

Metaphorik, Mythos und Neues Testament

Zur aktuellen Diskussion in der Exegese

Die Kontroverse um die tiefenpsychologische Bibelauslegung hat auch bei den Fachexegeten Wirkung gezeigt. Die jüngste Tagung der deutschsprachigen Neutestamentler, die vom 13.–18. März in Trier stattfand, stellte sich dem Thema „Metaphorik und Mythos im Neuen Testament“. Es ging um die Fragen, welche theologische Aussagekraft die biblischen Bilder und Symbole haben, welcher Stellenwert mythischer Rede im Neuen Testament zukommt und welche methodischen Möglichkeiten bestehen, seine Bildsprache richtig zu lesen und zu erklären. Diese Problemstellung verdankt sich freilich nicht nur der Auseinandersetzung mit Eugen Drewermann; sie muß in den Zusammenhang umfassender geistesgeschichtlicher Strömungen der Gegenwart gestellt werden.

Allenthalben zeigt sich in den Ländern der westlichen Hemisphäre ein neues Interesse an Mythen und Legenden, an Märchen und Symbolen, an Riten und Religionen ferner Völker und Kulturen. Es führt zu ganz unterschiedlichen Denk- und Verhaltensweisen. In einigen artikuliert sich ein gefährlicher Irrationalismus und zudem ein abgesunkener Synkretismus, der die religiösen Traditionen der Menschheit ausplündert und letztlich Indifferentismus offenbart: Okkultismus und Magie, Hexenwahn und Dämonenglaube üben offenbar wieder großen Reiz aus; die schillernde Bewegung des New Age schlägt viele Menschen in ihren Bann; säkularisierte Meditationszentren erleben einen gewaltigen Boom; eine ganze Industrie von größter Prosperität ist entstanden, die aus den unter-

schiedlichsten Quellen das dunkle Zauberwasser moderner Lebenshilfen und Sinnangebote destillieren soll. Doch selbst diese Sumpflüten der Postmoderne sind ein ernst zu nehmendes Symptom: für die Sinndefizite, die in den von Wissenschaft und Technik geprägten Zivilisationen aufgebrochen sind und nicht zuletzt auch für die mangelnde Fähigkeit der Kirchen und der Theologie, im Evangelium fundierte Antworten auf die Fragen der heutigen Menschen glaubwürdig werden zu lassen.

Notwendige Selbstprüfung der Exegese

Darüber hinaus gibt es aber auch ein aufrichtiges Bemühen, die Einseitigkeiten der Verstandeskultur zu überwinden und eine neue religiöse Sensibilität zu entwickeln, die zwar nur zum geringen Teil den Weg in die christlichen Gemeinden findet, aber doch eine Ahnung von Transzendenz möglich macht. Hier knüpfen ernsthafte und von vielen Menschen als hilfreich empfundene Versuche an, neue Zugänge zu alten Mythen und Symbolen, zur Welt der Bilder und der Träume zu eröffnen. Die tiefenpsychologischen Deutungen von Märchen und Legenden, aber auch von biblischen Schriften wollen den Menschen die verschütteten, vergessenen und verdrängten Texte wieder nahebringen und finden damit – zumindest in der Bundesrepublik – ein begeistertes Publikum.

Vor allem jedoch scheint sich in der gegenwärtigen Philo-

sophie eine Rehabilitierung der Metaphorik und des mythischen Denkens anzubahnen. Bildhafte Aussagen sind danach keineswegs nur Illustrationen abstrakter Begriffe; sie haben ihre ganz eigenen Fähigkeiten, die Wirklichkeit zu erfassen. Und mythologische Rede ist keineswegs nur ein Produkt unaufgeklärten Bewußtseins; sie erschließt Sinnbezirke, die begrifflicher Argumentation unzugänglich bleiben, für die Wahrheitsfrage aber von größter Bedeutung sind. Der Mythos behält gegenüber dem Logos sein eigenes Recht, die Metapher gegenüber dem Begriff ihre eigene Dignität.

