dafür, dass die Intention des Autors, die irgendwo geschrieben steht, tatsächlich ausschlaggebend für die Interpretation ist. Die symbolischen Zeichen sind nicht immer logisch, sondern sie sind im strengen Sinne konventionell und die Lesart wird von dem Autor bestimmt. Die Logik zeigt sich erst, wenn man den Sinn und den größeren Kontext kennt. Man muss die Autorenintention kennen, um etwas überhaupt zu den Sinnzusammenhängen sagen zu können.

Wie bewegen uns hier im Bereich der *intra*lingualen und der *intersemiotischen* Translation. Was Religion betrifft, ist die ganze translatorisch-hermeneutische Aufgabe, egal ob intra-lingual oder interlingual, systeminterne Tätigkeit, und sie gehört zu der Kategorie der intra-textuellen Kommunikation. Das Gleiche gilt auch für die Kategorie der *intersemiotischen* Relationen in unserem Systemdenken. Wie wir schon gesehen haben, variiert die sprachliche Oberfläche der Texte je nach natürlicher Sprache und Interpretation, jedoch bleibt der biblische Kern unverändert. Die *intersemiotische* Translation von Jakobson (1959/1966) wurde weiter oben als eine der universalen Kategorien der Translation und Interpretation erwähnt. Es handelt sich dabei um die Interpretation oder Überbringung einer sprachlichen oder verbalen Dimension in ein anderes Zeichensystem, in eine bildliche oder andere Dimension oder umgekehrt. Wir haben gesagt, dass der intersemiotische Transfer immer translatorische Tätigkeit ist.

Um eine Verbindung mit der realen Welt herzustellen, d. h. mit dem Ort, wo geschriebene Texte und materielle Zeichen verwendet und Rituale vollzogen werden, muss der Translator im Idealfall in die Welt der Handlung ganz konkret eintreten. Das heißt nicht, dass er Mitglied einer religiösen Gemeinschaft werden soll, über die er sich informiert, sondern dass er zumindest eine beobachtende Rolle übernehmen soll. Eine beobachtende Rolle ist selbstverständlich etwas, was auch zu Missverständnissen führt, aber sie ist immer besser als eine bloße Beschäftigung mit Büchern. Laut Geertz (1987: 10-26) ist die beste Interpretation diejenige, die uns in die Mitte des Lebens bringt. Die Teilnahme an dem Diskurs „im Hof und auf dem Markt“ und im Alltag der Menschen bringt das tiefere Verständnis einer Kultur (id.). Nicht alle translatorischen Ausgangstexte erfordern einen dermaßen gründlichen Untersuchungseinsatz, aber je umfangreicher und komplizierter der

Gegenstand bzw. der translatorische Auftrag ist, desto mehr fachspezifische und religiös-kulturelle Kompetenzen sind erforderlich. Ein Translator ist ein Experte mindestens von zwei Kulturen und in dem Sinne ist es nicht unrealistisch, dass wir nach wirklichen Bedeutungen suchen. Es geht ja um das intentionsgerechte Verständnis von Werken, in denen für uns unbekannte oder unerwartete Sinnzusammenhänge vorkommen. Als Beispiel können die von Lindbeck (1984/1994) beschriebenen dogmatischen Streitpunkte zwischen der katholischen und der evangelischen Kirche erwähnt werden. Die Rolle von Maria, Gottesmutter, ist eine sehr sichtbare Differenz in dem religiösen Gebrauch in den entsprechenden geographischen Gebieten. Die Rolle Marias kann nur in der Umgebung verstanden werden, wo sie ein zentrales Handlungsmuster und Glaubensgegenstand ist.

Die Bibel und die christliche Religion haben durch alle Zeiten auch Künstler beschäftigt und inspiriert. Da gibt es nichts Neues. Das Neue liegt aber darin, die Translation eng mit solchen konkreten sprachexternen Texten zusammenzuknüpfen und Interpretationshinweise in diesen zu suchen. Durch Betrachten von verschiedenen heuristischen Modellen wird ein holistisches Bild erzielt. Die Kraft eines Bildes ist nicht zu unterschätzen. Wittgenstein (1971: 87, 1977: 61, 67, 157) hat die wichtige Rolle der Bilder für die Einprägung der das ganze Leben leitenden Dimensionen hervorgehoben. Bilder wie das vom *Jüngsten Gericht* haben eine das Leben regulierende und leitende Funktion (Wittgenstein 1971:95). Peirce (1931-1935: 4.127) war der Ansicht, dass unser Verständnis ausschließlich von Bildern beeinflusst ist: "it is by icons only that we really reason". Es ist tatsächlich so, denn wenn wir z. B. mit einer biblischen Allegorie des Gärtners, Töpfers oder Brunnengräbers in Berührung kommen, machen wir uns ein Bild von einem Gärtner und vielleicht noch mehr, vielleicht sehen wir den Gärtner in einer für ihn typischen Umgebung. Wir stellen es uns vor, wie wir bei Ricoeur (ZE III) gesehen haben. Wir sehen etwas, was in unserem Verständnis einen Gärtner repräsentiert. Dies geschieht vollkommen automatisch, wenn wir eine Idee, d. h. ein Vorverständnis von einem Gärtner oder einem guten Hirten in unseren Registern haben. Es handelt sich hier um einen Transfer zwischen zwei Zeichensystemen. Ob das eine Übersetzung ist, ist nicht auf Anhieb zu sagen, aber auf jeden Fall ist es eine erste Interpretation von Verbalem im Bildlichen. Die Interpretation kann nachher korrigiert werden. Nehmen wir auch noch ein Beispiel von den Psalmen (Ps 104; 2) " - die Himmel auseinanderfaltet, wie der Beduine sein Zelt auffaltet". Es geschieht vor unseren Augen, obwohl uns die Welt des Beduinen fern sein könnte. Es sind der menschlichen Tätigkeit entlehnte Bilder, die da emporkommen. Das Gleiche passiert, wenn wir eine Erzählung lesen: Wir malen uns die Landschaften und Gestalten aus, die zwischen den Regeln freien Raum haben.

Im Zusammenhang mit Religion fragt Wittgenstein (PU § 495), warum ein Bild nicht den gleichen Dienst tun sollte wie die gesprochene Lehre. Bilder sind etwas, was man nicht ersetzen oder anders sagen kann, doch der Gebrauch des Bildes muss gelernt werden. Bilder sind Auslegungen von den biblischen Texten und Situationen, sie sind Anwendungen, die Situationen beschreiben. Bilder gehören zu dem nicht-diskursiven Kontext, zu dem Gesamtkontext wie auch Handlungen und Rituale. Bilder basieren auf Begrifflichkeit, sie stammen von der sprachlichen, begrifflichen Quelle der Religion. Obwohl Bilder nicht übersetzt werden, sind sie dabei behilflich, den christlich-religiösen Kontext für die Textauslegung zu untersuchen. Es geht um das ganze Bild. Wir haben die Translation als hermeneutische und semiotische Tätigkeit festgestellt und nach Termini von Jakobson (1959/1966) die Translation als hermeneutische Arbeit und als intrasprachliche Translation definiert. Wenn wir das Bild als Text in unseren systemischen Kontext

einfügen, können wir die hermeneutische Arbeit in diesem Kontext als intersemiotische Translation betrachten. Die Überbringung geschieht zwischen zwei verschiedenen Zeichensystemen, dem diskursiven und dem bildlichen, oder zwischen zwei verschiedenen Gattungen, zwischen einem geschriebenen Text und einem Bild. Religiöse Bilder und Texte funktionieren zusammen, die Urquelle ist jedoch sprachlich.

Da wir die translatorische kulturell-sprachliche Aufgabe in dem Bereich der realen Welt, Kultur und Gesellschaft sehen, trifft die Benennung *Gegenstand* hier eher zu. So können wir die Begriffe Text, alle Typen von Zeichen, Symbol, Bild und Spur separat betrachten. Dementsprechend ist unser Gegenstand ein biblischer Text oder ein Metatext, eine sprachliche oder auf eine andere Weise (eine bildliche Darstellung, Musik, Drama, Rollenspiel, Tanzkunst) darstellende Welt- und Situations- und Emotionsbeschreibung, ein Zeichen, ein Symbol, ein Bild oder eine Spur. Der Gegenstand ist ein Kontext für andere Gegenstände, eine Neubeschreibung, ein Ereignis als ein Akt der Semiose oder der Mimese. Eine Auslegung eines religiösen Paradigmas ist eine religiös-kulturelle Auffassung des religiösen Paradigmas, eine Auslegung einer anderen Auslegung, ein materieller Gegenstand (Kreuz und dessen Gebrauch), eine symbolische Handlung, die sich verwirklicht (Taufe). Bei dem Gegenstand kann es sich um ein beliebiges Mittel handeln, das etwas zu der religiösen Ganzheit beiträgt. Die Gegenstände sind empirische Gegenstände der kritischen Betrachtung unter Berücksichtigung der jeweiligen Umgebung, wo sie gebraucht werden.

Diese Elemente dienen als *Paralleltex*te bei der translatorsichen Arbeit. Der Translator schöpft aus diesen Quellen, erweitert und ergänzt so seinen Horizont, sein Weltwissen und die fachbezogenen Kompetenzen. Der Translator richtet die hermeneutische Aufgabe selektiv auf verschiedene Möglichkeiten, die die Textinterpretation unterstützen können. Er sucht nach Gleichheiten, Familienähnlichkeiten, Differenzen, sich selbst, dem Anderen und dem Fremden. Er erkennt und anerkennt das Fremde. Er schätzt ein, wählt aus und lehnt ab. Der Translator bewegt sich in demselben Raum wie der Textproduzent. Was außerhalb des Raums tatsächlich passiert, bleibt im Falle Religion und dem religiösen Glauben dem göttlichen Sender und dem endgültigen Leser überlassen. Wird jedoch die performative Funktion der religiösen Äußerung nicht in dem Glauben vollzogen, kann die Sprache keine Leistung tragen. Gegenstände der Welt beschreiben, erklären, interpretieren, illustrieren, lehren, erläutern etc. den christlichen Kern und die christliche Alltagslehre, sie stellen Möglichkeiten dar, sie übermitteln und reflektieren sie im Hinblick auf das Menschenleben in verschiedenen Zeiten und Räumen. Sie beziehen sich auf den christlichen Kern auf irgendeine Weise und für sehr verschiedene Zwecke, wobei im Hintergrund stets (implizit oder explizit) der Gedanke des christlichen Kerns wirkt.

Der wirkliche Raum der christlichen Praxis ist der Alltag. Ausschlaggebend für den Gegenstand ist seine Stelle als ein Unikat in Raum und Zeit, seine Art und Weise und Funktion, wie er seinen Teil der jeweiligen Ganzheit beschreibt, oder wie er aus der gemeinsamen Quelle geschöpft hat. Die Tatsache kann nicht genug betont werden, dass alle Gegenstände voll von unerwarteten Intentionen und betrügerischen Familienähnlichkeiten sind, die nicht übersehen werden dürfen.

Die Alltagswelt gestaltet sich nach dem religiösen Weltbild, die Wirklichkeit wird zum Modell von Religion oder umgekehrt, Religion ist das Modell für die Lebenswelt. Religion gestaltet die Realität neu. Die religiösen Texte spiegeln die religiöse Wirklichkeit und

dienen als Modelle für die Wirklichkeit. Texte als schriftliche, verschiedenartige Produkte liefern Information über die religiöse Dimension. Bei Ritualen sind Texte Erscheinungsformen der unsichtbaren göttlichen Wirklichkeit und Handlungen.

