

PNEUMATOLOGIE, INSPIRATION UND DIE „NARRATIVE IDENTITÄT“ DER KIRCHE

Von Veronika Hoffmann, Erfurt
erschieden in: ZKTh 30 (2008) 64–83

In der Inspirationstheologie haben sich in den letzten Jahrzehnten nicht nur die Antworten, sondern zum Teil auch die Fragen erheblich verändert. So hat beispielsweise die Entdeckung, dass sich die Entstehung biblischer Bücher nicht selten einem komplexen Vorgang längerer mündlicher und schriftlicher Überlieferung und Redaktion verdankt, fragen lassen, ob man nicht statt von einer Inspiration eines oder weniger Autoren von einer Inspiration der Gemeinde zu sprechen hätte. Die zunehmende Bedeutung der interreligiösen Thematik hat zu Überlegungen geführt, inwiefern auch außerbiblische Schriften, insbesondere die heiligen Schriften anderer großer Religionen, als inspiriert bezeichnet werden könnten. Insbesondere hat die Inspirationstheologie jedoch die Empfänger des Wortes stärker in den Blick genommen und dabei unter anderem Rezeptionsästhetische Konzepte der Literaturwissenschaft theologisch fruchtbar zu machen versucht.¹

Weiterhin Desiderat scheint allerdings eine deutlichere Verknüpfung der Inspirationstheologie mit der – ihrerseits als eigenständiges Thema in den letzten Jahrzehnten deutlich aufgewerteten² – *Pneumatologie* zu sein. Auch in den neueren pneumatologischen Arbeiten finden sich keine substanziellen Überlegungen zur Inspirationsthematik, und umgekehrt werden

1 Vgl. die Übersicht über die Neuansätze in der Inspirationstheologie bei *Helmut Gabel*, Inspirationsverständnis im Wandel. Theologische Neuorientierung im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils, Mainz 1991.

2 Vgl. hierzu insbesondere *Yves Congar*, Der Heilige Geist, Freiburg u.a. 1982; *C. Heitmann*, H. Mühlen, (Hg.): Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes, Hamburg/München 1974; *W. Kasper*, (Hg.): Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie, Freiburg u.a. 1979 (QD; 85); *Veli-Matti Kärkkäinen*, Pneumatology: the Holy Spirit in ecumenical, international, and contextual perspective, Grand Rapids 2002; *Jürgen Moltmann*, Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie, München 1991. Nicht zuletzt ist die Pneumatologie in den Status eines eigenen theologischen Traktates erhoben worden, wie entsprechende neuere Handbuch-Artikel zeigen sowie Einführungen wie: *Christian Schütz*, Einführung in die Pneumatologie, Darmstadt 1985, *Bernd Jochen Hilberath*, Pneumatologie, Düsseldorf 1994 (LeTh; 23); *B. Nitsche*, (Hg.): Atem des sprechenden Gottes. Einführung in die Lehre vom Heiligen Geist, Regensburg 2003.

Erkenntnisse der Pneumatologie in inspirationstheologischen Zusammenhängen kaum systematisch aufgegriffen.³

Die folgenden Überlegungen versuchen einen möglichen Zusammenhang zwischen der Pneumatologie und einigen neueren Fragestellungen der Inspirationstheologie zu skizzieren.⁴ Dieser Zusammenhang, so die These, bietet der Inspirationstheologie neue Möglichkeiten, mit einem Problem umzugehen, das durch die grundlegende Neufassung des Offenbarungsbegriffs in Ablösung von neuscholastischen Denkmustern auch für die Inspirationstheologie an Schärfe gewonnen hat: dem der *Zeit*. Die enge sachliche Beziehung, die zwischen dem Thema der Inspiration und demjenigen der Identität der Kirche besteht, wird den Argumentationsgang schließlich zu Überlegungen hinsichtlich einer „narrativ“ verstehbaren Identität der Kirche führen.

Pneumatologie und Inspiration Inspiration und Zeit

Die Umstellung von einem Offenbarungskonzept, das diese wesentlich als durch göttliche Autorität bezeugte Inhalte versteht, zu einem solchen, das Offenbarung als heilvolle Begegnung Gottes mit dem Menschen, als Selbstmitteilung Gottes, begreift, ist auch für die Inspirationstheologie von fundamentaler Bedeutung.⁵ Das Zeitproblem wird seinerseits sofort als ein Folgeproblem dieses „Paradigmenwechsels“ (M. Seckler) sichtbar: Wenn Faktum und Inhalt der Offenbarung, insofern diese Gottes *Selbstoffenbarung* ist, nicht getrennt werden können,⁶ dann kann diese Untrennbarkeit nicht nur für den Angelpunkt der Offenbarung in Jesus Christus, sondern

3 Vgl. die Beobachtungen bei *Gabel*, Inspirationsverständnis, 298.302f. Gabels eigene Ausführungen zur pneumatologischen Anbindung des Inspirationsthemas sind hilfreich, haben aber eher postulatorischen Charakter.

4 Es ist dabei nicht beabsichtigt, eine umfassende Inspirationstheologie zu entwerfen, sondern nur, gewissermaßen korrektivisch auf einige vielleicht unterbelichtete Aspekte aufmerksam zu machen. Deshalb werden andere inspirationstheologisch zentrale Themen randständig bleiben, ohne dass damit ihre systematische Bedeutungslosigkeit ausgesagt werden sollte.

5 Diese Umstellung ist oft beschrieben worden und muss hier nicht mehr im Einzelnen nachgezeichnet werden. Vgl. insb. *Max Seckler*, Der Begriff der Offenbarung, in: *ders.*; W. Kern, H.J. Pottmeyer (Hg.): Handbuch der Fundamentaltheologie. Bd. 2: Traktat Offenbarung, Tübingen/Basel 2000, 41–61, sowie *Jürgen Werbick*, Das Medium ist die Botschaft. Über einige wenig beachtete Implikationen des Begriffs der „Selbstoffenbarung Gottes“ – mit Blick auf die Auseinandersetzung um die fundamentalistische Versuchung im Christentum, in: *ders.* (Hg.): Offenbarungsanspruch und fundamentalistische Versuchung, Freiburg u.a. 1991 (QD; 129), 187–245.

6 Vgl. *Hermann Josef Pottmeyer*, Zeichen und Kriterien der Glaubwürdigkeit des Christentums, in: *ders.*; W. Kern, M. Seckler, (Hg.): Handbuch der Fundamentaltheologie. Bd. 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre, Tübingen/Basel 2000, 265–299, 268.

sie muss ebenso auch für ihre „Weitergabe“ gelten: Der Inhalt der Offenbarung kann nicht von ihrem Geschehen abgelöst und isoliert „transportiert“ werden. Stattdessen ist Offenbarung zu verstehen als „ein lebendig andauerndes Geschehen, dass nicht auf die biblische Vergangenheit zu begrenzen ist“⁷.