Dies stellt die Theologie und namentlich die Exegese vor eine große Herausforderung. Denn ohne Frage sind viele ihrer zentralen Aussagen und Texte bildhafter Art und dem mythologischen Denken der Zeit verpflichtet. Man denke nur an die Gleichnisse Jesu, an seine Exorzismen und an die apokalyptischen Szenarien des Endgerichts, aber auch an Schlüsselwörter wie Reich Gottes und Auferweckung. Zwar finden sich daneben, gerade bei Paulus und in den anderen Briefen, hervorragende Beispiele theologischer Argumentation und begrifflicher Konzentration. Doch auch diese Texte sind voll von Metaphern und Symbolen, auch von mythischen Motiven, die kaum ohne Verlust des Ganzen aus den Texten eliminiert werden können. Um so schwerer wiegt der Vorwurf, der von Vertretern der tiefenpsychologischen Bibelauslegung gegenüber der historisch-kritischen Exegese erhoben wird, ihr bleibe wegen der Methode, der sie sich verschrieben habe, die Welt der biblischen (und der außerbiblischen) Bilder, Legenden, Symbole und Mythen versperrt. Nur in ihnen komme das Eigentliche, das Wesentliche religiöser Rede zum Vorschein; und gerade an ihnen scheiterte die Exegese, weil sie durch ihre Vorgehensweise den Text vom Leser distanzieren und im Banne eines frühaufklärerischen Rationalismus alles über den historischen Leisten schlage.

Daß hier ein Zerrbild der historisch-kritischen Exegese gezeichnet wird, dürfte jedem deutlich werden, der unvoreingenommen die Werke ihrer großen Vertreter studiert. Darüber hinaus wären die geistesgeschichtlichen Voraussetzungen, die theologischen Implikationen und die exegetischen Resultate der tiefenpsychologischen Bibelauslegung ihrerseits einer kritischen Überprüfung zu unterziehen. (Vgl. dazu vor allem die aus der Arbeit der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz hervorgegangene *Quaestio Disputata 113: Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens?* Hg. von *Albert Görres* und *Walter Kasper*, Freiburg: Herder 1988.) Auf die Dauer kann sich die Exegese jedoch nicht mit der Kritik ihrer Kritiker begnügen. Sie muß sich fragen (lassen), wie die Lücken entstanden sind, die sie bei der Vermittlung ihrer Ergebnisse offenkundig hinterlassen hat, und was sie dazu beitragen kann, diese Lücken zu schließen. Sie muß sich selbst prüfen, ob sie nicht doch aufgrund ihrer Methode, so wie sie sich gegenwärtig in einem langen Prozeß immer größerer Differenzierung herausgebildet hat, weiße Flecken auf der Landkarte der biblischen Texte zu-

rückläßt. Vor allem aber muß sie in ihrer konkreten Auslegungsarbeit und in ihrer Methodenreflexion positiv zeigen, daß es ihr gelingt, nicht nur die argumentativen und begrifflichen, sondern auch die narrativen und bildlichen Aussagen der Bibel zu verstehen. Dabei bleibt es aufgrund der Arbeitsteilung der theologischen Disziplinen ihre vordringliche Aufgabe, auch auf dem Feld der Metaphern und Symbole die *ursprüngliche Intention* der biblischen Texte den heutigen Menschen zu erschließen.

Über die große Bedeutung, die metaphorischer Rede im Neuen Testament zukommt, herrschte auf der Tagung in Trier Einmütigkeit. Auch bei der Frage, welche Methoden der Analyse und Interpretation gewählt werden müssen, zeichneten sich konsensfähige Antworten ab.