Unsere Forschungsaufgabe ist hier zwar auf die *intralinguale* Translation begrenzt und wir stellen hier gar keine Spekulationen darüber an, wie ein Text übersetzt werden sollte. Doch wir lassen die Tatsache nicht aus dem Blick, dass der Auslegungsprozess über die *interlinguale* Translation noch weiter bis zum endgültigen Leser geht. Die neue translatorische Interpretation des Ausgangstexts schließt sich an die Kette der Auslegungen an und schließt mit der Wem-Frage, die aber schon zu dem Bereich der strategischen Translation gehört. Jede Strategie setzt aber fundierte Kenntnisse der Gesamtsituation voraus. Bewusste Entscheidungen können nur auf Basis des Verstandenen getroffen werden. Das Translat ist die explizite sprachliche Formulierung des Verstandenen in der gewünschten linguistischen und ästhetischen Form in der Zielkultur für eine bestimmte Leserschaft. Wer die Leserschaft bestimmt, ist eine separate Frage, die eine Menge strategische Entscheidungen auch vom Translator verlangt. Der Leser führt die hermeneutische Arbeit weiter. Ausschlaggebend für alle Rezeptionsstufen ist die Vermittlung der fiktiven Zeiterfahrung, die die Mimesis erlaubt und verlangt.

In dem translatorischen Fall gibt es drei Leserebenen in Hinblick auf die biblische Erzählung: die Ebene des Verfassers des metakommunikativen Textes und seine Hermeneutik, die Ebene des translatorischen Lesers sowie die Ebene des endgültigen Lesers. Der endgültige Leser liest die biblische Erzählung mit den eigenen Vorurteilen und Erwartungen, aber auch im Lichte des übersetzten Metatexts, der also eine translatorische Interpretation ist. Die endgültige Rezeption ist durch vielschichtige hermeneutische Denkarbeit gefärbt. Der Textautor gehört offensichtlich in die Welt der Handlung.

Die translatorisch-hermeneutische Arbeit läuft durch den systemischen Kontext auf zwei Schienen: nach allgemeinen hermeneutischen Gesetzmäßigkeiten, die die Subjektivität und die dazu gehörenden Vorurteile usw. miteinbeziehen, die aber bewusst und gewusst sein sollten, sowie nach hermeneutischen Methoden und Regeln, die zum Lesen der biblischen Erzählungen durch metakommunikative Auslegungen einladen. Die Theorie von Lindbeck (1984/1994) bestätigt die Notwendigkeit des systemischen Kontextes sowie die Regelgerechtigkeit, die Theorie von Ricoeur (EZ I-III) die Wichtigkeit der menschlichen Vorstellungskraft und mimetischen Fähigkeiten sowie die Anwendung der narrativen und zeitlichen Aspekte in der Textauslegung. Das Was ist mit dem Wie und sogar mit dem Wer/Wem fest verflochten.

Wir sind uns der hermeneutischen Auslegungskette und der vielschichtigen Prozesse bewusst und können an dieser Stelle schon solche hermeneutischen Voraussetzungen und Aspekte auflisten, die für das Verständnis der biblischen Texte durch die Ausgangstexte und deren weiteren Kontexte ausschlaggebend sind. Die Untersuchung soll solche Differenzen deutlich machen, die der Translator als Differenzen in Hinblick auf sein Vorverständnis und Vorwissen findet.

Aufgrund der bisherigen Untersuchungen können wir die folgenden Kategorien unterscheiden, die für eine holistische Vorgehensweise der translatorisch-hermeneutischen Textauslegung entscheidend sind:

1. Kontextgebundenheit des Gegenstands in Hinsicht auf den systemischen bzw. biblischen Kontext, auf den strukturalen Kontext des Werkes, auf verschiedene Textkontexte und Textsituationen
2. Regelkenntnisse, die kirchlichen Lehrsätze, theologische Hermeneutik bzw. die methodischen Schwerpunkte auf Bibeldeutung, Wirkungsgeschichte, Traditionen der Kirchen und Gemeinschaften, die religiös-kulturelle Praxis, theologische Richtungen, Konventionen, Normen
3. Autoren und Autorinnen
4. die bilderschaaffende schöpferische Lesart
5. die Sprachauffassung des Verfassers der Metatexte, sprachliche Analysen und Verweise auf Originaltexte, Bewusstsein von den verschiedenen Funktionen der Symbole, Zeichen, Texte und Metaphern
6. Intratextualität und Intertextualität, u. a. systeminterne Verweisnetzwerke, Dialoge und dialektische Gespräche, Beziehungen zwischen Teilnehmern an dem Prozess, systemexterne Kommunikation (Intertextualität in dieser Arbeit)
7. Zeitlichkeit in Hinsicht auf den zeitlichen Abstand zwischen den Welten, Zeit des Werkes, Verbalzeit, Erzählzeit, Zeit des Auslegers, Zeit des Translators
8. Die extratextuelle Wirklichkeit und religiös-kulturelle Praxis
9. Kultur und Gesellschaft – immer zeitliche und translatorische Koordinaten
10. Sonstige Funde, z. B. *überraschende Polaritäten*

Mit den überraschenden Polaritäten werden Situationen gemeint, in denen die semantischen Vorstellungen von dem menschlichen, logischen Blickwinkel her auf den Kopf gestellt werden. Zum Beispiel in dem Gleichnis von dem barmherzigen Samariter (Lukas 10, 25 – 37) zeigt Jesus eine Opposition von Gut und Böse ganz anders als erwartet. Ein Priester läuft an einem verprügelten und ausgeraubten Menschen vorbei und lässt ihn halbtot am Wegrand liegen, und so tat es auch ein Levit, aber ein verachteter Samariter hielt bei dem Verletzten an und half ihm. Der Erwartungshorizont bzw. die traditionellen, angenommenen Rollen sind im Gleichnis auf den Kopf gestellt, jedoch geht es um einen Einzelfall, der keine Verallgemeinerungen erlaubt. Das Gleichnis fungiert als Modell für eine aufmerksame Einschätzung der Wirklichkeit der biblischen Situation sowie des Alltags der Gegenwart. Die Gleichnisse sind hermeneutische Situationen, in denen es keinen Ausweg durch Analysen der semantischen Felder in dem sprachwissenschaftlichen Sinne gibt. Das Verständnis ereignet sich hier direkt durch die mimetische Kraft, die die Frage stellt: Wer bin ich? Das Paradoxale ist, dass man ohne weiteres die biblische Erzählung oder eine Metaerzählung übersetzen kann, ohne sie jedoch in tieferem Sinne zu verstehen. Die Situationen variieren von Fall zu Fall und von Tag zu Tag in der menschlichen Wirklichkeit, wo z. B. ein Gleichnistext angewandt wird. Warum hat Jesus keine typischen semantischen Oppositionen benutzt? Vielleicht, weil er stereotypische Festlegungen und Selbstverständlichkeiten vermeiden wollte? Nichts ist wie es scheint, man muss besser hinschauen, um Tiefenbedeutungen zu sehen. Wie kann man besser hinschauen? Die Evangelien enthalten viele solche Gegensätze, die Aufmerksamkeit fordern, z. B. die Heilungen am Sabbat (Mt 12, 9-14, Lk 13, 10-17; 14, 1-6, Joh 5, 1-13; 9, 1-34) oder die Arbeiter im Weinberg (Mt 20, 1-16, 21, 33-45).

Die vorher beschriebenen und aufgelisteten Betrachtungspunkte sind schwer voneinander zu trennen oder getrennt zu halten und sie verdienen eine holistische Betrachtung. Sie bringen verschiedene Differenzen ans Licht, die im Allgemeinen die fremde Kultur und Gesellschaft und im Spezifischen die Auslegungstraditionen, Theologien und religiöse

Praxis betreffen. Es ist die translatorische Aufgabe, die Differenzen zu entdecken und daraus zu lernen! Die kulturell-sprachliche Herangehensweise hat uns beigebracht, dass verschiedene kulturelle Oberflächen in eine gemeinsame Tiefe führen können. In die Tiefe können wir mit den verschiedensten Bildern hineinschauen.

Das hermeneutische Feld des Translators ist immer irgendeine Kultur oder mehrere Kulturen. Lindbeck (1984/1994:167) bezieht sich auf das Kulturkonzept von Clifford Geertz (1983/1987), das gleichwohl auf Religion angewandt werden könnte. Die Kultur sowie die Religion sollen mit viel Präzision beschrieben werden. Es geht bei Geertz (ibid.) um die s.g. *dichte Beschreibung*, wobei keine abstrakten Regelmäßigkeiten beschrieben werden, die sich auf verschiedene Fälle beziehen, sondern es handelt sich um Beschreibungen im Rahmen eines Einzelfalles aus der Praxis. Eine Religion soll danach in ihrem vollen Umfang erfasst werden. Das kulturelle System jedoch hat keinen solchen unveränderlichen Systemkern wie die Religion. Die Kultur – so Geertz (1983/1987:46) konkret und explizit – ist ein historisch überliefertes System von Bedeutungen, die in symbolischer Gestalt auftreten, ein System überkommener Vorstellungen, die sich in symbolischen Formen ausdrücken, ein System, mit dessen Hilfe die Menschen ihr Wissen vom Leben und ihre Einstellungen zum Leben mitteilen, erhalten und weiterentwickeln. Kultur ist ein öffentlicher, gesellschaftlicher Diskurs, der „im Hof, auf dem Markt oder auf dem städtischen Platz“ anzutreffen ist. Geertz (id. 99) schlägt vor, Kultur und soziale Struktur zunächst getrennt zu halten, wobei er Kultur als ein geordnetes System von Bedeutungen und Symbolen auffasst, mittels dessen gesellschaftliche Interaktion stattfindet, wo aber die soziale Struktur das Interaktionssystem an sich ist. Es sind zwei Ebenen, eine definierte Werte- und Regelsammlung und ein operativer Prozess, wo die Regeln, die in Symbolen und Mythen erklärt worden sind, ihren Ausdruck erhalten. Kultur ist praktisch die Motivation für die tatsächliche Handlung, die in dem sozialen Netz stattfindet. Laut Geertz (1983/1887: 48) sind Kultur und Sozialstruktur verschiedene Abstraktionen eines einzigen Phänomens: der funktionalen Bedeutung der Begriffe für das soziale Handeln und für das soziale System. Religion formuliert Geertz (1983/1987:48) so:

- (1) Ein Symbolsystem, das darauf zielt, (2) starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Menschen zu schaffen, (3) indem es Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert und (4) diese Vorstellungen mit einer solchen Aura von Faktizität umgibt, dass (5) die Stimmungen und Motivationen völlig der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen.

Religion erhält ihre Ausdrucksformen in der Kultur, ohne dass sie nur ein Teil der Kultur wäre. In dem translatorischen Fall wäre es richtiger, von der *Kultur der Religion* zu reden. Die Kultur der Religion ist auch ein System von sprachlichen und nicht-sprachlichen Symbolen, Motivationen, Handlungen und Gefühls- und Verhaltensmustern etc., die einer Gemeinschaft eigen sind. Verinnerlichen einer Religion ändert Sichtweisen, sogar teilweise die Identität. Man eignet sich andere Sitten und Gebräuche an, die sich mit der Zeit etablieren und sogar die vorher erlernten Codes verändern. Die alten Codes verschwinden ganz oder teilweise, abhängig davon, wie intensiv die neue Wirkung der neuen Sprache und Kultur ist. Religion kann aber auch als eine Kultursprache oder ein Kulturgebiet betrachtet werden, das aber dann nicht mehr synonymisch für die göttliche Wirklichkeit stehen. Der kulturelle Ausdruck der Religion, wie z. B. Rituale und kirchliche Seremonien, kann als ein Handlungskontext und als sichtbarer Teil der kulturellen Strukturen verstanden werden. Die Unterscheidung zwischen der kulturellen Oberflächen- und Tiefengrammatik ist von großer Wichtigkeit. Die kulturelle Oberfläche der Religion jedoch ist das hermeneutische Feld des

Translators und nicht die göttliche Dimension als Wirklichkeit des Glaubenden. Wenn aber die göttliche Dimension das Gebiet Religion als Kultur betritt und sie überdeckt, erfüllt die Religion die Wahrheitsansprüche, die an sie gestellt worden sind, und übernimmt die Rolle, die ihr im menschlichen Leben zustehen sollte.