Im Blick auf die Inspirationstheologie bedeutet diese Verschiebung, dass Inspiration nicht mehr nur am Ursprung verortet werden kann. Und dabei geht es nicht nur darum, dem z.T. langen und komplexen, erheblich mehr als einen einzigen Autor und eine einzige Schreibsituation umfassenden Entstehungsprozess der biblischen Bücher Rechnung zu tragen oder zu fragen, ob auch von inspirierten Gemeinschaften zu sprechen wäre. Vielmehr fallen jetzt grundsätzlich das Ende der Textentstehung bzw. der Abschluss des Kanons und das Ende der Inspiration nicht mehr zusammen. Es stellt sich stattdessen die Frage, ob nicht neben den *Zeugen am Ursprung* der Schrift auch die *zwischenzeitlichen und heutigen Empfänger* des Wortes als inspiriert gedacht werden müssen.

Der Beitrag der Rezeptionsästhetik

Entsprechende Entwürfe eines „inspirierten Lesers“ (U. Körtner) haben insbesondere auf Überlegungen der literaturwissenschaftlichen Rezeptionsästhetik zurückgegriffen. Deren Ansatz ist sowohl literaturwissenschaftlich als auch biblisch-hermeneutisch inzwischen vielfach dargestellt und muss hier nicht im Einzelnen entfaltet werden.⁸ Für die grundsätzliche Stoßrichtung sei nur exemplarisch auf Wolfgang Iser verwiesen, der sich gegen Interpretationsansätze wendet, die eine vom Werk ablösbare Botschaft extrahieren wollen und Interpretation als Vereindeutigung des Werkes auffassen. Stattdessen wird für ihn überhaupt erst durch den Akt des Lesens aus dem Artefakt „Text“ ein Objekt. Der Sinn des

7 Seckler, Der Begriff der Offenbarung, 49. Gleichzeitig kann ein solches Konzept natürlich nicht einfach das historische Christusereignis als Beginn der Offenbarung ansetzen. In die zeitlich umgekehrte Richtung gehören also die Fragen, die in der Diskussion um die Einheit von Altem und Neuem Testament verhandelt werden.

8 Vgl. literaturwissenschaftlich z.B. R. Warning, (Hg.): Rezeptionsästhetik, München 1975 (UTB; 303); Wolfgang Iser, Der implizite Leser, München 1972; ders.: Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung, München, 3. Aufl. 1990; theologisch rezipierend z.B. Gabel, Inspirationsverständnis im Wandel; ders., Inspiration und Wahrheit der Schrift (DV 11), in: ThG 45 (2002) 121–136; Bernhard Lang, Die Bibel. Eine kritische Einführung, Paderborn, 2. Aufl. 1994; Ulrich H.-J. Körtner, Der inspirierte Leser, Göttingen 1994; Walter Vogels, Die Inspiration in einem linguistischen Modell, in: ThG 28 (1985) 205–214; Georg Schmuttermayr, Der Leser als „Mitarbeiter“ des Wortes. Rezeptionsästhetische Perspektive und Inspirationstheologie, in: ders.; H. Petri, u.a. (Hg.): Im Spannungsfeld von Tradition und Innovation. Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger, Regensburg 1997, 25–62.

Textes wird somit einerseits durch seinen Zeichenkomplex, andererseits aber auch durch den Erfassungsakt des Lesers konstituiert und ist nur als Wirkung der Lektüre erfahrbare.

„Wenn der fiktionale Text durch die Wirkung existiert, die er in uns auszulösen vermag, dann wäre Bedeutung viel eher als das Produkt erfahrener und das heißt letztlich verarbeiteter Wirkung zu begreifen, nicht aber als eine dem Werk vorgegebene Idee, die durch das Werk zur Erscheinung käme. Damit stellt sich auch der Interpretation eine andere Aufgabe: statt den Sinn zu entschlüsseln, muss sie die Sinnpotentiale verdeutlichen, die ein Text parat hält, weshalb sich die im Lesen erfolgende Aktualisierung als ein Kommunikationsprozess vollzieht, den es zu beschreiben gilt.“⁹

Iser zufolge hat eine Interpretation folglich weder die Aufgabe, hinter den gegebenen Text und seine Polysemie zurückzugehen zu dem, „was der Autor eigentlich sagen wollte“, noch wird hier andererseits beliebigen, rein von den Assoziationen des Lesers geleiteten Textverwendungen das Wort geredet. Text und Leser wirken vielmehr zusammen, wenn sie das Realisationsspektrum, das der Text bietet, ausloten,¹⁰ so dass man sagen kann, dass der Sinn gewissermaßen zwischen Autor, Text und Leser zirkuliert und sich erst in dieser Bewegung überhaupt aktualisiert. Bücher, die im Bücherschrank stehen, bedeuten nichts.¹¹

Auf theologischer Seite haben u.a. Ulrich Körtner und Bernhard Lang Rezeptionsästhetische Überlegungen aufgegriffen. Körtner beschreibt aus einer forciert Rezeptionsästhetischen Perspektive den zentralen Unterschied zwischen produktionsästhetischen und Rezeptionsästhetischen Theorien wie folgt:

„Richtet, vereinfacht gesprochen, eine produktionsästhetische Texttheorie ihr Augenmerk auf die Intention des Autors und identifiziert diese mit dem Sinn eines Textes, so lenkt eine Rezeptionsästhetische Textinterpretation den Blick auf den Leser und seine aktive Rolle beim Zustandekommen eines Textsinnes in einem neuen Kontext. Im Akt des Lesens zerbricht die Welt des Textes diejenige des Autors.“¹²

9 Iser, Der Akt des Lesens, 39f.

10 Vgl. zu dieser doppelten Abgrenzung gegenüber der *intentio auctoris* einerseits, dem Gebrauch eines Textes als reinem „Stichwortgeber“ für eigene Assoziationen andererseits v.a. Umberto Eco, Die Grenzen der Interpretation, München 1995.

11 „Quand l’auteur a fini son œuvre, le texte devient une réalité en elle-même. Mais ce texte est mort, ou si on veut en hibernation; il attend d’être ressuscité par le lecteur ... Lire est réécrire ce texte.“ Walter Vogels, L’autorité de la Bible ou L’autorité que le lecteur donne à la Bible, in: EeT(O) 29 (1998) 179–197, 181.