In der *Gleichnisforschung* hat sich schon vor gut einem Jahrzehnt ein grundlegender Wandel vollzogen. *Adolf Jülicher* (1857–1938), der Begründer der modernen Gleichnisexegese, der die Abkehr von der allegorisierenden Auslegung vollzogen hat, verstand die Gleichnisse noch im wesentlichen als Illustrationen abstrakter religiöser Wahrheiten, die Jesus um der leichteren Verständlichkeit, der besseren Anschaulichkeit und der größeren Wirkung seiner Gedanken willen vorgenommen habe. Diese Gleichnistheorie hat viele Anhänger gefunden. Sie steht in der Tradition des *Aristoteles*, der in seiner Rhetorik (II 20) die Parabel neben Fabel und geschichtlichem Beispiel unter die rhetorischen Beweismittel zählt und diesen drei Redeformen die didaktische Aufgabe zuweist, etwas Schwieriges, Unklares, Umstrittenes durch etwas Einfaches, Klares, allen Einsichtiges zu erläutern. Die Literaturwissenschaft und die philosophische Sprachdiskussion haben jedoch deutlich gemacht, daß die Bedeutung der Metaphern keineswegs darin aufgeht, ein zuvor begrifflich Gedachtes abzubilden, um seine Wirkung zu verstärken; sie können vielmehr selbst präzise Bezeichnungen der gemeinten Sache sein und deren Sinn besser als abstrakte Begriffe aufdecken. Diese Einsicht hat die neuere exegetische Forschung mit Recht auf die Gleichnisse Jesu übertragen. Sie kann damit zeigen, daß es dem Wesen der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu entspricht, daß ihre wichtigste Ausdrucksform die Gleichnisrede ist; sie kann ferner zeigen, daß es die Gleichniserzählung als ganze ist, der metaphorische Bedeutung zukommt; und sie kann schließlich auch zeigen, daß es einer (zumindest umrißhaften) Rekonstruktion der ursprünglichen Erzählsituation bedarf, um ein Gleichnis richtig zu deuten.

Die Bildsprache der Kindheitsevangelien

In Trier wurde deutlich, daß ähnliche Grundsätze auch bei der Exegese anderer Erzähltexte gelten. *Jacob Kremer*, Neutestamentler aus Wien, zeigte die Bedeutung der Bildsprache in der lukanischen Kindheitsgeschichte auf. Er erinnerte zunächst an die kunstvolle Komposition von 1, 5–2, 52, die in einem überbietenden Parallelismus zunächst die Geburtsankündigung, dann die Geburt jeweils zuerst

des Täufers und dann Jesu erzählt, verbunden durch den symbolisch bedeutsamen Besuch Marias bei Elisabeth, der auf die Seligpreisung Mariens hin im Magnificat gipfelt. Durch die synchronische Analyse gewann Kremer die Möglichkeit, Ort und Funktion der bildsprachlichen Elemente genau zu bestimmen. Charakteristisch ist, daß die entscheidenden Aussagen und Motive des Textes metaphorischer Art sind bzw. von Metaphern geprägt werden. Charakteristisch ist aber auch, daß diese Bilder nicht der Ausschmückung dienen und auch selbst nicht ausgeschmückt werden, sondern ganz auf die zentrale Botschaft des Textes bezogen sind, daß Jesus von Nazareth, der Sohn der Maria, der verheißene Messias Israels und der Sohn Gottes ist. Diese *Konzentration auf die Mitte* unterscheidet das Evangelium qualitativ von den Apokryphen, aber auch von den meisten der zahlreichen religionsgeschichtlichen Parallelen. Als Bildspender des lukanischen Textes fungiert das Alte Testament, so wie es vom hellenistischen Judentum der Zeit rezipiert worden ist. Das zeigt sich u. a. am Rekurs auf die Septuagintafassung von Jes 7, 14, in der sich das Wort Jungfrau findet. Dieser alttestamentliche Hintergrund ist für die Metaphorik des „Kindheitsevangeliums“ konstitutiv, weil er dazu beiträgt, das berichtete Geschehen, wie vom Autor intendiert und theologisch einzig legitim, der Geschichte Jahwes mit Israel zuzuordnen.

Hintergrund, Form, Funktion und Intention der Bildsprache zeigen den gravierenden Unterschied zum ägyptischen Mythos von der Zeugung der Königin Hatschepsut, der nach *Eugen Drewermann* (Dein Name ist wie der Geschmack des Lebens. Tiefenpsychologische Deutung der Kindheitsgeschichte des Lukasevangeliums, Freiburg: Herder 1986, 45 ff.) Lk 1, 5 – 2, 52 näher als jeder alttestamentliche Text steht. Genaues Hinsehen zeigt indes, daß die lukanische Kindheitsgeschichte und der ägyptische Hymnus außer dem Motiv der Jungfrauengeburt nichts gemein haben und auch dieses vollkommen unterschiedlich gestalten: hier eine recht detailfreudige Schilderung des Liebesspiels zwischen dem Gott Amun und der Königinmutter Iahmes, dort eine radikale Reduktion auf das reine Wortgeschehen; hier die Vorstellung der Zeugung durch einen Gott (der die Gestalt des rechtmäßigen Ehemanns angenommen hat), dort die der geistgewirkten Empfängnis; hier biologische, dort streng theologische Gotteskindschaft; hier die Verheißung politischer Macht über Ägypten, dort die eschatologische Rettung Israels; dort die Einbindung in die Götterwelt Ägyptens, hier die Rückführung des gesamten Geschehens auf den Einen Gott. Vieles mehr wäre zu nennen. All dies kann keineswegs dadurch neutralisiert werden, daß beide Texte als Ausdrucksformen eines vorausgesetzten (und nicht hinterfragten) gemeinsamen Ursymbols deklariert werden. Selbst wenn ein solcher Archetypus im Hintergrund stände, wären die Differenzen im Zugang und im Ausdruck schlechthin entscheidend für das rechte Verstehen. Historisch-kritische Exegese, die sich von der neueren Sprach- und Literaturwissenschaft inspirieren läßt, führt hier zu einer eingehenderen Textbetrachtung und lehrt,