Ob religiös oder profan, meint Ebeling (1964:18), ist immer eine Sache der Erkenntnis. „Denn die Kirchengeschichte ist nicht als solche heilige Geschichte, die so genannte Profangeschichte nicht als solche, sondern erst durch die Art unserer Erkenntnis profan. Denn Gott wirkt alles in allem. Aber nicht überall offenbart er sein Wirken. Im Gegenteil, überall verbirgt er sein Wirken“.

Erkenntnis durch die Sprache ist eine Angelegenheit der analytischen und der hermeneutischen Philosophie, betreffen aber unbedingt, unmittelbar und dringend auch den Aufgabenbereich des Translators, der für die Wiedergabe des Verstandenen eine Alleinverantwortung trägt. Das reflektierende Verstehen und die Beseitigung einseitiger Selbstverständlichkeiten sind Ziele der hermeneutischen Betrachtung der Bedeutungskontexte. Dementsprechend sind in dieser Arbeit nicht die sprachlichen Strukturen oder die grammatischen Kompetenzen an sich von zentralem Interesse, sondern die logische Grammatik und der kontextbedingte und von Regeln gesteuerte Sprachgebrauch im wittgensteinschen Sinne. Die Leistung der Sprache ist jedoch ein Paradox: Sie ist durch die Sprache zu erreichen, nicht aber direkt oder ganz und gar nicht aus der Sprache zu entnehmen. Die beste sprachliche Beschreibung kann leer ausgehen, ohne dass die Leistung vollzogen wird. Ohne den religiösen Glauben bzw. Erfahrung bleibt ein Text nur ein Objekt der analytischen Betrachtung ohne eine existentielle Wirkung.

Für die translatorisch-hermeneutische Aufgabe ist es jedoch von Wichtigkeit zu wissen, in welcher Kultur ein religiöser Text gelesen wird oder aus welchem Kulturkreis der Text stammt. Es ist der erste Hinweis in Richtung Textinterpretation auch im religiösen Bereich. Von Fall zu Fall ist auch zu untersuchen, wie das Verhältnis der profanen Kultur, der Kultur der Religion und der Religion in der Textwelt erscheint.

8. Zusammenfassung und Ergebnisse

Wir haben einen langen Weg genommen, um an diesen Punkt zu landen. Unterwegs ist deutlich geworden, dass die Religion besondere Herausforderungen an die translatorische Textauslegung stellt. Sie bringt auch ein Paradox zwischen dem eigentlichen Glaubensgegenstand und dem analytischen, rational begreifbaren Gegenstand mit sich. Es gelten universale hermeneutische Gesetzmäßigkeiten, was die Weltinterpretation betrifft, aber sie sind im Bereich Religion nicht ausreichend. Die translatorische fachkompetente Kreativität, die aus der translatorisch-hermeneutischen Arbeit Expertise und Kunst macht, soll immer auf fundiertem Wissen und reflektierender hermeneutischer Denkarbeit basieren. Haben wir solche Dimensionen in den Texten, die mit einer Religion identifizierbar sind, stellen Regelkenntnisse, Fachwissen und Weltwissen wichtige Voraussetzungen für das Verständnis, das eine kreative, neue Gestaltung (Translat) vom Verstandenen ermöglicht. Wir haben festgestellt, dass nicht nur fundierte Sprachkenntnisse, sondern auch der Sprachgebrauch einer Kultur und religiösen Tradition notwendig für eine intentionsgerechte Gestaltung des Gegenstandes ist. Das Verstehen jedoch fordert auch schöpferische Vorstellungskraft und das Vermögen, sich etwas vorzustellen und sich in die

Lage des Anderen zu versetzen. Die hermeneutische Orientierung bedeutet ständiges Ausbalancieren zwischen dem Subjektiven und Objektiven, Glauben und Wissen, Regelbefolgung und der mimetischen Vorstellungskraft als Bindeglied zwischen verschiedenen Welten und Zeiten.

Unsere Aufgabe bestand darin, den christlich-religiösen Gegenstand und seinen systemischen Kontext für translatorisch-hermeneutische Zwecke zu beschreiben sowie dafür eine geeignete Lesart vorzuschlagen. Die Gegenstandsbeschreibung wurde mit der Systembeschreibung aufs Engste verbunden. Der Gegenstand wurde von dem systemischen Kontext her sowie auf zwei Textebenen, d. h. auf der biblischen Textebene sowie der Metatextebene, beschrieben. Wir haben den biblischen Systemkern als die Mitte des Systems festgelegt und ihn sowohl semantisch als Zeichenakt als auch narrativ durch die dreifache Mimesis darstellen können. Für den Aufbau des systemischen Kontexts haben wir die Metapher des *Sprachspiels* benutzt, da es für unsere Zwecke eine holistische, religiös-ideologische Begründung des Gegenstands ermöglicht hat. Das Text-, Begriffs- und Zeichensystem sowie der translatorsische und translologische Gegenstand wurden mit der Welt der Handlung in Verbindung gebracht. Die Welt der Handlung wurde auf allen Textebenen sowie als hermeneutischer Ort des Auslegers in den Vordergrund gehoben. Mit der Welt der Handlung wurden die biblische Welt, die Welt des Auslegers sowie die Welt des Translators gemeint. Die translatorisch-hermeneutische Arbeit wurde ja als *intra*linguale sowie *inter*semiotische Translation charakterisiert und dies bedeutet Text- und Weltinterpretation im weiten Sinne. Es ist auch die Welt der Handlung, wo sich die Glaubensdimensionen als Lebensform verankern. Dementsprechend sowie aufgrund der Dynamik, der wir in unseren Untersuchungen begegnet sind, haben wir auch das Interpretationsfeld vom Text ausgehend auf textexterne Dimensionen erweitert und die Interpretationsumwelt als einen hermeneutischen Raum bestimmt. Wir haben den konkreten translatorischen sowie den translologischen Gegenstand als Text, Zeichen und auch als textexternen Gegenstand besprochen und die hermeneutische Arbeit so in die Welt der Handlung, in den Bereich der religiösen Praxis erweitert. Dabei haben wir auch alle Phänomene als Interpretationsgegenstand gezählt, die religiöse Dimensionen, Erfahrungen, Emotionen auf irgendeine Weise künstlerisch, rituell oder symbolisch darstellen. Es ist tatsächlich begründet, von einem Gegenstand zu reden, da er aus Texten, Zeichen, Begriffen, Symbolen, Spuren, Bildern und Handlungen verschiedener Art in der realen Welt besteht. Der empirische Gegenstand ist die begriffliche Wirklichkeit oder die propositionale Strukturierung der Wirklichkeit. Aus der translatorischen Sicht spielen die niedergeschriebenen Sachverhalte die wichtigste Rolle, aber zu der holistischen Weltinterpretation gehört auch die christliche Praxis sowie die semiotische Welt der Religion. Um sich ein Bild über die religiöse Dimension machen zu können, ist es notwendig, sich über diskursive und nicht-diskursive Interpretationen der biblischen Erzählungen zu informieren. Die symbolische oder/und konkrete Vermittlung eines religiösen Aktes (Taufe, Vermählung, Konfirmation, Abendmahl, Beerdigung etc.) geschieht in der Welt der Handlung. Ein Gemälde oder ein Musikwerk drücken biblische Situationen an sich oder Situationen der Gegenwart im Lichte der biblischen Situationen aus, erweitern das Blickfeld und den Horizont, erwecken die mimetischen Fähigkeiten und können das Verständnis auch auf dem emotionalen Niveau erwecken.

Für die Systembeschreibung wurden die zentralen Aspekte des wittgensteinschen *Sprachspiels* sowie die daraus abgeleitete kulturell-sprachliche Religionstheorie Lindbecks angewandt. Die kulturell-sprachliche Theorie erlaubt eine multiperspektive Haltung in

Hinblick auf die Ganzheit der Religion und die Vielfalt der christlich-religiösen und theologischen Richtungen und Textproduzenten.

Die regulative Theorie argumentiert und begründet die religiöse Mitte durch das System. Sie verteidigt auch eine solche Auffassung, dass verschiedene kulturell-sprachliche Oberflächen auf eine unveränderte Tiefendimension verweisen können. Diese Argumentation ist wichtig, um die legitime Existenz des Systems auch in unserer Disziplin *Translation* deutlich und notwendig zu machen. Würde das Begriffssystem oder Symbolsystem fehlen, wäre es nicht mehr möglich, die Sinnzusammenhänge des Gegenstands einzuordnen. Das Text-, Begriffs- und Zeichensystem verleiht der Religion die Identität und dient als ein Bezugsrahmen für die Beständigkeit der Religion, den Sprachgebrauch, die Versprachlichung der religiösen Dimensionen und die symbolische Vermittlung trotz der vielen verschiedenen Auslegungen und Anwendungen. Die dogmatischen Texte stellen einen hohen Anspruch auf Regelbefolgung. Der Gegenstand kann nur durch den systemischen Kontext verstanden werden, und somit ist die Was-Frage nur mit der Wie-Frage zu beantworten.

Über das Systemische und Regulative hinaus haben wir eine narrative Theorie hervorgehoben, um die schöpferische Lesart mit der regulativen Lesart gleichzustellen oder sie zu ergänzen. Für das Verständnis der biblischen oder mythischen Erzählungen wird immer eine solche Lesart notwendig sein, die die Möglichkeit des Weltentwurfs in Betracht zieht. Damit haben wir deutlich machen wollen, dass eine Bilder produzierende, kreative Lesart notwendig ist, um eine Geschichte bzw. biblische Geschichte zu verstehen und sie trotz des zeitlichen Abstands und der Last der Tradition in das Leben der Gegenwart zu bringen. Jeder Akt des Lesens ist ein bildproduzierender Prozess, der in erster Linie bei narrativen Erzählungen aktiv wird, aber auch die metakommunikativen Sachtexte aktivieren die kreative Vorstellungskraft, da die Interpretation aufs Engste mit den biblischen Erzählungen verbunden ist. Historie und Phantasie ergänzen sich hier gegenseitig.

Es handelt sich bei der intralingualen Translation um eine zweifache oder sogar eine dreifache Interpretation: die regulative und kulturell-sprachliche Textinterpretation, die narrative oder auch poetische Bibeltextinterpretation, wobei die menschliche Vorstellungskraft und die mimetische Kraft eine wichtige Rolle spielen. Die mimetische Kraft funktioniert auch unabhängig von dem religiösen Glauben oder der religiösen Erfahrung, geht aber nicht aus der Aufgabe hinaus in die Lebenswelt. Eine bestimmte religiöse Überzeugung kann einen Konflikt mit dem Metatext verursachen, wenn der Metatext zu stark von der eigenen Überzeugung abweicht.