12 Körtner, Der inspirierte Leser, 89 mit Verweis auf Paul Ricœur: Philosophische und theologische Hermeneutik, in: ders.; E. Jüngel, (Hg.): Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache. Mit einer Einführung von Pierre Gisel, München 1974 (EvTh.S), 24–45,

Vor diesem Hintergrund kommt Bernhard Lang zu der Auffassung, dass die Schrift nur insofern zum „Wort Gottes“ werde, insofern ich als Leser oder Hörer bereit sei, mich von ihr als einem solchen ergreifen zu lassen.¹³ Bei aller Unschärfe, die Langs Formulierung innewohnt,¹⁴ ist diese Überlegung doch auch insofern interessant, als sie es möglich macht, innerhalb einer Theorie von der Inspiriertheit der Schrift literaturwissenschaftlich legitime Rezeptionen der biblischen Texte zu denken, die weder aus dem Glauben kommen noch zu ihm führen.¹⁵

Nun ist aber, wie beispielsweise Georg Schmuttermayr und Gerhard Sauter anmerken, nicht zu übersehen, dass manche rezeptionsästhetischen Umgangsweisen mit der Bibel zu fragwürdigen Einseitigkeiten tendieren. Man kann beispielsweise an Körtner die Frage stellen, ob er nicht die von Iser entworfene Interaktion von Text und Leser zugunsten einer radikal leserorientierten Sicht verlässt – die zitierte Textpassage verweist bereits auf eine solche Gefahr.¹⁶ Eine ähnliche Einseitigkeit kritisiert Sauter an Ansätzen, in denen die leserorientierte Perspektive zum obersten Interpretationskriterium erhebt, dass ich mich und mein Leben „in der Bibel wiederfinde“¹⁷:

„Das mag ein Anlass sein, um nach der Bibel zu greifen. Doch wenn dann meistens nur bestätigt wird, was ‚ich‘ im Grunde schon weiß, wenn ein Bibeltext dies mit einer interessanten Szene noch einmal unterstützt und es allenfalls bereichert oder vertieft, dann haben wir nicht Treue bewahrt, wir haben weniger erwartet, als wir erwarten dürfen.“¹⁸

Auch wenn diese Kritik womöglich überscharf ist und Sauters „Gegenformel“: „Wenn ich die Bibel lese, merke ich, dass der Text mich liest“¹⁹, zumindest sehr pointiert, lassen sich doch mindestens zwei Gefahren ausmachen, in die eine forciert rezeptionsästhetische Lesart der Schrift zu geraten droht, sofern diese nicht theologisch näher qualifiziert wird: zum einen diejenige einer Marginalisierung

31. Körtners radikal leserorientierte Perspektive kann sich jedoch nicht wirklich auf Ricœurs sorgfältiger austarierte Interpretationstheorie berufen. S. dazu weiter unten.

13 Vgl. Lang, *Die Bibel*, 208f.

14 Diese Unschärfe geht m.E. aber nicht so weit, dass man ihm, wie Schmuttermayr das tut, vorwerfen könnte, die produktionsästhetische Seite der Inspiration schlicht zu leugnen. Vgl. Schmuttermayr, *Der Leser*, 42f., dagegen aber Lang, *Die Bibel*, 207f.

15 Dass eine solche Lesart legitim ist, heißt freilich noch nicht, dass sie den biblischen Texten – insbesondere auch in ihrem Selbstverständnis – vollständig gerecht würde. Das Bekenntnis zur Inspiriertheit der Texte will gerade auch zum Ausdruck bringen, dass sie nur im Glauben in ihrer ganzen Tiefendimension erfasst werden. S. dazu weiter unten.

16 Vgl. Schmuttermayr, *Der Leser*, 43–46.

17 Vgl. Gerhard Sauter: *Die Kunst des Bibellesens*, in: *EvTh* 52 (1992) 347–359, 359.

18 Ebd.

19 Ebd., ein Statement von der Eröffnung des „Jahres der Bibel“ 1992 aufgreifend.

des Ursprungs und, damit fast zwingend einhergehend, einer weitgehende Entplausibilisierung der Normativität von Schrift und Tradition.²⁰ Zum anderen steht hier die verwandelnde Kraft des Wortes Gottes in Frage: Seine Rezeption scheint sich ausschließlich so zu vollziehen, dass der Leser als derjenige, der den Vorgang vollständig kontrolliert, sich den Text aneignet – ihn damit aber auch in sein Weltverständnis einpasst, statt sich vom Text herausfordern zu lassen.

Diesen Einseitigkeiten ist in doppelter Weise zu begegnen. Zum einen dürfen rezeptionsästhetische und produktionsästhetische Perspektive nicht gegeneinander ausgespielt, sondern sie müssen überzeugend miteinander verbunden werden. Das Festhalten an der „Inspiration am Ursprung“ verhindert ein Ableiten in Vorstellungen eines bloß „fakultativen“ Wort[es] Gottes²¹, die letztlich wiederum nicht zeitsensibel, sondern zeitvergessen, weil ausschließlich gegenwartsbezogen wären. Dabei wird von entscheidender Bedeutung sein, wie eine solche Verknüpfung nicht nur postuliert, sondern tatsächlich gedacht werden kann. Schmuttermayrs Fazit scheint mir unausweichlich:

„Anerkennt man das Anliegen der rezeptionsästhetischen Perspektive und entdeckt man in ihm zugleich eine Anfrage an die Inspirationstheologie, wäre anstelle einer Monopolisierung des Autors und des Prozesses der Textentstehung oder des Lesers und des Leseaktes nach einem Inspirationsmodell Ausschau zu halten, das beide Größen und beide Prozesse korreliert.“²²

Um einer solchen überzeugenden Korrelation willen gilt es zum anderen, nicht bei literaturwissenschaftlichen Konzepten stehen zu bleiben, sondern diese in den Gesamtzusammenhang genuin *theologischer* Überlegungen zu stellen. Dabei ist im Blick auf die zweite genannte Problematik, diejenige der Aneignung, besonderes Augenmerk auf die Verteilung von Aktivität und Passivität im Vorgang der „Aneignung des Wortes Gottes“ zu richten. Das soll im

20 Vgl. hierzu auch die kritische Frage von Joachim Kügler: „Auch wenn rezeptionsästhetische Ansätze seit Jahrzehnten in der Exegese gern übernommen werden, macht man sich doch recht wenig Gedanken darüber, was sie eigentlich für den Status der biblischen Texte und für den ihrer Exegese bedeuten. Ist mit der rezeptionsästhetischen Wende den biblischen Texten der Status göttlicher Offenbarung entzogen?“ *Joachim Kügler*, Auf dem Weg zur Pluralitätsfähigkeit? Bibelwissenschaft im Spannungsfeld von Sozialkonstruktivismus, Rezeptionsästhetik und Offenbarungstheologie, in: A.J. Bucher, (Hg.) *Welche Philosophie braucht die Theologie?*, Regensburg 2002, 135–160, 142f.

21 *Schmuttermayr*, *Der Leser*, 43.

22 *Schmuttermayr*, *Der Leser*, 46. Schmuttermayr zufolge ist ein solches Konzept noch nicht entwickelt, und auch er selbst stellt nach eigenem Bekunden nur Fragen, die ersten Klärungen dazu dienen wollen.