nicht nur (weit hergeholte) Analogien, sondern auch (in diesem Fall bedeutsame) Unterschiede zwischen dem biblischen Text und seinen religionsgeschichtlichen Parallelen für die Interpretation fruchtbar zu machen.

Metaphorik in Wundererzählungen?

Immer wieder finden sich in der neutestamentlichen Exegese Deutungen, die auf den metaphorischen oder symbolischen Sinn von Wundererzählungen abheben. Hier wird man freilich je nach Einzeltext und Evangelium genau differenzieren müssen. Der Duisburger Exeget *Ulrich Busse* untersuchte in Trier den ersten Exorzismusbericht des Markusevangeliums (1, 21–28) und die große Blindenheilungsgeschichte in Joh 9. Der erste Text enthält zwar im Zentrum ein mythologisches Motiv, den Kampf zwischen Jesus und dem Dämon, aber kein im engeren Sinn metaphorisches Element und ist auch als ganzer kaum metaphorisch gemeint. Für Markus handelt es sich um ein reales Geschehen bzw. um eine erzählerische Verdichtung des überlieferten Wissens von Jesu Dämonenaustreibungen. Der Evangelist sieht in diesem Exorzismus, wie Busse unterstrich, ein besonders charakteristisches Beispiel der vollmächtigen Evangeliumsverkündigung Jesu (Mk 1, 14 f). Es wäre auf dieser Basis zu überlegen, ob der damit vorausgesetzte Zeichencharakter der Machttat Jesu im Horizont der sprachwissenschaftlichen und philosophischen Neudefinition von Symbol und Metapher präziser bestimmt werden könnte. Möglicherweise würden auch andere Wunderberichte des Markusevangeliums einer symbolischen Interpretation zugänglicher sein. Insbesondere wäre an die Blindenheilungen Mk 8, 22–26 und 10, 46–52 zu denken, die nach weitverbreiteter Interpretation die durch Jesus selbst geschenkte Möglichkeit einer Überwindung des Unglaubens und des Nicht-Verstehens versinnbildlichen. Freilich bliebe bei einer solchen Deutung zu beachten, daß der Geschehens- und Zeichencharakter dieser Machttaten ebenso wie beim ersten Exorzismus gelagert ist.

Eindeutiger liegen die Dinge bei *Johannes*. Die Blindenheilungserzählung, die nach Busse zusammen mit der Hirtenrede (10, 1–21) eine redaktionelle Einheit bildet, gewinnt in ihrer Rückbindung an die Wurzelmetapher 8, 12 („Ich bin das Licht der Welt“; vgl. 9, 5) bzw. 1, 4 f („... Das Licht scheint in der Finsternis ...“) symbolische Bedeutung und beschreibt exemplarisch die positiven und die negativen Folgen (nämlich gehorsamen Glauben und gewalttätigen Unglauben), die das Kommen des Lichtes in die Welt zeitigt. Die christologische Identität dieses Symbols wird nach Busse (u. a.) durch die allegorische Deutung des Teichnamens Siloah auf den „Abgesandten“ festgehalten.