Es wurde betont, dass die translatorisch-hermeneutische Textarbeit sich auf metakommunikative Texte richtet, die Auslegungen der biblischen Quellen sind. Es handelt sich um einen translatorischen Sonderfall, in dem zwei Textebenen gleichzeitig gelesen und interpretiert werden sollen. Die translatorisch-hermeneutische Tätigkeit ist unvermeidlich eine Symbiose von Regelbefolgung und schöpferischer Textweltauslegung.

Alle Texte lassen dem Leser einen Interpretationsspielraum. Das Sich-vorstellen ist kein beliebiger, willkürlicher Vorgang, sondern er wird mit dem Regelsystem sowie mit den textuellen und semantischen Eigenschaften der Texte verbunden. Bilder zu schaffen ist eine menschliche Eigenschaft, die Lücken in Texten zu füllen. Es sind Bilder aus dem Leben

und einer Zeit. Es sind im Sinne der Anwendung meine eigenen Bilder, Familienmitglieder, Kollegen, Nachbarn und völlig Fremde, die Jesus, Petrus oder Maria Magdalena darstellen. Die hermeneutische Spirale bewegt sich kontinuierlich und ändert sich von Situation zu Situation und von Zeit zu Zeit. Der Kontext ist das Spielfeld oder der Spielraum, in dem durch den Leseakt die offene, bewusst gesteuerte Suche nach der Textwahrheit stattfindet. Der *intratextuellen* Kommunikation kommt nur innerhalb des Systems eine Dialogizität zu, die die Auseinandersetzung mit anderen Texten, anderen Interpretationen, anderen Personen und mit dem biblischen Originaltext ermöglicht. Die Fachkommunikation unterscheidet hier sich nicht von der allgemeinen wissenschaftlichen Kommunikation und den Bezugsmechanismen zwischen existierenden Texten und Autoren. Bewusst wurde hier auch der *Autor* erwähnt.

Wir haben festgestellt, dass die metakommunikativen Auslegungen und die Urerzählungen grundverschieden sind, sie gehören zu unterschiedlichen Gattungen und fordern dementsprechend unterschiedliche Lesarten. Weiter haben wir festgestellt, dass die Metatexte entweder theologische Texte oder andere Arten von Sachtexten, theologische Texte mit narrativen Teilen oder rein narrative Texte, schöne Literatur, Schauspiele sowie andere Arten von Auslegungen, z. B. Bilder, oder jegliche Art von Kunstwerken sind. Bei den theologischen Texten handelt es sich weitgehend um erklärende Texte, wobei die Literaturtexte und Kunstwerke eher zur hermeneutischen Kategorie der *Anwendung* zählen. Wir haben die Sichtweise über die Texte hinaus in die reale Welt der Handlung und Gegenstände erweitert.

Der Verstehensakt hängt mit vielen verschiedenen Faktoren zusammen. In Hinblick auf die translatorischen Ausgangstexte müssen im Bereich Religion die Wirkungsgeschichte, die Auslegungstradition, die theologische Richtung und die Methode, verschiedene Sprachauffassungen gegenüber der biblischen Sprache bzw. der Bibeldeutung, die dialogischen und dialektischen Verhältnisse der Textgegenstände, d. h. die systeminterne *Intratextualität*, der Blickwinkel des Autors sowie die kulturelle Umwelt der Texte überprüft werden. Der Vergleich von Verweismaterialien und textuellen Informationsnetzwerken ist lehrreich und empfehlenswert. Es geht um die Suche nach Informationen im systemischen Kontext und in den intratextuellen Netzwerken.

Bei der translatorischen Textinterpretation soll die hermeneutische Denkarbeit unter Berücksichtigung der systeminternen Logik, der regulativen *Intratextualität* sowie den kulturellen Bestimmungen verlaufen. Eine Offenheit und Wachsamkeit für überraschende Blickwinkel und unerwartete sowohl sprachliche als auch inhaltliche Lösungen der Autoren ermöglicht eine begründbare Neugestaltung des Gegenstands. Das Fremde soll als fremd gesehen werden, weil sich das Religiöse von Kultur zu Kultur anders zeigt. Wenn es das Ziel ist, keine bloße Wiederaufnahme und darauf erfolgende Wiederholung der Textoberfläche als eine linguistische Nachahmung in der Phase der interlingualen Translation, sondern eine strategisch überlegte, kreative Übersetzung durch ein fundiertes Verständnis des Textgegenstands zu produzieren, gibt es keine Abkürzung, die schnell zum Ziel bringt.

Die universalen Aspekte der philosophischen Hermeneutik wurden hier in Betracht gezogen, die mit unserem Weltbild, dem Horizont, den Gesetzmäßigkeiten des Mensch-Seins und in-der-Welt-Seins zu tun haben und unsere Weltinterpretation beeinflussen. Dabei haben wir die wichtigen Erkenntnisse machen können, dass die philosophische

Hermeneutik mit einer Spezialhermeneutik oder mit fachspezifischen Theorien oder Methoden verbunden werden muss. Abhängig von dem Gegenstand können diese selbstverständlich auch durch andere fachbezogene Theorien oder Spezialhermeneutik ersetzt werden. Die philosophischen Aspekte spielen eine Rolle bei aller Text- und Weltauslegung, aber primär bei der Religion ist die theologische Hermeneutik.

Wir sind die lange Wirkungsgeschichte der theologischen Hermeneutik in den wichtigsten Grundzügen durchgegangen und haben festgestellt, dass die Bibeldeutung stark von der Philosophie beeinflusst wurde. Wir haben hier verschiedene Wendepunkte der Interpretationen sowie begriffliche Entwicklungen feststellen können. Die Wende vom Objekt zum Subjekt war ein wichtiger Meilenstein, was die Interpretation der religiösen Bedeutungen betrifft. Wir haben uns ein Bild von der Problematik der Bibeldeutung für unsere Zwecke gemacht. Dabei wurden Fragen nach den hermeneutischen Voraussetzungen der Bibeldeutung sowohl historisch als auch existentiell hervorgehoben.

Wir haben auch einen Einblick in solche Sprachauffassungen geworfen, die die dynamischen Eigenschaften der sprachlichen Vermittlung hervorheben. Das *Sprachspiel* vertritt schon an sich eine kontextbezogene, pragmatische Sprachauffassung, aber was die Religiosität und die Kraft der Sprache im Zusammenhang mit dem religiösen Glauben betrifft, haben wir hier als Beispiel die Sprachauffassung Luthers und Ebelings sowie einige Aspekte der pragmatischen, situationsbezogenen Sprachauffassung Dalferths hervorgehoben. Dabei wurde eine Unterscheidung zwischen der religiösen Sprache der Konfession und der nicht-religiösen Sprache, oder anders ausgedrückt, zwischen Propositionen erster und zweiter Ordnung gemacht. Wir haben zwei verschiedene Begriffe der Grammatik besprochen: die wittgensteinsche, kontextbezogene *Grammatik* als regulative Beschreibung eines Begriffes und dessen Gebrauch in einem Kontext sowie die *Grammatik* Gottes nach Luther, die keine philosophische, sondern eine rein religiöse Glaubensdimension und Wirkung in sich trägt. Die Hermeneutik von Ricoeur, die das Symbol vorsprachlich versteht, von dem kraftvollen Symbol oder Zeichen ausgeht, es auf der Satzebene darstellt und weiter die Interpretation auf die Ganzheit des ganzen Werkes fortsetzt, berücksichtigt sowohl die numinose, religiöse Dimension der Sprache als auch die kontextuelle Semantik. Es sind alles Ansätze, die der Sprache die Möglichkeit geben, durch eine Lernaufgabe oder durch Erfahrung und Kraft des Göttlichen, einen neuen Weltentwurf zu machen. Aus dem translatorischen Blickwinkel ist es nicht von erstrangiger Wichtigkeit, die tiefgehende Religiosität der Rede zu erkennen, sondern solche Elemente und Markierungen in den Texten, die sich auf eine gewisse kontextuelle Hermeneutik beziehen. Der Translator soll sich zumindest theoretisch der Wirkung und Kraft der Sprache bewusst sein, obwohl das Übersetzen von Texten mit religiösen Dimensionen sich als eine Art theologische Sprachlehre versteht.

Mit den zwei Lesarten sowie mit dem Zeichenakt als Darstellungshilfe für die Auslegungskette haben wir auch zwei verschiedene Sprachauffassungen und Realitätsauffassungen in Wechselwirkung gebracht. Für die wissenschaftliche, objektive translatorische Aufgabe haben wir die analytische, phänomenologische und nominalistische Sichtweise bevorzugt, wobei das Zeichen vor der Wahrnehmung ist. Für die Interpretation der Glaubensdimensionen haben wir die narrative Lesart mit Rücksicht auf die transzendente Wirklichkeit Gottes hervorgehoben. Dabei existiert das Phänomen vor dem Zeichen (post rem).

Religion stellt die translatorisch-hermeneutischen Aufgabe vor zusätzliche Herausforderungen, die nicht nur mit Fachwissen, sondern auch mit dem religiösen Glauben oder Nicht-Glauben des Translators zu tun haben. Der religiöse Glaube kann sich bei der translatorischen Arbeit als problematisch erweisen. Die Frage nach dem Glauben in dem translatorischen Fall ist aber auch keine eindeutige Entweder-Oder-Angelegenheit. Wir haben ja festgestellt, dass es innerhalb der christlichen Religion eine Vielfalt von Orientierungen gibt. Die Frage ist also nicht: „Glauben oder nicht glauben?“, sondern: „Wie glauben?“ Ein Translator ohne eine eigene religiöse Überzeugung ist offener für einen fremden Weltentwurf, weil er damit nicht in einen inneren Konflikt gerät. Hat der Translator feste Glaubensvorstellungen bzw. eine gewisse christliche Überzeugung, kann es Probleme mit einem solchen Metatext geben, der diesen Vorstellungen nicht entspricht. Verfügt der Translator über keinen religiösen Glauben, gibt es keinen inhaltlichen Bezugspunkt. Dabei wird die translatorische Arbeit überwiegend analytisch und die Regelbefolgung nimmt Überhand. Die Haltung bleibt objektiv und neutral, aber die Bedeutung der Religion für das Leben der glaubenden Menschen wird nicht verstanden und das Verhältnis zu der eigentlichen Mitte des Gegenstands bleibt aus. Ob sich das Fehlen der glaubenden Haltung des Translators in dem Zielttext sichtbar macht, lässt sich hier nicht feststellen. Die Tiefendimensionen eines religiösen Gegenstands können verstanden, erahnt und gespürt werden, die translatorische Vermittlung geschieht aber nur durch die sprachliche Oberfläche. Die Richtung geht von außen nach innen, von der Sprache und von dem biblischen Text zur Erfahrung (Erkennen und Identifizieren als christlich-religiöse Erfahrung) und zurück. Ein Translator muss sich auf Wissen und Regelkenntnisse stützen. Bei Handlungen, die mit den performativen Sprechakten in Kraft treten, spielt die sprachliche Form und diesbezügliche Regelbefolgung die wichtigste Rolle. Die Leistung der Sprache (z. B. die Taufe) wird auch dann vollzogen, wenn sie unbemerkt bleibt. Der Translator muss in der Lage sein, mit dem empirischen sprachlichen Gegenstand umzugehen, aber auch dafür sind ausreichende Kenntnisse der Kultur und Tradition notwendig.