Folgenden unter einer ausdrücklich pneumatologischen Rücksicht geschehen.

„Pneumatologisch qualifizierte Passivität“

Als Anknüpfungspunkt für eine solche pneumatologische Qualifizierung der bisherigen Überlegungen zur Inspiration und ihrer zeitlichen Dimension bietet sich m.E. in besonderer Weise ein Moment an, das in den bisher dargestellten Überlegungen unterbelichtet blieb: das einer gewissen *Passivität* auf Seiten des Rezipienten. Deutlich herausgearbeitet findet sich dieses hingegen in Paul Ricœurs Textthermeneutik, in der Rezeption und Interpretation eines Textes nicht ausschließlich, vielleicht sogar noch nicht einmal vorrangig, einen durch das interpretierende Subjekt aktiv gesteuerten und kontrollierten Prozess darstellen.

Ricœur versteht einen zu interpretierenden Text als gegenüber der Rede durch eine dreifache Distanzierung gekennzeichnet: von den Intentionen des Autors, der ursprünglichen Referenz²³ und dem ursprünglichen Auditorium. Denn die Bedeutung des Textes fällt erstens nicht einfach mit dem zusammen, was der Autor sagen wollte. Zweitens hat der Text im Unterschied zum gesprochenen Wort kein unmittelbares Publikum mehr. Das bedeutet jedoch nicht, dass er an niemanden gerichtet wäre, sondern dass sein Publikum sich erweitert hat und jetzt prinzipiell jeden möglichen Leser umfasst.²⁴ Und schließlich überschreitet die Referentialität des Textes durch ihre Distanzierung von der konkreten Diskurssituation ihre ursprüngliche Begrenzung und kann sich dadurch auf eine „Welt“ beziehen: die „Textwelt“²⁵. Der Text ist so gegenüber dem gesprochenen Wort zunächst „dekontextualisiert“ und wird dann

23 Ricœur verwendet in der Phase seines Schaffens, in der er die hier dargestellten textthermeneutischen Zusammenhänge entwirft, Gottlob Freges Terminologie von „Sinn“ und „Bedeutung“. Im Englischen wie im Französischen wird, was im Deutschen „Bedeutung“ heißt, mit „reference“ bzw. „référence“ wiedergegeben und hat von dort aus auch in die deutsche Sekundärliteratur zu Ricœur als „Referenz“ Eingang gefunden. In *Zeit und Erzählung* ersetzt Ricœur den Referenzbegriff durch denjenigen der Refiguration. Da dieser aber im ausgesprochen voraussetzungsreichen Kontext der Fragestellungen von *Zeit und Erzählung* steht, die darzustellen hier nicht der Ort ist, wird hier der Referenzbegriff beibehalten. Zur Umstellung von Referenz auf Refiguration bei Ricœur vgl. *Paul Ricœur, Zeit und Erzählung III: Die erzählte Zeit*, München 1991 (Übergänge; 3), 253–256; *ders.: Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris 1995, 73f.

24 Vgl. *Ricœur, Interpretation Theory: discourse and the surplus of meaning*, Texas 1976, 93.

25 *Ricœur, Philosophische und theologische Hermeneutik*, 33. Vgl. auch *ders. Interpretation Theory*, 36f. Ricœur zufolge zeichnet es den Menschen aus, dass er eine „Welt“ hat, nicht nur eine „Situation“. Für die „Welt des Textes“ verwendet Ricœur gleichbedeutend auch Gadammers Begriff der „Sache des Textes“.

durch den Akt der Interpretation „rekontextualisiert“²⁶ in den neuen Kontext eines neuen Auditoriums und einer neuen Referentialität, die sich auf unser „In-der-Welt-Sein“ bezieht.²⁷ Im Gegensatz zu einem rein strukturalistischen Ansatz zielt bei Ricœur die Autonomie des Textes gegenüber Autor, Auditorium und ursprünglicher Referenz folglich nicht auf eine völlige Autarkie, sondern auf eine Erweiterung seines Sinn- und Referenzraumes. So verweist er weder hinter sich zurück zu den Intentionen des Autors, noch stellt er ein in sich geschlossenes Gebilde ohne Außenbezüge dar, sondern er verweist nach vorne:

„Was bleibt zu interpretieren, wenn wir die Hermeneutik nicht mehr definieren können als Frage nach den *hinter* dem Text verborgenen inneren Absichten eines anderen, wenn wir die Interpretation aber auch nicht auf die Zerlegung der Strukturen beschränken wollen? Ich würde sagen: interpretieren heißt, die Weise des *vor* dem Text entfalteten In-der-Welt-Seins darzustellen ... Ein Text ist zu interpretieren als ein *Entwurf einer Welt*, einer Welt, die ich bewohnen kann, um dort eine meiner ureigensten Möglichkeiten zu entwerfen.“²⁸

Deshalb ist ein Text gegenüber der gesprochenen Sprache nicht nur nicht defizitär, sondern sogar mit der Möglichkeit größerer Reich- und Bedeutungsweite ausgestattet.

Mit diesem Ansatz reiht sich Ricœurs Texthermeneutik zunächst in einem elaborierten Sinn in die genannten Überlegungen von Iser und anderen ein. Entscheidend ist nun aber, dass dieser Bewegung von Dekontextualisierung und Rekontextualisierung, von Distanzierung und Aneignung im Prozess der Interpretation Ricœur zufolge nicht nur der *Text* unterworfen ist, sondern auch das *interpretierende Subjekt*. „Daher heißt *Verstehen Sich-Verstehen vor dem Text* ... Nicht das Subjekt konstituiert also das Verstehen, sondern – so wäre wohl richtiger zu sagen – das *Selbst* wird durch die ‚Sache‘ des Textes mitkonstituiert“²⁹. Die Interpretation ist folglich nicht einfach durch das Subjekt steuerbar; dieses muss hingegen sogar auf „ein Moment der Verfremdung bis hinein in die Beziehung des Selbst zu sich selbst“ gefasst sein. „Das Verstehen ist daher ebenso sehr Enteignung als Aneignung.“³⁰ Dieser Prozess der

26 „[D]écontextualiser“ und „recontextualiser“: Ricœur, *La Bible et l’imagination*, in: RHPhR 62 (1982) 339–360, 340.

27 Vgl. z.B. Ricœur, *Philosophische und theologische Hermeneutik*, 32.

28 Ebd. Übersetzung modifiziert. Hervorhebungen im Original.

29 Ricœur, *Philosophische und theologische Hermeneutik*, 33. Hervorhebungen im Original. Vgl. auch seine Ablehnung des Psychologismus auf Seiten des Lesers parallel zu einer auf Seiten des Autors: Ricœur, *Skizze einer abschließenden Zusammenfassung*, in: X. Léon-Dufour, (Hg.): *Exegese im Methodenkonflikt*, München 1973, 188–199, 196f.