Joh 9 ist bereits ein charakteristisches Beispiel für den typisch johanneischen Gegensatz von Licht und Finsternis, dessen Metaphorik eine von *Hans-Josef Klauck* (Würzburg) und *Otto Schwankl* (Passau) geleitete Arbeitsgruppe durch das gesamte Evangelium und den Ersten Johannes-

brief hindurch untersuchte. Dabei bestätigte sich nicht nur die herausragende Bedeutung dieses dualistischen Symbols für die johanneische Theologie; es wurde auch deutlich, daß der metaphysische Dualismus, in dem die Bildwelt ursprünglich beheimatet ist, bei Johannes aufgebrochen wird: Hier dient die Entgegensetzung von Licht und Finsternis der christologischen Deutung des Todesgeschicks Jesu und dem Aufruf zum Glauben, in dem sich Heil oder Unheil der Menschen eschatologisch entscheiden.

Was heißt Mythos?

In der Frage, wie die biblischen Metaphern zu gewichten und zu verstehen sind, ist zwischen Exegeten, Sprachwissenschaftlern und Philosophen eine zumindest grundsätzliche Übereinstimmung weit verbreitet. Was den Mythos und die Mythen betrifft, gehen die Meinungen jedoch noch weit auseinander. Das liegt nicht zuletzt daran, daß sich mit dem Wort Mythos recht unterschiedliche Vorstellungen verbinden. Auf der Neutestamentler-Tagung unternahm es *Ottmar Fuchs*, Pastoraltheologe aus Bamberg, durch exegetische und fundamentaltheologische Studien vielfach ausgewiesen, im einleitenden Grundsatzreferat die Bibelwissenschaftler mit dem Mythosbegriff der neueren Philosophie zu konfrontieren. Im Anschluß an *Ernst Cassirer* (1874–1945), den Vater der (post)modernen philosophischen Mythosforschung, definierte er Mythos als eine Erzählung, die der komplexen und scheinbar auseinanderfallenden Lebenswelt vom Ursprung her eine Ordnung einstiftet, die zwar rational nicht begründbar, kraft der Sprache des Mythos aber doch existent ist; nur im Mythos lassen sich Antworten auf die letzten Fragen des Menschen und der Menschheit nach dem Sinn des Lebens finden, formulieren und erfahrbar machen. Folgt man dieser Definition, stellen alle biblischen Texte mythologische Symbolisierungen dar. Deren Pluralität, die Fuchs nachdrücklich betonte und, inspiriert durch *Odo Marquard*, positiv bestimmte, sei nicht etwa ein Argument gegen die sinnstiftende Kraft der Bibel, sondern bilde im Gegenteil die Voraussetzung lebendiger Glaubenserfahrungen. Gerade in dem Maße, wie diese Vielfalt akzeptiert wird, kann nach Fuchs die ihr vorgegebene, in Gottes eschatologischer Selbstmitteilung begründete Einheit zutage kommen.

Von diesem philosophischen ist jedoch der *religionsgeschichtliche Mythosbegriff*, mit dem die Exegeten arbeiten, deutlich genug abzuheben. Er ist durch die Mythen der biblischen Umwelt geprägt, die vom Leben und Wirken der Götter und Geister handeln; in ihm sehen sie ein vor-, besser: ein außerzeitliches Ursprungsgeschehen, das vom Anfang und vom Ende her die ganze geschichtliche Wirklichkeit bestimmt und für die Menschen normativ ist. Durch seine Rezitation, durch Ritus und Kult wird der Mythos wiederholt und gegenwärtig gesetzt; dadurch entfaltet er seine Wirkung in der Zeit. Die Gemeinsamkeiten mit dem Mythosverständnis der neueren Philosophie,

aber auch die Unterschiede zu ihm liegen auf der Hand. Eine kritische Konfrontation wäre auch für die Exegese lohnend. Es müßte zum einen gefragt werden, wie weit sich der philosophische Begriff für eine Differenzierung öffnen läßt, die vor allem dem Unterschied zwischen der Ungeschichtlichkeit und der Geschichtlichkeit sowie zwischen dem polytheistischen und dem monotheistischen Horizont normativer Ursprungserzählungen substantielle Bedeutung abgewinnt. Zum anderen wäre allerdings auch zu überlegen, ob sich die Rezeption und der Stellenwert mythischer Rede im Alten und im Neuen Testament nicht besser verstehen lassen, wenn man das (zu differenzierende) philosophische Mythosverständnis stärker berücksichtigt.

Legitimität des Mythos im Neuen Testament?