Für die translatorische Rezeption gelten auf jeden Fall andere Regeln und Kriterien des Verstehens als im Falle des endgültigen Empfängers. Unsere Beispieltexte haben gezeigt, dass die Sprachauffassung sowie die methodische Orientierung des Verfassers eines Ausganstextes ein wichtiges Untersuchungsmerkmal in der translatorischen Textarbeit ist. Die Art der Rezeption eines Textes mit religiösen Intentionen und mit der intendierten Leistung der Sprache und der Wirkung hängt mit dem religiösen Glauben oder Nicht-Glauben zusammen. Der Glaube ist selbstverständlich keine einheitliche Kategorie, sondern von vielen Aspekten abhängig. Es können einige Unterschiede der Rezeption zwischen der Rezeption eines neutralen Textauslegers und eines glaubenden Lesers gemacht werden. Die Position eines Translators mit religiösen Glauben kann zumindest bedingt mit der Position des glaubenden Lesers verglichen werden. Die folgende Auflistung zeigt universale Unterschiede, die in beiden Fällen vorkommen:

Translator-Ausleger	Rezipient
neutral, objektiv einsehen	Anhänger der Sache, nicht neutral bekennen, durchmachen, Konfession
Beobachter ohne Identität	Insider mit religiöser Identität
Definitionen	keine Definitionen, sondern Lebensform
keine Erfahrung des Numinosen	Erfahrung des Numinosen, Glaube

wissen, was es heißt zu sein	wissen, wie zu sein
Das auslegen, was die anderen schon ausgelegt haben	Auslegungen akzeptieren, artbesondere Akzeptanz
Alternativen betrachten	Auslegungen ablehnen
Erzählungen gleichstellen	keine Notwendigkeit, Alternativen zu betrachten
aus beruflichem Interesse	eigene Erzählung schreiben, mehr lernen, sich sehen
akademisch	aus persönlichem Interesse oder Not
Individuum	persönlich, Lebensform
Sprache	Mitglied einer Gemeinschaft (Ebeling 1971:101-149)
Gesetz, Regel	Sache (ibid)
Sprachbeherrschung	Evangelium (ibid)
	Sprachvollmacht (ibid)

Auf der Basis der vorher präsentierten theoretischen Untersuchungen können wir folgende Schlussfolgerungen ziehen, die eine Relevanz für eine fundierte Herangehensweise an religiöse Texte aus dem translatorischen Blickwinkel haben. Der Ablauf des translatorisch-hermeneutischen Prozesses im Sinne der *intra*lingualen oder *intersemiotischen* Translation – wenn der Gegenstand und der Kontext religiös intendiert sind – gestaltet sich nach folgenden Lesarten von Fall zu Fall:

- a. Lesart, bei der das Subjektive und der religiöse Glaube sowie das vorher Gelernte und Erfahrene einen starken Einfluss auf die Rezeption haben und bei der die schöpferische Eingebung und Erleuchtung, Intuition, Befindlichkeit in Bezug auf die Welt und Textwelt bestimmend sind. Bei dem doppelten Gegenstand auf der biblischen und der metakommunikativen Ebene herrscht die biblische Ebene.
- b. Hermeneutisch-phänomenologische Lesart, die die Intentionalität und Erkenntnis betont, sich am Gegenstand ausrichtet und ihn als etwas sieht, bewusst aber eine multiperspektive Haltung einnimmt und nach alternativen Möglichkeiten sucht. In dieser Phase sind die biblische Erzählung und der metakommunikative Text gleichwertig.
- c. Analytische Lesart, die nach den regulativen Prinzipien verfährt und dem metakommunikativen Text die Priorität einräumt. Hier fungiert eine Fachhermeneutik oder eine adäquate Theorie als Wegweiser. Der Ausgangspunkt ist bei dem Systemkern, der eine multiperspektive Auslegung verträgt, aber der Schwerpunkt der hermeneutisch-translatorischen Textarbeit liegt auf dem metakommunikativen Text.
- d. Narrative Lesart, die durch die dreifache Mimesis (Präfiguration – Komposition – Refiguration nach Ricoeur in ZE I - III) läuft und die Dimension der Welt und der Zeit in den hermeneutischen Prozess einbringt. Es geht hier um die mimetischen Beziehungen zwischen der Welt der Handlung, der Komposition und durch die Komposition in dem Akt des Lesens, wobei die neue Gestaltung, die Refiguration entsteht. Wir haben den Interpretationsprozess durch den triadischen Zeichenakt, die Semiose, dargestellt. Die translatorische Auslegung, d. h. die *intra*linguale oder *intersemiotische* Translation, ist eine Refiguration der Zeiterfahrung, die die

Textauslegung ermöglicht. Hier liegt der Schwerpunkt auf der biblischen Erzählung oder einem narrativen oder poetischen Metatext.

- e. Strategische Lesart, die sich an den sprachlichen und ästhetischen Lösungen in Bezug auf die Übersetzung orientiert. Die strategische Lesart verfährt zusammen mit dem entwerfenden Schreibprozess.

In der praktischen Arbeit wird eine gemischte Lesart vorgenommen. Abhängig von dem Gegenstand und den verschiedenen Kontextebenen lässt sich feststellen, welche Lesart dominierend wird. Die religiöse Begrifflichkeit und ihre kontextuelle, situationsgerechte, zeitgemäße, soziale oder kulturelle, rituelle und sprachliche Anwendung sowie deren vielschichtige Verflochtenheit von Religion, Kultur und Gesellschaft entfalten sich in den wiederholten Leseakten. Jeder Leseakt ist ein vor- und rücklaufender Prozess, der keine Grenzen der verschiedenen translatorischen Phasen kennt. Die hermeneutische Arbeit endet da, wo das Translat als ein neues komplexes Zeichen und als ein explizit formulierter Weltentwurf des Verstandenen vorliegt.

Die translatorische Auslegung ist ein Vollzug eines hermeneutischen Denk-, Wahrnehmungs- und Beobachtungsprozesses mit dem Ziel, ein intentionsgerechtes und regelgerechtes und an Wissen anlehndes Verständnis zu erreichen, das als Basis für eine gelungene interlinguale Gestaltung eines neuen Texts fungieren kann.

Schlusswort

Mit der hermeneutischen und philosophisch-reflektierenden Haltung der Arbeit, die sich stark auf Systemdenken und Kontextdenken beruft, wurde die Hermeneutik als eine philosophische Disziplin, sowohl im Allgemeinen als auch im Fachspezifischen, verstärkt in den Bereich Translation und Translatologie angewandt. Ebenso wurde die Rolle theoretischer Herangehensweisen bei der Translation hervorgehoben. Mit einer reflektierenden Annäherung an den Gegenstand in der Welt der Handlung wurden die subjektiven, objektiven, kreativen und regulativen Möglichkeiten der Interpretation in Betracht gezogen. Die Erweiterung des hermeneutischen Feldes von geschriebenen Texten auf die Welt der Handlung ist eine neue Forderung innerhalb der Disziplin. Dies erhöht das Niveau des Welt- und Kulturwissens und erweitert das Weltbild. Solche Aspekte wie Ordnung, Übersichtlichkeit und Systematizität als Voraussetzungen für eine professionelle Herangehensweise in komplizierten Spezialgebieten wie Theologie und Religion wurden hier betont. Große Kontexte und eine intratextuelle Lesart auszunutzen heißt Kenntnisse erwerben. Die multiperspektive Haltung als Ausgangspunkt der Gespräche wurde hier betont.

Die in dieser Arbeit vorgeschlagene Hermeneutik, die eine Kombination des *Sprachspiels*, einer Spezialhermeneutik und einer narrativen Theorie ist, kann auch als Modell für die Herangehensweise an andere als religiöse Gegenstände dienen. Die von mir vorgeschlagene Herangehensweise kann ebenso für politische, religiöse (andere als die christliche Religion), organisatorische (z. B. die EU-Textstrukturen und -hierarchien) und überhaupt ideologische Kontexte angewandt werden. Sie ist für Textarbeit und Textinterpretation solcher Gegenstände und Textwelten geeignet, in denen die Bedeutungsdimensionen mit einem weiten Begriffssystem verbunden sind. Systeme haben oft einen strategischen Kern, durch den das Verständnis erreicht wird und wo eine falsche Zuordnung der Begriffe bzw. falsche Interpretation verschiedene Konsequenzen hat.

Im Bereich christlicher Religion vertritt meine theoretische Annäherungsweise eine grundlegende Basis für die translatorische Hermeneutik. Sie lädt ein, die vorgeschlagenen hermeneutischen Aspekte oder Voraussetzungen tiefergehend zu untersuchen, wobei z. B. die Zeitlichkeit in den geschriebenen Texten ein eigenes, breites Untersuchungsfeld wäre. Sie lädt ein, zu verstehen. Und sie lädt ein, kontrastive Untersuchungen zwischen z. B. der katholischen und der evangelischen Kultur der Religion oder anderen Glaubensgemeinschaften oder verschiedenen theologischen Schwerpunkten zu machen und dabei die intratextuellen Bezugsnetzwerke genauestens zu verfolgen.

Die hauptsächlichen Quellen

LINDBECK, GEORGE A. (1984): *The Nature of Doctrine*. Religion and Theology in a Postliberal Age. SPCK. London.

LINDBECK, GEORGE. A. (1994): *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens*. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter. Mit einer Einl. von Hans G. Ulrich und Reinhard Hütter. Übersetzt von M. Müller. Chr.Kaiser. Gütersloh.

RICOEUR, PAUL (1983/2007): *Zeit und Erzählung*. 2. Auflage. Band I. Zeit und historische Erzählung. Hrsg. R. Grathoff u. B. Waldenfels. Übergänge. Band 18/I. Orig. Temps e récit, tome I. Übersetzt von R. Rochlitz. Wilhelm Fink. München. ZE I.

RICOEUR, PAUL (1984/2007): *Zeit und Erzählung*. 2. Auflage. Band II. Zeit und literarische Erzählung. Hrsg. R. Grathoff u. B. Waldenfels. Übergänge. Band 18/II. Orig. Temps e récit, tome II. Übersetzt von R. Rochlitz. Wilhelm Fink. München. ZE II.

RICOEUR, PAUL (1985/2007): *Zeit und Erzählung*. 2. Auflage. Band III. Die erzählte Zeit. Hrsg. R. Grathoff u. B. Waldenfels. Übergänge. Band 18/III. Orig. Temps e récit, tome III. Übersetzt von A. Knop. Wilhelm Fink. München. ZE III.

WITTGENSTEIN, LUDWIG (1969): *Über Gewissheit*. Edited by G.E.M. Anscombe and G.H. von Wright. Basil Blackwell. Oxford.

WITTGENSTEIN, LUDWIG (1984): Werkausgabe Band 1: Suhrkamp. Frankfurt am Main:

- *Logisch-philosophische Abhandlung*. Tractatus logico-philosophicus.
- *Tagebücher* 1914-1916.
- *Philosophische Untersuchungen* PU

WITTGENSTEIN, LUDWIG (2000): *Denkbewegungen*. Tagebücher 1930-1932, 1936-1937. Herausgegeben und kommentiert von Ilse Somavilla. Fischer. Frankfurt am Main.

WITTGENSTEIN, LUDWIG (2000/2001): *Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychoanalyse und religiösen Glauben*. Zusammengestellt und herausgegeben aus Notizen von Yorick Smythies, Rush Rees und James Taylor von Cyril Barrett. Deutsche Übersetzung von Ralf Funke. Fischer. Frankfurt am Main.

Sonstige Literatur

ANTTILA, MIIKA (2011): Nota Praesentis Rei. Lutherin käsitys teologisen merkin luonteesta. In: Synteesi/Pyhä. 2/2011. Taiteidenvälisen tutkimuksen aikakauslehti. Suomen Semiotiikan Seura. Suomen Estetiikan Seura. Suomen Taidekasvatuksen Tutkimusseura. S. 50-59.