30 Ebd.

„Enteignung“ bezeichnet ein kritisches Moment in der Textinterpretation, in dem der Text den Leser in Frage stellt – Ricœur spricht von einer „Kritik der Illusionen des Subjekts“³¹. Letztlich zielt die Gesamtbewegung der Interpretation auf ein neues Selbstverständnis, das der Text eröffnet und das das Ich vom Text empfängt.³²

Er konzipiert damit eine Passivität auf Seiten des Lesers, die, wenn man sie pneumatologisch wendet, herausragende Bedeutung im Blick auf die Rezeption der Schrift gewinnt. Denn hier lässt sie sich als das anthropologische Pendant zum *Wirken des Geistes* verstehen, das seinerseits das entscheidende Moment darstellt, durch das der Leser des biblischen Textes zum Empfänger der Selbstoffenbarung Gottes wird. Aus dem Interpretieren, der sich den Text aneignet, wird so ein Zeuge, der nicht mehr zuerst ergreift, sondern ergriffen – zum Zeugnis befähigt und beauftragt – wird. Und dieser Vorgang, der zum Glauben und zu gläubigen Verstehen führt, geschieht nicht ohne den Durchgang durch eine gewisse Krisis, eine „Kritik der Illusionen des Subjekts“, hindurch – theologisch gesprochen: nicht ohne die *metanoia*, die für den Glauben notwendig ist.³³

Walter Vogels hat in seinen Überlegungen zur Inspiration eine solche pneumatologische Perspektive bereits angedeutet: „Wenn der Hl. Geist beim Verfassen am Werke war, dann muss dieser Geist auch beim Lesen des Textes wirken ... So wie Gott als Autor durch menschliche Verfasser wirkte, so ‚liest‘ er auch durch menschliche Leser.“³⁴ In diesem Sinn lassen sich die eingangs skizzierten Überlegungen zum Fortgang der Offenbarung auch inspirationstheologisch verankern. Dass aber hierbei nicht nur einfach der pneumatologische, sondern insbesondere dessen *passivischer* Aspekt fundamental ist, um Einseitigkeiten zu vermeiden, zeigt sich noch einmal, wenn Vogels an anderer Stelle

31 Ricœur, Philosophische und theologische Hermeneutik, 44; vgl. auch a.a.O. 33f. Diese Kritik gehört zur „Hermeneutik des Verdachts“, durch die Ricœur zufolge jedes Verstehen hindurchgehen muss, um zu einer (Wieder-)Aneignung des Sinnes zu gelangen – Ricœur spricht auch von der „Wüste der Kritik“, die zu durchqueren sei: Ricœur, Symbolik des Bösen, Freiburg 1971 (Phänomenologie der Schuld; II), 397. Vgl. zur Hermeneutik des Verdachts Ricœur, Die Interpretation. Ein Versuch über Freud, Frankfurt/Main, 4. Aufl. 1999; zu ihrer Einbindung in den hermeneutischen Bogen des Textverstehens (die eine gewisse Entschärfung nach sich zieht) ders.: *Réflexion faite*, 39.

32 Vgl. Ricœur, Interpretation Theory, 94f.

33 Zu einem Konzept von Umkehr und Glaube, das sich statt vorrangig an Verstand und Willen an der produktiven Einbildungskraft (im Sinne Kants, mehr noch aber Ricœurs) orientiert, vgl. Veronika Hoffmann, Vermittelte Offenbarung. Paul Ricœurs Philosophie als Herausforderung der Theologie, Ostfildern 2007, 256–282.

34 Vogels, Die Inspiration, 210.

schreibt: „On a souvent dit que la Bible a de l'autorité parce qu'elle est inspirée; je préfère dire que la Bible a de l'autorité parce qu'elle est un texte qui inspire.“³⁵ Eben diese falsche Alternativstellung zwischen einem „inspirierten“ und einem „inspirierenden“ Text löst sich auf, wenn man die Pneumatologie mit einer passivischen Form der Aneignung zu einer „pneumatologischen Passivität“ verbindet. Denn die hier unterschiedenen Gestalten der Inspiration am Ursprung („inspiriert“) und im Fortgang der Offenbarung („inspirierend“) können, vom selben Geist gewirkt, nicht in Widerspruch zueinander treten. Und die „inspirierende“ Wirkung des Geistes steht nicht in der Gefahr, die pneumatologische Verbrämung eines rein subjektgeleiteten Leseaktes zu bilden, insofern sie durch die Momente der Passivität und der Herausforderung zu Umkehr und neuem Selbstverständnis gekennzeichnet ist.

Die Konsequenzen, die sich aus einem solchen Ansatz ergeben, seien im Weiteren kurz skizziert.

Inspiration als Bekenntnisaussage

In dieser Perspektive stellt Inspiration weder eine gewissermaßen von außen zum Text hinzutretende, ihn über seinen besonderen Ursprung als „Heilige Schrift“ qualifizierende Legitimation dar, noch lässt sie sich literaturwissenschaftlich oder historisch aus dem Text der Bibel selbst erheben. Statt dessen ist sie fundamental als *Bekenntnisaussage* zu verstehen. Und dieses Bekenntnis verdankt sich der genannten Erfahrung, dass mir im Wort der Bibel Gottes Offenbarung entgegengetreten ist; dass es nicht einfach bequem bestätigt hat, was ich von ihm hören wollte oder ohnehin schon wusste und glaubte, sondern mich in einer „Kritik der Illusionen des Subjekts“ zur Umkehr aufgefordert hat, die erst den Glauben ermöglicht. Und nicht zuletzt, sondern zuerst ist sie das Bekenntnis, dass beide, Umkehr und Glaube, primordial nicht meine Tat darstellen, sondern sich dem Wirken des Geistes verdanken. Etwas pointiert gesagt: Nicht der Leser findet sich in der Bibel wieder, sondern die Bibel findet den Menschen, der Geist findet den Menschen, den er zu sich kehrt.³⁶

Wo also die grundlegende Passivität des Menschen mit im Blick ist, der seinen Glauben primär nicht „entwickelt“, sondern geschenkt bekommt, entsteht eine pneumatologische Perspektive,

³⁵ *Vogels*, *L'autorité de la Bible*, 193.