In jedem Fall ist bei der historisch-kritischen Erforschung des Neuen Testaments zunächst vom eingeführten und bewährten religionsgeschichtlichen Mythosbegriff auszugehen. Auch wenn man ihn zugrunde legt, ist kaum zu verkennen, daß viele (alt- und) neutestamentliche Texte mythologisch geprägt sind. Dann ergibt sich freilich ein schwerwiegendes Problem, das sich im Horizont der durch *Rudolf Bultmann* geforderten Entmythologisierung des Neuen Testaments zugespitzt hat (Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung. Nachdruck der 1941 erschienenen Fassung, hg. v. *E. Jünger*, München: Kaiser 1985). Seines Erachtens ist das mythische Weltbild des Neuen Testaments dem modernen Leser schlechthin unverständlich. Es darf weder repristinert noch eliminiert, es muß vielmehr existenzial interpretiert werden. Es kommt darauf an, die Mythen auf die ihnen eingeschriebene Sicht des Menschen vor Gott hin durchsichtig zu machen.

Auch wenn die anthropologische Engführung dieses Programms inzwischen weithin erkannt ist, bleibt das von Bultmann angezeigte Problem doch bestehen. Sind die mythologischen Aussagen des (Alten und des) Neuen Testaments die Überbleibsel einer Mythenkritik, die an sich im Gefälle biblischer Gottesrede angelegt ist und nur nicht radikal genug durchgeführt worden ist? Dann dürfen und müssen sie bei der Auslegung einer Sachkritik unterworfen werden, die dem modernen Weltbild Rechnung trägt. Oder gehören alle bzw. einige in das Zentrum der (alt-) und neutestamentlichen Theologien? Dann müssen sie sowohl bei der historisch-kritischen Interpretation wie auch bei der Übersetzung in die Gegenwart als mythologische Aussagen ernst genommen werden. Die Trierer Tagung hat sich anhand ausgewählter Beispiele dieser Fragen angenommen.

In der Umwelt des Neuen Testaments, vor allem in der Gnosis und in den Mysterienkulten, ist der *Mythos der Wiedergeburt* weit verbreitet. Er berührt nicht den Reinkarnationsglauben, der gegenwärtig eine erstaunliche Re-

naissance erlebt; er handelt vielmehr von dem Geschenk neuen Lebens, das Eleven und Mysten bereitet wird, wenn Kundige sie in das Geheimnis des Wissens bzw. des Kultes einweihen. Die bekannteste neutestamentliche Parallele findet sich im Gespräch Jesu mit Nikodemus Joh 3, 1–9. Eine Arbeitsgruppe unter der Leitung von *Josef Blank* (Saarbrücken) arbeitete Gemeinsamkeiten und Unterschiede der verschiedenen Fassungen dieses Motivs heraus, das im religionsgeschichtlichen Sinn *Mircea Eliades* (der vom tiefenpsychologischen *Carl Gustav Jung*s deutlich unterschieden werden muß) ein archetypisches Symbol genannt werden kann. Im Evangelium gewinnt es seine Prägnanz durch die typisch johanneische Vorstellung des „ewigen Lebens“, das den Glaubenden schon gegenwärtig geschenkt ist; ihr Lebens- und Wirkraum ist zwar nach wie vor die Welt; aufgrund der ihnen zuteil gewordenen Gnade sind sie aber in einen grundlegenden Widerspruch zum ungläubigen Kosmos hineingestellt, der ihre eigene Vergangenheit bestimmt hat und das Denken der feindlichen Umwelt nach wie vor bestimmt.

Wenn die Gnosis das Symbol verwendet, liegt diesem soteriologischen ein kosmologischer und anthropologischer Dualismus zugrunde: Die gnostische Wiedergeburt wird durch den Gegensatz zur natürlichen Geburt bestimmt, die einzig Tod und Verderben bringt; der Leib wird ausdrücklich vom Erlösungsgeschehen ausgenommen. Beides wäre bei Johannes undenkbar. Die Mysterienreligionen versprechen das Heil durch den Vollzug des Ritus, der den jeweils zugrundeliegenden Mythos in symbolischen Formen dramatisiert; dagegen ist Lebensspendung in der johanneischen Theologie einzig der personalen Begegnung mit Jesus Christus vorbehalten, insofern er als der Weg zum Vater Wahrheit und Leben ist (14, 6). In einer Deutung, die Texte genau zu sehen lehrt, muß also beides beachtet werden: daß die verschiedenen Schriften allesamt auf das Symbol der Wiedergeburt rekurren, daß sie es aber auf je eigene Weise erreichen und ausdrücken. Am Beispiel von Joh 3: So wichtig es ist, die Symbolik des Textes wahrzunehmen und als adäquaten Ausdruck seiner theologischen Aussage gelten zu lassen, so wichtig ist es auch, das spezifisch Johanneische der Symbolik ansichtig werden zu lassen.