APEL, KARL-OTTO (1973/1982): *Transformation der Philosophie II*. Suhrkamp. Frankfurt am Main.

ARISTOTELES (1997/2012): Teokset IX. *Retoriikka. Runousoppi*. Gaudeamus. Helsinki.

ARISTOTELES (1999): *Drei Bücher der Rhetorik*. Reclam. Stuttgart.

AUGUSTINUS, A. (1989): *Bekenntnisse*. Reclam. Stuttgart.

BAHTIN, MICHAÏL (1953/1986): *Speech genres and other late essays*. Hrsg. von C. Emerson & M. Holquist. Übersetzt von V.W. McGee. University of Texas Press. Texas.

BASSNETT, SUSAN (1991): *Translation Studies*. New Accents. Revised edition. Routledge. London & New York.

BERGER, PETER L. und LUCKMANN, THOMAS (1966/1969/2004): *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*. Fischer. Frankfurt am Main.

BECKER, WERNER (2003): Georg Wilhelm Friedrich Hegel. In: *Klassiker des philosophischen Denkens (1982/2003)*, Band Band II. Hrsg. Norbert Hoerster. Deutscher Taschenbuch Verlag. München.

DIE BIBEL (1999): *Lutherbibel*. Standardausgabe mit Apokryphen. Bibeltext in der revidierten Fassung von 1984. Deutsche Bibelgesellschaft. Stuttgart.

BOOTH, WAYNE C. (1974): *Die Rhetorik der Erzählkunst I und II*. UTB Quelle und Meyer. Heidelberg.

BOVON, FRANÇOIS (2001): Das Evangelium nach Lukas. Band III/3. Lk 15,1-19,27. In: *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament*. Hrsg. N. Brox, J. Gnllka., U. Luz, J. Roloff. Benzinger. Neukirchen.

BULTMAN, RUDOLF (1954): Zur Frage der Entmythologisierung. Antwort auf Karl Jasperes. In: *Die Frage der Entmythologisierung*. Piper. München. S. 57-73.

BUBER, MARTIN (1923/2008): *Ich und Du*. Reclam. Stuttgart.

BUBNER, RÜDIGER (1976): *Handlung, Sprache und Vernunft*. Frankfurt (Main). Suhrkamp.

BUBNER, RÜDIGER (2001): Dolmetschender Daimon. In: *Hommage an Hans-Georg Gadamer*. „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache“. Edition Suhrkamp 2183. Suhrkamp. Frankfurt am Main. S. 9-12.

CAMPBELL, JAMES IAN (1971): *The language of Religion*. Collier McMillan. New York.

CHARLES, MICHEL (1977): *Rhétorique de la lecture*. Editions du Seuil. Paris.

CHESTERTON, GILBERT K. (2012): *Oikea oppi*. Originaltitel *Orthodoxy* (1908). Übersetzt von A. Nylén. Savukeidas. Helsinki.

COLILLI, PAUL (2006): Texts. Semiotic theory. In K. Brown (Hrsg.): *Encyclopedia of language and linguistics*. Elsevier.

COLLINGSWOOD, ROBIN GEORGE (1946): *The idea of history*. Oxford University Press. Oxford.

DALFERTH, INGOLF ULRICH (1981): *Religiöse Rede von Gott*. Chr.Kaiser Verlag. München.

DANTO, ARTHUR C. (1965): *Analytical Philosophy of History*. Cambridge University Press. Cambridge.

DE BEAUGRANDE, ROBERT & DRESSLER, WOLFGANG U. (1981): *Introduction to text linguistics*. Longman. New York.

DILTHEY, WILHELM (1961) Gesammelte Schriften 5. *Die geistige Welt*. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erster Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften. Stuttgart und Göttingen.

EBELING, GERHARD (1964): *Kirche und Konfession*. Veröffentlichungen des Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes. Band 7. Herausgegeben von Heinrich Bornkamm, Joachim Lell, Walther v. Loewenich, Martin Schmidt, Robert Stupperich, Wolfgang Sucker. Vandenhoeck&Ruprecht. Göttingen.

EBELING, GERHARD (1971): *Einführung in die theologische Sprachlehre*. J.C.B. Mohr. Paul Siebeck. Tübingen

ECO, UMBERTO 1992/1996: *Zwischen Autor und Text*. Übers. Hans-Günther Holl. Deutscher Taschenbuchverlag. München.

ECO, UMBERTO (1972): *Einführung in die Semiotik*. Autorisierte deutsche Ausgabe von Jürgen Trabant. Fink. München.

ECO, UMBERTO (1979): *Modes of text production, A theory of semiotics* (1979), *Advances of Semiotics*. Bloomington. Indiana University Press.

ECO, UMBERTO (1984): *The Role of Reader*. Explorations in the Semiotics of Texts. (*Advances in Semiotics*). Bloomington. Indiana University Press.

ECO UMBERTO (2013): *Il Cimitero di Praga*. Bompiani. Mailand.

ELIADE, MIRCEA (2002): *Die Schöpfungsmythen*. Patmos Verlag. Albatros Verlag. Düsseldorf.

ELIADE, MIRCEA (2003): *pyhä ja profaani*. Übersetzt von Teuvo Laitila. Loki-kirjat. Helsinki. Original (1957): *Das Heilige und das Profane*. Rowohlt. Reinbek bei Hamburg.

FRASER, JULIUS T. (1982): *The Genesis and Evolution of Time*. A critic of Interpretation in Physics. Amherst.

FAIRLOUGH, NORMAN (1995): *Critical discourse analysis*. The critical study of language. Longman. London and New York.

FUCHS, ERNST (1958/2): *Hermeneutik*. Müllerschön. Bad Cannstatt.

GADAMER, HANS-GEORG (1990): *Wahrheit und Methode*, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen.

GALLIE, WALTER BRYCE (1964): *Philosophy and the Historical Understanding*. ACLS. New York.

GEERTZ, CLIFFORD (1983/1987): *Dichte Beschreibung*. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Suhrkamp. Frankfurt a.M.

GENETTE, GÉRARD (1997): *Paratexts*. Thresholds of interpretation. Übersetzt von J.E. Lewin. University of Nebraska Press.

GENETTE, GÉRARD (1992): *The architext*. An introduction. Übersetzt von J. E. Lewin. University of California Press.

GIRARD, RENÉ (1998): *Der Sündenbock*. Übersetzt von E. Mainberger-Ruh. Benzinger. Düsseldorf.

GORLÉE, DINDA L. (1994): *Semiotics and the Problem of Translation*. With Special Reference to the Semiotics of Charles Peirce. Rodopi. Amsterdam - Atlanta.

GORLÉE, DINDA L. (2004): *On Translating Signs*. Exploring Text and Semiotranslation. Rodopi. Amsterdam - New York.

GRELOT, PIERRE (1986): *Les Paroles de Jésus Christ*. Introduction à la Bible, Nouveau Testament. Desclée. Paris.

GRONDIN, JEAN (2001): *Einführung in die philosophische Hermeneutik*. 2. Auflage. Wissenschaftliche Büchergesellschaft. Darmstadt.

HARTAMA-HEINONEN, RITVA (2008): *Abductive Translation Studies*. The Art of Marshalling Signs. ActaSemioticaFennica XXVIII. International Semiotic Institute at Imatra. Semiotic Society of Finland. Imatra.

HEIKKINEN, VESA & VOUTILAINEN, EERO (2012): *Genre – monitieteinen näkökulma*. In: GENRE-Analyysi – tekstitutkimuksen käsikirja (2102). Herausgeber Heikkinen, Vesa; Voutilainen, Eero; Lauerma, Petri; Tiirilä, Ulla; Lounela, Mikko. Gaudeamus. Helsinki.

HEIDEGGER, MARTIN (1959/2003): *Unterwegs zur Sprache*. Klett-Cotta. Stuttgart.

HEIDEGGER, MARTIN (2000): *Oleminen ja aika*. Orig. Sein und Zeit. Suomentanut Reijo Kupiainen. Vastapaino. Tampere.

HEIDEGGER, MARTIN (2001): *Sein und Zeit*. 18. Auflage. Max Niemeyer Verlag. Tübingen.

HELIN, IRMELI (2011): *Translationsstrategien in alten finnischen Übersetzungen deutscher Kirchenlieder*. S. 121-132. In: *Theolinguistik*. Band 4. Bestandaufnahme – Tendenzen – Impulse. Hrsg. A. Greule & E. Kucharska-Dreiss. Bauer & Raspe. Inzingen.

HEINIMÄKI, JAAKKO (2011): *Kafekismus*. Kirjapaja. Helsinki.

HEINIMÄKI, JAAKKO (2003): *Vapahtajan varpajaiset*. Johnny Kniga. Helsinki.

HENRIKSON, ALF (1963): *Antiikin tarinoita I-III. Antikes historien*. Suom. M. Westerlund. WSOY. Helsinki.

HEUSSI, KARL (1932): *Die Krisis des Historismus*. Mohr. Tübingen.

HUSSERL, EDMUND (1913/1950): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*. Hrsg. von W. Biemel, Husserliana III. Den Haag.

HUSSERL, EDMUND (1995): *Fenomenologian idea*. Loki-Kirjat. Helsinki.

HUSSERL, EDMUND (1966): *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917)*. Hrsg. von R. Boehm, Husserliana X. Den Haag.

ISER, WOLFGANG (1984/1994, 4. Auflage): *Der Akt des Lesens*. Theorie ästhetischer Wirkung. Wilhelm Fink. München.

JAKOBSON, ROMAN (1959/1966): On linguistic aspects of translation. S. 232-239. In: Reuben A. Brower (ed.). *On Translation*. Oxford University Press. New York.

JAKOBSON, ROMAN (1973): *Main Trends in the Science of Language*. Main Trends in the Social Sciences 6. George Allen & Unwin. London.

JEREMIAS, JOACHIM (1984/1996): *Die Gleichnisse Jesu*. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen.

JÄRVELÄINEN, PETRI (2000): *A Study on Religious Emotions*. Schriften der Luther-Argicola-Gesellschaft 47. Luther-Agricola-Seura. Helsinki.

JÜLICHER, ADOLF (1899/1910): *Die Gleichnisrede Jesu*. Bände I und II. Mohr. Tübingen.

KELLER, ALBERT (1979): *Sprachphilosophie*. Karl Alber. Freiburg.

KIRJAVAINEN, HEIKKI (1987): Uskonkohteiden spesifointi Lutherilla myöhäisskolastisen semantiikan valossa. In: *Tutkimuksia Lutherin ajattelumuodosta*. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 154. Helsinki. S. 101-115.

KRISTEVA, JULIA (1967): *Bakhtine, le mot, le dialogue et le roman*. Critique. S. 239, 438-465. Republished (1969) in: *Semiotik: recherches pour une sémanalyse*. S. 82-112. Seuil. Paris.

KRISTEVA, JULIA (1993): *Puhuva subjekti*. Tekstejä 1967-1993. Suom. P. Sivenius, P. Arppe, K. Saarikangas, H. Sinervo & R. Stewen. Gaudeamus. Helsinki.

KUSCH, MARTIN (1986): *Ymmärtämisen haaste*. Prometheus-sarja. Oulu.

KÖRTNER, ULRICH H.J. (2006): *Einführung in die theologische Hermeneutik*. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft). Darmstadt.

LÉVINAS, EMMANUEL (1972): La Trace. In: Humanisme de l'autrehomme. Montpellier. S. 57-63.

LINDBERG, KAIJA-LIISA (2010): *George A. Lindbeckin kulttuuris-kielellisen opinkäsityksen ja siitä käydyin keskustelun tarkastelua*. Ylemmän pastoraalitutkinnon tutkielma. Mikkelin hiippakunta. Mikkelä.