³⁶ Vgl. hierzu (trinitätstheologisch gewendet) auch *Jürgen Werbick*, *Umkehren? – Umgekehrt werden!* Was Paul Ricœur's Bibel-Hermeneutik der Fundamentaltheologie zu denken gibt, in: *St. Orth / P. Reifenberg* (Hg.) *Facettenreiche Anthropologie. Paul Ricœur's Reflexionen auf den Menschen*, Freiburg/München 2004, 115–136, insb. 134f.

derzufolge der Heilige Geist es ist, der die Selbstoffenbarung Gottes und die Inspiriertheit der Bibel bezeugt – in ein und demselben Akt, der als der grundlegende die menschliche Annahme des Glaubens überhaupt erst ermöglicht. Auch die Verbindung zwischen dem Glauben und dem Bekenntnis zur Inspiriertheit der Schrift ist somit nicht äußerlicher Natur, als gehöre die Lehre von der Inspiriertheit der Schrift eben auch zum Glaubensgut, sondern das Bekenntnis entspringt exakt der Erfahrung (und reflektiert sie), dass die Bibel für den Glaubenden zum Zeugnis des Wortes Gottes *geworden* ist – durch den Geist, der die Rezeption ebenso inspiriert wie die „Produktion“.³⁷

Diese Bekenntnisaussage, dass die Bibel sich mir als Wort Gottes erschlossen, dass Gott sich mir durch die menschlichen Worte der Bibel geoffenbart hat, ist darum auch ihrerseits keine „rein ästhetische“ Aussage, deren Wahrheitswert nur biographisch-persönlicher Natur sein könnte. Sie ist die Bezeugung des Geistwirkens an mir – und das Zeugnis, kommt es auch nicht ohne persönliches Involviertsein zustande, schließt doch zugleich nicht aus, sondern gerade ein, dass das Erfahrene auch anderen grundsätzlich zugänglich und für sie gültig ist.³⁸ Deshalb sind abgrenzende Gegenüberstellungen einer sozusagen „objektiven“ und einer „glaubensperspektivischen“ Inspirationsauffassung im Rahmen der hier vorgelegten Überlegungen weder möglich noch nötig.

Vermutlich böte sich von hier aus auch ein neuer Ansatzpunkt zur Beantwortung der Frage nach der Inspiriertheit außerbiblicher Texte, insbesondere der heiligen Schriften anderer Religionen. Denn einerseits fragt die vorgelegte rezeptionsästhetisch orientierte Perspektive durchaus nach der Wirkung der Texte auf den Menschen, so dass eine Ausweitung des Inspirationsbegriffs über den biblischen Kanon hinaus grundsätzlich möglich ist. Andererseits fungiert auch hier wieder die pneumatologische Qualifizierung als entscheidendes Kriterium, so dass eine solche Ausweitung gerade nicht bedeuten muss, dass letztlich jeder Text grundsätzlich als inspiriert zu verstehen wäre, der „mich inspiriert“.³⁹ Wenn ich statt

37 Zur Notwendigkeit einer pneumatologischen Qualifikation auch der produktions-ästhetischen Seite des Inspirationsgeschehens – die hier nicht entfaltet werden kann – vgl. *Gabel*, Inspirationsverständnis, 298.

38 Diese Verknüpfung von Erfahrungsbezug und Wahrheitsfähigkeit macht die fundamentale Bedeutung des Zeugnisbegriffs im Zusammenhang der Offenbarungs- und Inspirationstheologie aus. Vgl. *Ricœur*, L'herméneutique du témoignage, in: *ders.*: *Lectures*. Bd. 3: *Aux frontières de la philosophie*, Paris 1994 (La couleur des idées), 107–139; *Hoffmann*, Vermittelte Offenbarung, 224–229; *Werbick*, Gott kann etwas mit uns anfangen. Wider-Worte gegen eine mutlose Verkündigung, Donauwörth 2006, 38–43.

39 Vgl. zu den entsprechenden Schwierigkeiten z.B. *Gabel*, Inspirationsverständnis, 336f.

dessen den Text als inspiriert erkenne, wenn und insofern ich erkenne, dass der Geist durch ihn an mir gewirkt hat, dann wäre das Thema der Inspiriertheit heiliger Texte anderer Religionen im Kontext der Frage nach dem Wirken des Geistes außerhalb der Kirche zu bearbeiten.⁴⁰

Schrift und Tradition

Es ist offensichtlich, dass mit einer solchen Konzeption des Inspirationsvorgangs eine gewisse Relativierung der Kanongrenzen und damit eine Relativierung möglicherweise überscharfer Abgrenzungen zwischen „Schrift“ einerseits und „Tradition“ andererseits gegeben ist. Diese Relativierung läuft aber gerade nicht auf eine Priorisierung des katholischen „und“ von „Schrift und Tradition“ gegenüber dem reformatorischen „sola scriptura“ zu. Hingegen schreibt sie sich in die für den ökumenischen Dialog ausgesprochen bedeutsame Einsicht ein, dass bereits die Entstehung der Schrift als eine Gestalt der Traditionsbildung zu verstehen ist. So formuliert bereits das Malta-Dokument: „Es kann nicht mehr die Schrift exklusiv der Tradition gegenübergestellt werden, weil das Neue Testament selbst Ergebnis urchristlicher Tradition ist. Doch kommt der Schrift als Zeugnis der grundlegenden Überlieferung eine normative Funktion für die gesamte spätere Tradition zu.“⁴¹ Insofern Tradition also nicht mehr als erst jenseits der Kanongrenze beginnend gedacht wird, werden hier alte Konfliktlinien

40 Dass es gute Gründe gibt, das Wirken Gottes außerhalb der Kirche bzw. außerhalb des Christentums unter explizitem Rückgriff auf pneumatologische Kategorien zu denken, scheint derzeit ein breiter Konsens zu sein, wenn die Lösungsansätze auch deutlich differieren. Vgl. z.B. *Bertram Stubenrauch*, Pneumatologie – Die Lehre vom Heiligen Geist, in: W. Beinert, (Hg.) Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik. Bd. 3, Paderborn u.a. 1995, 3–156, 137–140; *Bernd Jochen Hilberath*, Der Heilige Geist: ein Privileg der Kirche?, in: W. Groß, (Hg.) Das Judentum. Eine bleibende Herausforderung christlicher Identität, Mainz 2001, 173–183; *Hans Kessler*, Der Geist Gottes in den nichtchristlichen Religionen, in: B. Nitsche, (Hg.) Atem des sprechenden Gottes. Einführung in die Lehre vom Heiligen Geist, Regensburg 2003, 145–175; *Bernhard Nitsche*, Geist und Freiheit. Zu Status und Funktion der Pneumatologie in einer transzendentalen Theologie, in: K. Müller / M. Striet (Hg.) Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke, Regensburg 2005 (Ratio fidei; 25), 151–162; *Amos Yong*, Beyond the Impasse: Toward a Pneumatological Theology of Religions, Michigan 2003.