Zu den antiken Mythen, die heute in einem eher zweifelhaften Ruf stehen, gehört die „heilige Hochzeit“, deren Kern die sexuelle Verbindung einer Gottheit mit einem Menschen ist. Das schließt keineswegs aus, daß sich auch dieser Mythos im Hintergrund neutestamentlicher Texte erkennen läßt. Das von *Michael Theobald* (Berlin) geleitete Seminar befaßte sich mit 1 Kor 11 und Eph 5. Im ersten Text beschreibt Paulus sein (damals keineswegs ungetrübtes) Verhältnis als Apostel zu den Korinthern, indem er sich mit einem Brautwerber vergleicht, der die Gemeinde ihrem Bräutigam Christus zuführt und alles dafür tut, um sie trotz ihrer Gefährdung durch die „Überapostel“, die Rivalen des Paulus, für die Begegnung mit dem Herrn in jungfräulicher Reinheit zu bewahren (11, 2 ff). Im Hintergrund steht zwar unmittelbar die Pa-

radieserzählung, damit aber doch mittelbar (und für manche heidenchristlichen Leser vielleicht auch unmittelbar) der Mythos des *hieros gamos*. Er wird freilich bei Paulus vollkommen deponenziert und funktionalisiert: Er dient der Festigung des brüchig gewordenen Zusammenhalts zwischen dem Apostel und seiner Gemeinde und bringt positiv die im Christusgeschehen vorgegebene Qualität dieser Beziehung zum Ausdruck.

In Eph 6, wo Eheparänese und Ekklesiologie ineinander verwoben sind, ist der Bezug auf den paganen Mythos etwas deutlicher, wiewohl auch hier Gen 2 im Hintergrund steht und der unmittelbare traditionsgeschichtliche Kontext durch die frühjüdische Weisheitsspekulation bestimmt ist. In jedem Fall ist für den Autor des Briefes die Beziehung Christi zur Kirche nicht (im religionsgeschichtlichen Sinn) mythologischer, sondern (im biblisch-theologischen Sinn) geschichtlicher Art. Der Mythos, so er denn von Eph 5 aufgegriffen wird, dient dazu, die Intensität der Beziehung zwischen Christus und der Ekklesia zu verdeutlichen.

Die Bilderwelt der Apokalypse

Die Offenbarung des Johannes ist ein einziger großer Bilderzyklus, ein Kaleidoskop archetypischer Symbole, die in einer planvollen, ihrerseits symbolisch bedeutsamen Bilderfolge einander abwechseln und auf den mythologischen Hintergrund des Weltenendes projiziert werden. Obwohl die Apokalypse in jüngster Zeit wieder auf größeres Interesse stößt, gilt sie den meisten Lesern wegen ihrer Bildsprache als Buch mit sieben Siegeln. Einen Versuch, es zu entziffern, unternahmen in Trier *Heinz Giesen* (Hennef) und *Peter Trummer* (Graz). Beide stellten fest, daß die Symbolik des Werkes in der zeitgenössischen Umwelt zahlreiche Parallelen findet. Eine nicht unerhebliche Rolle spielen Astralmythen, die im Gestirnskult, in der Astrologie und in der Vorstellungswelt zahlreicher Göttergeschichten präsent gewesen sind und das religiöse Denken der Zeit maßgeblich mitbestimmt haben. Die zentralen Symbole der Johannes-Offenbarung sind jedoch aus der alttestamentlichen Prophetie und der frühjüdischen Apokalyptik bekannt. Dies gilt nicht nur für die Erwartung des Gerichtes Gottes und der mit ihm verbundenen Katastrophen (für die es auch iranische und ägyptische Parallelen gibt); es gilt insbesondere für die christologischen Metaphern, z. B. Lamm Gottes, Löwe Judas oder Wurzel Davids. Sie erschließen in ihrer Verbindung mit den Aussagen über Gott die theologische Mitte des Buches, die den Schlüssel für das Verständnis des Gesamtwerks und all seiner Teile liefert.