LOTMAN, JURI und PJATIGORSKIJ, ALEKSANDR M. (1988): Text and Function. In: Lucid, Daniel P. (ed. and tr.). *Soviet Semiotics: An Anthology*. Foreword Thomas A. Sebok. Baltimore and London. The John Hopkins University Press. (first edition 1977). S. 125-135.

LOTMAN, JURI (1990): *Merkkien maailma*. Bloomington. Indiana University Press.

LUUMI, PETRI (2013): Symolit ovat sielun kieltä. In: Sana 19/8.5.2013. S. 12-13.

LUTHER, MARTIN: WA39, 2; 203, 22-304, 1.

LUTHER, MARTIN (1530/1909): Ein Sendbrief D. M. Luthers. Von Dolmetzchen und Fürbit der heiligenn in Dr. Martin Luthers Werke (Weimar: Hermann Boehl aus Nachfolger, 1909). Band 30, Teil II. S. 632-646.

MARTIKAINEN, EEVA (2001): *Religion als Werterlebnis*. Die praktische Begründung der Dogmatik bei Wilhelm Herrmann. Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie. Hrsg. von R. Slenczka u. G. Wenz. Band 99. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen.

MCCRATH, ALISTER (1996): *An Evangelical Evaluation of Postliberalism - The Nature of Confession*. Evangelicals and Postliberals in conversation. Ed. by Timothy R. Phillips & Dennis L. Okholm. Downers Grove. Inter Varsity Press.

MINK, LOUIS O. (1966): The Autonomy of Historical Understanding. In: *Philosophical Analysis and History*. Harper and Row. S. 160-192.

MINK, LOUIS O. (1979): History and Fiction as Modes of Comprehension. In: *New Literary History*. The John Hopkins University Press. Baltimore. Maryland. S. 541-558

MINK, LOUIS O. (1968): Philosophical Analyses and Historical Understanding. In: *Review of Metaphysics* 20/1968. S. 667-689.

MOLTMANN, JÜRGEN (1997): *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*. Kaiser. Gütersloch.

NOACK, BENT (1970): *Raamatun synty ja historia*. In: Raamattu ja sen kulttuurihistoria S. 1-9. 1, Maailman luominen ja vaellusaika. Otava. Helsinki. Hrg. der finnischen Ausgabe Mauri Sinnemäki. Original: Bibelen i kulturhistorisklys, Bind 1. 1968. PolitikensFörlag. Kopenhagen.

NORD, CHRISTIANE (1988): *Textanalyse und Übersetzen*. Theoretische Grundlagen, Methode und didaktische Anwendung einer übersetzungsrelevanten Textanalyse. Groos. Heidelberg.

NOUWEN, HENRI J.M. (1992): *The Return of the Prodigal Son – A Meditation on Fathers, Brothers and Sons*. Doubleday Broadway Publishing Group. New York.

OTTO, RUDOLF (1963/2004): *Das Heilige*. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. Verlag C.H. Beck. München.

PEIRCE, CHARLES SANDERS (1931-35): *Collected Papers*, Vol. I-IV, ed.by Ch. Hartshorne and P. Weiss. Harvard University Press. Cambridge.

PEIRCE, CHARLES SANDERS (1993): *Phänomen und Logik der Zeichen*. Hrsg. und übers. Von H. Pape. 2. Aufl. Suhrkamp. Frankfurt a.M.

PICCOLO, ANNE (2011): Herausforderungen an den Übersetzer als Textausleger im christlich-religiösen Kontext. In: Theolinguistik. Band 4. Bestandaufnahme – Tendenzen – Impulse. Hrsg. A. Greule & E. Kuchrska-Dreiss. Bauer & Raspe. Inzingen. S. 111-119.

PICCOLO, ANNE (2003): *Übersetzen als hermeneutischer Prozess - Sprachspiel von L. Wittgenstein als gedankliches Modell für intentionsgerechte Betrachtungsweise religiöser Botschaften* – Gleichnis vom verlorenen Sohn nach H. Thielicke als Textbeispiel für Übersetzung. Magisterarbeit. Universität Helsinki.

POPOVICH, ANTON (1975): In: Dictionary for the Analyses of Literary Translation. Edmonton. Alta. Department of Comparative Literature. University of Alberta.

RATZINGER, JOSEPH A./Benedikt XVI (2007/2007/2007): *Jesus von Nazareth*. 2. Auflage. Liberia Editrice Vaticana, Città del Vaticano. RCS Libri. Milano. Für die deutschsprachige Ausgabe: Herder. Freiburg im Breisgau.

RICOEUR, PAUL (1971/1988/2002): *Symbolik des Bösen*. Phänomenologie der Schuld II. Karl Alber. Freiburg. Originalausgabe Finitude et Culpabilité, II, Symbolique du Mal. 1960. Übersetzt von M. Otto. Aubier. Paris.

RICOEUR, PAUL (1973): *Hermeneutik und Strukturalismus*. Der Konflikt der Interpretationen. I. Kösel. München.

RICOEUR, PAUL (1974): Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache. in: Paul Ricoeur; Eberhard Jüngel (Hrg.), Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache. Sonderheft Evangelische Theologie. München. S. 45-70.

RICOEUR, PAUL (1974): *Die Interpretation*. Ein Versuch über Freud. Suhrkamp. Frankfurt am Main.

RICOEUR, PAUL (1974): The hermeneutics of symbols: I. S. in *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*. ed. Don Ihde, Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy. Northwestern University Press. Evanston. S. 287-288.

RICOEUR, PAUL (1978): *The Rule of Metaphor*. Multi-disciplinary studies of the creation of meaning in language. Translated by R. Czerny with K. McLaughlin and J. Costello. Routledge & Kegan. London.

RICOEUR, PAUL (1978b): Der Text als Modell. Hermeneutisches Verstehen. In: Gadamer H.-G. & Boehm (Hrsg.). Seminar Philosophische Hermeneutik. Suhrkamp. Frankfurt am Main.

RICOEUR, PAUL (1981): The Model of the Text: meaningful action considered as a text. In: *Hermeneutics and the Human Sciences. Essays on Language, Action and Interpretation*, ed. and trans. John B. Thompson. Cambridge University Press. S. 197-221.

RICOEUR, PAUL (2000): *Tulkinnan teoria*. Diskurssi ja merkityksen lisä. Suom. H. Kujansivu. Tutkijaliitto. Helsinki.

RORTY, RICHARD (2001): „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache“. Für Hans-Georg Gadamer zum 100. Geburtstag. In: *Hommage an Hans-Georg Gadamer. „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache“*. Edition Suhrkamp 2183. Suhrkamp. Frankfurt am Main. S. 30-49.

RUOKANEN, MIIKA (1987): *hermenutica moderna*. Teologinen hermeneutiikka historiallis-kriittisen raamatuntutkimuksen aikakaudella. Gaudeamus. Helsinki.

RUSSELL, BERTRAND (2008): *The Analyses of Mind*. Nuvision Publication. Sioux Falls.

RÖD, MARTIN (2003): Rene Descarters. In: *Klassiker des philosophischen Denkens (1982/2003)*, Band I. Hrsg. Norbert Hoerster. Deutscher Taschenbuch Verlag. München.

SAARINEN, RISTO (1988): *Gottes Wirken auf uns*. Die transzendente Deutung des Gegenwart-Christi-Motivs in der Lutherforschung. Reports from the Department of Systematic Theology University of Helsinki. Helsinki.

SALMINEN KARI (2012): Oppi velvoittaa kaikkia. In: *TurunSanomat 7.12.2012*. S. 26.

SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST (1813/2007): *Eri kääntämismetodeista* (Ueber die verschiedenen Methoden des Uebersetzens). Suom. Maija Ollikainen. Toim. Tapani Kilpeläinen. *Kääntökirja*. Kirjoituksia kääntämisen filosofiasta. Eurooppalaisen filosofian seura. Tampere. 7-36.

SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST (1974) *Hermeneutik*. Nach den Handschriften neu herausgegeben und eingeleitet v. H. Kimmerle. (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse 2/1959). Heidelberg.

SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST (1976) *Dialektik*. Hrsg. R. Odebrecht. Hinrichs. Leipzig. 1942. Neue Auflage. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt.

SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST (1977) *Hermeneutik und Kritik*. Hrsg. v. M. Frank. Frankfurt am Main.

SCHOTTROFF, LUISE (2007): *Die Gleichnisse Jesu*. 2. Auflage. Gütersloher Verlagshaus. Gütersloh.

SCHÜTZ, ALFRED (1960): *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie. Springer. München.

STIVER, DAN R. (1997): *The Philosophy of Religious Language*. Sign, symbol & story. Blackwell. Oxford.

SÖLLE, DOROTHEE (1992): *Es muss doch mehr als alles geben*. Hoffmann und Campe. Hamburg.

SÖLLE, DOROTHEE u. SCHOTTROFF, LUISE (2000/2007): *Jesus von Nazaret*. 6. Auflage. Deutscher Taschenbuchverlag. München.

STOLT, BIRGIT (2000): *Martin Luthers Rhetorik des Herzens*. Mohr Siebeck. Tübingen.

STOLZE, RADEGUNDIS (2003): *Hermeneutik und Translation*. Gunter Narr Verlag. Tübingen.

TOURY, GIDEON (1980): *In Search of a Theory of Translation*. The Porter Institute for Poetics and Semiotics. Tel Aviv University.

TARASTI, EERO (2000): *Existential Semiotics*. Bloomington. Indiana University Press. Indiana.

TARASTI, EERO (2004): *Arvot ja merkit*. Arvot ja merkit. Johdatus eksistentiaalisemiotiikkaan. Gaudeamus. Helsinki.

THIELICKE, HELMUT (1957/1998): *Das Bilderbuch Gottes*. Reden über die Gleichnisse Jesu. Quell. Stuttgart.

TYÖRINOJA, REIJO (1984): *Uskon kielioppi*. Uskonnollisten väitteiden ja käsitteiden luonne Ludwig Wittgensteinin myöhäisfilosofian valossa. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 141. Helsinki.

TYÖRINOJA, REIJO (1984): Uskonnollisuus ja kieli. In: Teologinen Aikakauskirja 6/1984. Teologinen Julkaisuseura. Helsinki. S. 457-459.

TYÖRINOJA, REIJO (1985): Onko „wittgensteinilainen“ teologia mahdollista? In: Teologinen Aikakauskirja 3/1985. Teologinen Julkaisuseura. Helsinki. S. 169-176.

TYÖRINOJA, REIJO (1987): *Nova vocabula et nova lingua*. Lutherin käsitys opillisten formulaatioiden luonteesta. In: Tutkimuksia Lutherin ajattelumuodosta. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 154. Helsinki. S. 117-133.

TYÖRINOJA, REIJO (1991): *Systemaattinen teologia ja uskonnollinen kieli*. In: Teologinen Aikakauskirja 3/1991. Teologinen Julkaisuseura. Helsinki. S. 199-206.

TYÖRINOJA, REIJO (1997): *Wittgenstein and Postmodernism*. In: *Philosophical Studies in Religion, Metaphysics, and Ethics. Essays in Honour of Heikki Kirjavainen*. Luther-Agricola-Society. Helsinki. S. 160-178.

USPENSKIJ, BORIS (1973): *A Poetics of Composition. The Structure of the Artistic Text and Typology of a Compositional Form*. Berkely. Los Angeles/London.

VEIVO, HARRI, HUTTUNEN, TOMMI (2001): *Semiotiikka*. Merkeistä mieleen ja kulttuuriin. Edita. Helsinki.