41 Zit. nach: Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen: Schriftverständnis und Schriftgebrauch. Abschließender Bericht, in: W. Pannenberg / Th. Schneider, (Hg.) Verbindliches Zeugnis. Bd. 3: Schriftverständnis und Schriftauslegung, Freiburg u.a. 1998 (DiKi; 10), 288–389, 362. Vgl. auch die weiteren Ausführungen ebd. sowie *Werbick*, Schrift- und Traditionsbindung als Herausforderungen für den interkonfessionellen Dialog heute, in: Ch. Böttigheimer / H. Filser (Hg.): Kircheneinheit und Weltverantwortung. Festschrift für Peter Neuner, Regensburg 2006, 719–737, 733–737.

aufgebrochen, der Vorrang der Schrift bleibt aber eindeutig gewahrt. Die Interpretationen, die den Text zu seiner Endgestalt geführt haben, und diejenigen, die seine Endgestalt immer wieder neu ausdeuten, sind nicht einfach gleichzusetzen, aber – gerade auch pneumatologisch – doch auch keine völlig verschiedenen Vorgänge: „So reicht der kommunikative Grundvorgang *Offenbarung* vom Hervorrufen der verbindlichen Urzeugnisse durch Gottes Wort über die Schriftwerdung der Antworten auf dieses Wort bis hin zum Verstehen dieser inspirierten Zeugnistexte, das sich in allen kirchlichen Lebensvollzügen ausprägt und in diesem Sinn noch einmal vielstimmig, gewiss auch spannungsreich bezeugt.“⁴²

Der Zusammenhang von Schrift und Tradition muss also unter Rezeptionsästhetischen Prämissen nicht nur nicht aus dem Blick geraten, er kann sogar eine neue Plausibilität gewinnen, sofern das pneumatologische Moment beachtet wird. So formuliert auch Helmut Gabel, dass „das aktuelle Geistwirken im Leser, Hörer und Verkündiger der Schrift in den Begriff der Schriftinspiration hineingehört ... *Lesen, Verstehen, Neuinterpretieren sind innere Momente des Entstehungsprozesses*.“⁴³ Denn nicht zuletzt führt eine Aufwertung der Rolle des Rezipienten auch zu einer Aufwertung der Bedeutung früherer Rezeptionen für aktuelle, insofern hier bereits Arbeit am „Sinnraum“ des Textes, an der Bestimmung seiner Grenzen wie an der Eröffnung verschiedener interpretatorischer Perspektiven geleistet wurde.⁴⁴

Dieser kleine Hinweis auf den Zusammenhang von Schrift und Tradition leitet über zu einem weiteren Themenkomplex, den eine pneumatologische Bearbeitung des offenbarungstheologischen Zeitproblems erhellen kann, nämlich zu der Frage nach der Identität der Kirche, genauer: der Kontinuität dieser Identität durch die Zeit.

Die narrative Identität der Kirche

42 Werbick, Schrift- und Traditionsbindung, 731. Hervorhebung im Original

43 Gabel, Inspirationsverständnis im Wandel, 332. Hervorhebung im Original.

44 „In dieser Hinsicht ist die Illusion einer autonomen Bedeutung vergangener Geschichte nicht weniger gefährlich als die einer Kriteriologie, die einseitig von einigen unserer heutigen Erwartungen bestimmt wird ... wir [haben] keinen direkten Zugang zur Bedeutung des Textes (insoweit sie unterschieden ist von seiner Struktur) außer der Wirkungsgeschichte (in Dogmen, Liturgien und Gottesdienst). Kein Text könnte uns erreichen, wenn er uns nicht *übermittelt*, von einer Tradition der Interpretation überliefert wäre. In dieser Hinsicht ist zeitliche Distanz nicht nur eine Kluft, die trennt, sondern auch eine produktive *Überlieferung*, die vermittelt.“ Ricœur, Antwort an Josef Blank, in: H. Küng/ D. Tracy, (Hg.) Das neue Paradigma von Theologie. Strukturen und Dimensionen, Einsiedeln/Gütersloh 1986, 53–56, 54f. Hervorhebungen im Original. Vgl. diesbezüglich auch Ricœurs Überlegungen zum dreifachen Zirkel zwischen Wort, Schrift und glaubender Gemeinschaft: *Ricœur, Phénoménologie de la religion*, in: *ders., Lectures*. Bd. 3: *Aux frontières de la philosophie*, Paris 1994 (La couleur des idées), 263–271, 268–271.

Diese Frage stellt sich insofern mit einer neuen Akzentuierung, als die eingangs genannte Aufwertung der Zeitstruktur der Offenbarung jetzt folgerichtig auch für die Kirche gelten muss. Das bedeutet, sich allen Entwürfen zu verweigern, in denen – offen oder verdeckt – ein „überzeitlicher Kern“ von einer „zeitbedingten Struktur“ getrennt wird und in denen dann alle Formen von „aggiornamento“ oder Inkulturation in einer exakten Grenzziehung zwar das „Zeitbedingte“ betreffen, an das „Überzeitliche“ jedoch nicht rühren dürfen. Ebenso scheint aber Vorsicht geboten bei Tendenzen, die sich unter Umständen aus dem gerade gegen solche Modelle gerichteten Ruf „Zurück zu den Quellen!“ ergeben. Denn die Identität des Glaubens und der Kirche wird dann in einer Weise mit ihrem Anfang verknüpft, dass die weitere Geschichte im Extremfall nur noch die Wahl zwischen Bewegungslosigkeit und Abfall zu haben scheint.

Die zeitlich strukturierte Identität der Kirche wird normalerweise über den Begriff der Tradition beschrieben. Die Verwendung dieses Begriffs hat jedoch z.T. die Neigung zu einer Einseitigkeit, die sich in der Gegenüberstellung der Begriffe von „Tradition“ und „Innovation“ äußert – und der Hinweis, dass beide nicht gegeneinander ausgespielt werden dürften, weil sie zusammengehörten, kommt dann gewissermaßen immer schon zu spät.⁴⁵ Wahrscheinlich ließe sich ein solcher Traditionsbegriff vergleichsweise leicht als ein Derivat entlarven.⁴⁶ Anstatt jedoch demgegenüber auf einen „ursprünglichen“ Begriff von Tradition zu rekurren, möchte ich im folgenden aus heuristischen Gründen einen anderen Weg einschlagen und wiederum auf Überlegungen

45 Vgl. zu einer derart problematischen Begrifflichkeit *Markus Buntfuß*, Tradition und Innovation: die Funktion der Metapher in der theologischen Theoriesprache, Berlin/New York 1997 (TBT; 84); G. Schmuttermayr / H. Petri, u.a. (Hg.) Im Spannungsfeld von Tradition und Innovation. Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger, Regensburg 1997; dort insb. *Lothar Schneider*, Tradition und Innovation. Ein Spannungsfeld nicht nur in Kirche und Theologie, a.a.O., 315–324. Eine ähnliche, m.E. nicht wirklich aufgelöste Dialektik lässt sich bei Gabel beobachten, der immer wieder davon spricht, dass die biblischen Schriften die Identität des Gottesvolkes zugleich bewahren und aktualisieren; vgl. z.B. *Gabel*, Inspirationsverständnis, 317.331u.ö.