Der Briefcharakter der Apokalypse und die Bekanntheit der Symbole zeigen, daß sie nicht der Verschlüsselung, sondern eben der Offenbarung dienen. Worin aber liegt dann ihre Bedeutung? Giesen hob darauf ab, daß die Offenbarung des Johannes nicht eigentlich das Endgeschehen des Weltgerichts thematisiert, sondern in der Gegenwart den angefochtenen Christen Kleinasiens Trost

spenden und Vertrauen auf Gott einflößen will, da sie vielfältigen Nachstellungen ausgesetzt sind, weil sie sich dem Kaiserkult verweigern. Die apokalyptische Symbolik stellt den Glaubenden vor Augen, daß die Herrschaft endgültig Gott gehören wird und ihm letztlich auch schon gegenwärtig gehört, selbst wenn der Augenschein dagegen spricht.

Ohne diese politischen Implikationen zu leugnen, brachte Trummer auch die innerpsychische Dimension ins Spiel. Er deutete die Bilder der Apokalypse als Visualisierungen der christologischen Grundbotschaft und der schmerzhaften Prozesse christlicher Identitätsfindung angesichts der Macht des Bösen, das auch nach den Herzen der Glaubenden greift. Gerade durch die Visualisierung ermöglicht die Johannes-Offenbarung Heilung von diesem Leiden: durch die Konzentration auf das Ursymbol Gottes, den inkarnierten, gekreuzigten und auferweckten Jesus Christus.

Die bildsprachliche Ebene ernst nehmen

Wie der scheidende Vorsitzende der Arbeitsgemeinschaft der deutschsprachigen katholischen Neutestamentler, *Karl Kertelge* (Münster), zum Abschluß der Tagung feststellte, muß die historisch-kritische Exegese die bildsprachliche Ebene der Bibel ernst nehmen und deren Eigenbedeutung anerkennen. Sie hat die Aufgabe, zum genauen Anschauen der biblischen Urbilder anzuleiten. Und sie hat auch die Möglichkeit dazu. Sie geht nicht von

postulierten Archetypen hinter den Schriften aus und befragt die Texte dann daraufhin, welchen sie repräsentieren. Sie setzt vielmehr bei den ausformulierten Texten und deren spezifischer Sprachgestalt an. Dazu gehört auch, daß sie deren Metaphorik und Symbolik zu beschreiben versucht. Weil ihre Aufgabe in der Erschließung des ursprünglichen Aussagesinns liegt, untersucht sie im Blick auf die Verfasser und ihrer Adressaten den Hintergrund, den Gehalt und die Wirkung der Bilder. Dazu kann und muß sie sich die Ergebnisse der religionsgeschichtlichen Forschung zunutze machen. Sie darf aber nicht wie die „religionsgeschichtliche Schule“ zu Beginn dieses Jahrhunderts auf die Frage nach Abhängigkeiten fixiert sein, sondern muß sich auf den *Strukturvergleich* unterschiedlicher Ausdrucksformen konzentrieren (ohne deshalb traditionsgeschichtliche Forschungen für obsolet zu erklären). Wenn sie so vorgeht, kann sie nicht nur erkennen, daß ein Text ein archetypisches Symbol zitiert, sondern auch *wo* und *wie* er es zitiert: Sie kann seinen Ort im Ganzen des Textes bestimmen; sie kann seinen spezifischen, typisch biblischen Zugang zu diesem Symbol charakterisieren, und sie kann seine Auseinandersetzung mit dessen anderen (möglicherweise konkurrierenden) zeitgenössischen Artikulationen beschreiben. Sofern sie der Theologie dienen will, muß sie indes, worauf *Heinz Schürmann* (Erfurt) hinwies, noch ein übriges tun; Soweit die Texte dies hergeben, muß sie versuchen, inmitten der zahlreichen neutestamentlichen Metaphern und Symbole Jesus Christus als das eine Bild Gottes (2 Kor 4, 4; Kol 1, 15) zu erkennen.

Thomas Söding