VUOLASTO, JOHANNA (2011): *Pietismin kuva*. Ikkuna yksityiseen hengellisyyteen. Johann Arndtin opetukset pietistisen embleemin perustana. Helsingin yliopisto. Kouvola.

WEBER, MAX (1972): *Wirtschaft und Gesellschaft*. Mohr Siebeck. Tübingen.

WEBER, MAX (1968): *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen. S. 190.

WEINRICH, HARALD (1964): *Tempus*. Besprochene und erzählte Welt. Kohlhammer. Stuttgart.

WEINRICH, HARADL (1976): *Sprache in Texten*. Klett. Stuttgart.

WOLFF, JENS (2010): *Ursprung der Bilder. Luthers Rhetorik der (Inter-)Passivität*. In: *Hermeneutika Sacra. Studien zur Auslegung der heiligen Schrift im 16. Und 17. Jahrhundert*. *Studies of the Interpretation of Holy Scripture in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Hrsg. T. Johansson, R. Kolb, J.A. Steiger. De Gruyter. Berlin.

Andere Quellen und elektrische Quellen:

Gordon-Conwell Theological Seminary 2012. Center for the Study of Global Christianity. USA. World Christian Database in www.worldchristianitydatabase.org.

OEMING, MANFRED (2012): *Bibliographie zur Biblischen Hermeneutik*. In: <http://www.rzuser.uni-heidelberg.de/~dr6/hermeneutik.html>

zeitzeichen 12/2008. Evangelische Kommentare zu Religion und Gesellschaft.

ANNEX

Termini

Dasein: nach Heidegger (2001); der Mensch als das Seiende, das in einem Seinsverhältnis zu seinem eigenen Sein steht, sich in irgendeiner Weise in seinem Sein versteht, wobei das Seinverständnis seine Seinsbestimmtheit ist; dazu gehört das Sein in der Welt sowie das Verstehen des Seins aller nicht daseinsmäßigen Seienden (Dinge); Zeitlichkeit als Sinn des Seins des Daseins

Existenz: nach Heidegger (2001) das Sein, zu dem das Dasein sich so oder so verhält; *existenziell* - das Verständnis der Existenz als eine *ontische* Angelegenheit, die nach dem Sinn des Seins fragt (im Unterschied zu einer theoretischen Durchsichtigkeit der *ontologischen* Struktur der Existenz)

Existenzialität: Zusammenhänge der Strukturen, die die Existenz konstituieren, die analysiert werden können; *existenzial* - dies betreffend

Familienähnlichkeit: Begriffe in verschiedenen Texten bzw. Familien innerhalb der Ganzheit, die nicht den gleichen Stellenwert haben, sich jedoch nicht gegenseitig ausschließen, sondern ergänzen; Ähnlichkeit, aber nicht Gleichheit; eine hermeneutische Differenz

Grammatik: hier die logische Grammatik des Sprachgebrauchs, die Spielregeln, Regeln des Sprachgebrauchs und Verhaltens innerhalb einer Sprachgemeinschaft, d. h. innerhalb eines *Sprachspiels*; verschiedene Darstellungsweisen eines Begriffes ohne Widersprüche und gegensätzliche, einander vernichtende Interpretationen, Instruktionen und Regeln, nach denen ein Text ausgelegt werden sollte (Theologien, verschiedene Interpretationen), Beschreibungen eines Begriffes

Hermeneutik (gr. *hermeneuein*): enthält ursprünglich die Bedeutungen *aussagen*, *auslegen*, *übersetzen* (*dolmetschen*). Die philosophische Hermeneutik als Disziplin diskutiert das Verhältnis zwischen Interpretieren, Verstehen, Auslegen, Erklären und Anwenden. Auslegung von diskursiven und nicht-diskursiven Zeichen, Begriffen, Texten, Welten und Erfahrungen.

Hermeneutischer Zirkel: hier hermeneutischer Bogen nach Ricoeur (ZE III), eine Bewegung, die semiotisch von einem Zeichen ausgeht, semantisch durch den Satz auf die Ebene des ganzen Werks verläuft und wieder reflektierend auf das Zeichen zurückgeht und die Interpretation kritisch ergänzt.

Heuristik: bzw. heuristisch, bezieht sich im Allgemeinen auf Problemlösung, wobei eine bekannte Einheit x auf Grund ihrer Ähnlichkeit in Hinblick auf y benutzt wird, um das Verständnis oder das Wissen über eine dritte Einheit zu erweitern bzw. zu vertiefen. Hier wird der Begriff adjektivisch vor allem als eine Eigenschaft eines Elements und als ein exemplarischer, unvollständiger Teil einer Ganzheit oder der Beziehung des Elements zu anderen Elementen und der Ganzheit benutzt.

Ideologie: ein Sammelbegriff für theologische, lehrsatzmäßige bzw. dogmatische und religiöse Quellen, die das Begriffssystem vertreten und den konstituierenden Kern des Systems festigen, ein Wertesystem

Intentionalität: phänomenologisches Vokabular; Wahrnehmung von etwas als etwas oder gleichzeitige Wahrnehmung vieler Möglichkeiten, Orientierung eines Subjekts auf ein Objekt

Intention: Textintention; die wesentliche Aussage, Bedeutung, Tiefengrammatik, Botschaft, die ein Autor oder ein impliziter Autor in einen Text hineingebracht hat, auch die semantische Autonomie des Textes nach Gadamer (1990), Regelgerechtigkeit nach Dalferth (1981)

Intratextualität: bezeichnet hier die Zugehörigkeit zu und die Zusammengehörigkeit mit dem von der biblischen Ur-Erzählung abgeleiteten Text-, Begriffs- und Zeichensystem dadurch, dass es harmonische und sich gegenseitig ergänzende und korrigierende Gespräche erlaubt; sprachliche Elemente in syntagmatischen Beziehungen, Texte in einem interaktiven, dialogischen und dialektischen Prozess, ein religiös-ideologischer, systeminterner Begriff, der Kommunikation und Wechselwirkung zwischen den Elementen bzw. Texten innerhalb der Religion und zwischen verschiedenen Theologien oder praktischen Betonungen erlaubt.

Intertextualität: von der Funktion her wie die Intratextualität, aber hier bezeichnet sie die Kommunikation zwischen verschiedenen Systemen und deren Texten, die über unterschiedliche Regeln verfügen.

Kultur: eine säkulare Kultur im Allgemeinen, in die die Religion als „Spezialkultur“ eingebettet ist

Mimesis: hier die dreifache *Mimesis* bzw. *Handlungsmimesis* nach Ricoeur (ZE I-III), die Mimesis I als Nachahmung der Wirklichkeit in dem Akt des Schreibens, die Mimesis II als Konfiguration der Wirklichkeit bzw. als eine Erzählung und die Mimesis III als Refiguration der Welt der Handlung in einer neuen Zeit, die in dem Akt des Lesens entsteht

Oberflächengrammatik: die sprachliche Oberfläche, Begriffe, die sprachliche, grammatische Struktur eines Textes, linguistische Dimension eines Textes, Syntax

Regel: Anwendungen, Traditionen, Konventionen und Normen, über die die Mitglieder einer Gemeinschaft übereingekommen sind; Anwendungen der ideologischen und kulturbedingten Formulierungen, die den Sprachgebrauch sowie die Lebensform und den daraus abgeleiteten Sprachgebrauch in einem ideologischen und soziokulturellen Kontext steuern. Regeln können implizit oder explizit, abstrakt oder konkret sein.

Religion: hier die christliche Religion, alles, was die *Ideologie*, die Lehre, den religiösen Glauben und die Erfahrung betrifft, hier als eine vor allem textuelle Ganzheit mit der heiligen transzendenten Dimension dargestellt; eine begriffliche, narrative oder berichtende Vorstufe der tatsächlichen Handlungen und Wirkungen des Göttlichen und Heiligen bzw. der Leistung der Sprache in dem Sinne, dass das nicht direkt in Begriffen anwesende Seiende auf Erfahrungsniveau verstanden wird; die christlichen

Gemeinschaften vor allem als Textproduzenten, aber auch als Handlungsraum mit rituellen, symbolischen und materiellen Zeichen

Semio-Translation: Gorlees (2004) Translationstheorie, wobei Translation im Wesentlichen als Kommunikation und Interpretation angesehen wird

Semiose: der triadische Zeichenakt nach Peirce (1993), der aus dem Zeichen, dem Objekt und dem Interpretanten besteht, ein dynamischer Interpretationsakt, der kontinuierlich neue Zeichen produziert, hier als Darstellungshilfe benutzt

Sprachspiel: hier als holistisches Text-, Begriffs- und Zeichensystem der christlichen Religion bzw. Bezugsrahmen benutzt, eine Abstraktion, die dazu beiträgt, die religiös-ideologischen Grenzen und die Regeln des Sprachgebrauchs zu bestimmen. Die Metapher bezieht sich auf den kontextbezogenen und von bestimmten, gelernten Regeln gesteuerten Sprachgebrauch und umfasst sowohl den Gegenstand (Spiel) als auch das Verhalten gegenüber dem Gegenstand (Spielregeln)

Text: hier ein heuristisches Element eines Text-, Zeichen- und Begriffssystems, eine einzelne Auslegung als ein Schriftstück, eine Erzählung, ein Kontext zu einem anderen Text, ein Element, das die Ganzheit exemplarisch oder analogisch ergänzt, eine offene Dimension, die allein nicht als Beschreibung der Ganzheit ausreichend ist, sondern mit anderen Auslegungen in dialogischem oder auch dialektischem Verhältnis steht und das Unzugängliche, d. h. Göttliche und Heilige bruchstückweise zu beschreiben versucht.

Tiefengrammatik: die Tiefenbedeutung einer sprachlichen Einheit, das Wesentliche, der Textsinn, die Textbedeutung, die Textintention, die heilige Dimension eines Text- oder Zeichenphänomens, die vorsprachliche Dimension eines Symbols, das, was man nicht aussprechen kann

Translation: das Übersetzen, der Prozess des Übersetzens ganzheitlich, das Fach und die Tätigkeit, hier in erster Linie intralingual und intersemiotisch, aber auch interlingual bzw. aus einer Sprache in eine andere (in dem eigentlichen Sinne), Termini von Jakobson (1959/1966), daraus abgeleitet die Adjektive *translatorisch* und *translatologisch*, wobei *translatorisch* sich auf die praktische Arbeit und *translatologisch* auf die Forschung bezieht; hier werden die intralinguale und die intersemiotische Translation als hermeneutische Tätigkeit diskutiert.

Vorhandenheit: das bloße Existieren, *Zuhandenheit*: Seinsweisen der Dinge (WAS)

Wirkungsgeschichte: eine Wirkung, die einem Werk, hier vor allem der Bibel, entspringt und in anderen Werken durch die Geschichte als Verkündigung weitergeht

Welt: eine in einem Text beschriebene Welt der Handlung, ein Kulturraum, eine ontologische Struktur, worin das Dasein lebt, eine öffentliche Wir-Welt sowie ein ontischer Begriff, d. h. das All des Seienden, das innerhalb der Welt vorhanden sein kann, ein ontologisch-existenzialer Begriff der Weltlichkeit und die Seinsweise des Daseins

Idem und *Ipse*: Identitäten nach Ricoeur ZE III); *Idem* - eine Identität, die auf Gleichheit der Dinge beruht (ähnlich dem Begriff *Vorhandenheit* bei Heidegger), sowie *Ipse* - eine Identität, die auf der Selbstheit des Menschen (Dasein) beruht