46 Das zeigt bereits ein Hinweis von Walter Kasper im Blick auf den Rückgriff des 2. Vatikanums auf patristische Überlegungen zur Tradition: „Die Erneuerung des altkirchlichen sakramentalen Verständnisses der Kirche und der Tradition hat eine Reihe von Konsequenzen für ein vertieftes pneumatologisches Verständnis der Tradition. Die wichtigste Konsequenz besteht darin, dass sich Tradition nicht nur in der Horizontalen abspielt; sie besagt kein Glauben und Leben aus zweiter Hand. Sie ist vielmehr die zeichenhafte Gestalt, durch die das einmal ergangene Wort Gottes im Heiligen Geist ›vertikal‹ immer wieder neu Gegenwart wird. Sie ist die Aktualpräsenz des Evangeliums.“ (*Kasper*, Das Verhältnis von Schrift und Tradition. Eine pneumatologische Perspektive, in: *Wolfhart Pannenberg*, *Theodor Schneider*, Verbindliches Zeugnis. Bd 1: Kanon – Schrift – Tradition, Freiburg/Göttingen u.a. 1992 (DiKi; 7), 335–370, 358).

von Paul Ricœur zurückgreifen, diesmal auf sein Konzept der „narrativen Identität“, das eine Einschreibung der Zeitdimension in die Identität der Person bedeutet.⁴⁷ Von hier aus lässt sich m.E. ein pneumatologisch angereicherter Begriff der Kirche in ihrer zeitlichen Struktur gewinnen und die Polarisierung von „Tradition“ und „Innovation“ als unsachgemäß erweisen: Was die Gegenüberstellung der Begriffe trennt, wird im Konzept der narrativen Identität von Anfang an miteinander verschränkt.

Paul Ricœurs Konzept der „narrativen Identität“

Ricœurs Anliegen bei der Entwicklung des Konzepts der narrativen Identität ist es, die Identität der Person in einer Weise zu denken, die sie nicht von der Identität von Dingen ableitet. Damit will er den Paradoxien entgehen, die sich ergeben, wenn man die Identität des Menschen als ein reidentifizierbares Substrat betrachtet, und statt dessen Identität so konzipieren, dass sie der spezifischen Zeitlichkeit menschlicher Existenz entspricht. Deshalb sucht er „die verschiedenartigen Verbindungsmöglichkeiten zwischen Permanenz und Veränderung zu erforschen, die mit der im Sinne von *Selbstheit* verstandenen Identität vereinbar sind“⁴⁸, und zu zeigen, dass für das Verständnis personaler Identität eine narrative Vermittlung notwendig ist. Hierfür greift Ricœur zunächst auf das Zusammenspiel von Diskordanz und Konkordanz in der aristotelischen Theorie der Tragödie zurück, wo die Diskordanz nicht einfach in Konkordanz aufgelöst wird, sondern Diskordanz und Konkordanz in ein Spannungsverhältnis zueinander treten, so dass die Erzählung eine „Synthese des Heterogenen“ oder „diskordante Konkordanz“⁴⁹ darstellt: Die disparaten Ereignisse einer Erzählung werden zu einem sinnvollen Ganzen verbunden, wobei diese Verbindung insofern eine nachträgliche ist, als sie sich erst vom Ende der Erzählung her herstellen lässt.

Auf die Ebene des Selbst übertragen bedeutet dies, dass das Selbst seine Identität gewinnt, indem es sie als eine solche diskordante Konkordanz entwirft, anders gesagt: indem es sein Leben „erzählt“, es zu einer kohärenten Geschichte verbindet. Diese Synthese des Heterogenen ist kontingent: Die Geschichte des Lebens lässt sich immer wieder neu und anders erzählen, wenn man ihre Elemente neu gewichtet, interpretiert und verbindet. Und sie ist

47 Vgl. zum Folgenden Ricœur, *Zeit und Erzählung* III und insbesondere *ders.*: Das Selbst als ein Anderer, München 1996 (Übergänge; 26).

48 Ricœur, *Narrative Identität*, in: HdJb 31 (1987) 57–67, 57. Hervorhebung im Original.

49 Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, 174. Vgl. ausführlicher *ders.*: *Zeit und Erzählung* I: *Zeit und historische Erzählung*, München 1988 (Übergänge; 1).

ständig bedroht durch die Diskordanz neuer, unvorhergesehener Ereignisse. Auf diese Weise lässt sich Veränderlichkeit, Verschiedenheit und Diskontinuität in das Konzept der Identität mit aufnehmen.

Damit ist jedoch die Spitze des Konzepts der narrativen Identität noch nicht erreicht. Denn eine Konzeption, die sich ausschließlich an der aristotelischen Theorie der Fabelbildung orientiert, hat noch keine ausreichende Begrifflichkeit zur Verfügung, um das Problem der *Zeit* hinsichtlich der narrativen Identität zu lösen. Deshalb entwickelt Ricœur als „den wichtigsten Beitrag der narrativen Theorie zur Konstitution des Selbst“⁵⁰ gewissermaßen eine Doppelung des Identitätsbegriffs in der Dialektik von „Selbigkeit“ und „Selbstheit“. Bei der Selbigkeit oder „idem“-Identität handelt es sich, zeitlich gesehen, wesentlich um „ununterbrochene Kontinuität“⁵¹ als Gegenteil von Verschiedenheit und Veränderlichkeit. Mit der Selbstheit oder „ipse“-Identität hingegen, deren Gegenteil Andersheit oder Fremdheit wäre, entwirft Ricœur eine Form der Identität, die „keinerlei Festlegung in Bezug auf die *Permanenz*, die *Beständigkeit*, die *Beharrlichkeit in der Zeit*“⁵² impliziert und deswegen gerade nicht im Gegensatz zu Wandel und Veränderung steht.

Daraus ergeben sich zwei Formen zeitlicher Identität, die ausschließlich Personen eignen und die Ricœur mit den Begriffen des „Charakters“ und des „gehaltenen Wortes“ etikettiert:

„Unter Charakter verstehe ich hier die Gesamtheit der Unterscheidungsmerkmale, die es ermöglichen, ein menschliches Individuum als dasselbe zu reidentifizieren. Durch seine deskriptiven Züge ... fasst er numerische und qualitative Identität, ununterbrochene Kontinuität und Beständigkeit in der Zeit zusammen. Hierdurch bezeichnet er in emblematischer Weise die Selbigkeit der Person.“⁵³

Der Charakter ist dabei durch eine enge Verbindung von Selbstheit und Selbigkeit gekennzeichnet, wobei die idem-Identität die Tendenz hat, den Pol des ipse zu verdecken, beispielsweise insofern Gewohnheiten zwar erworben sind, in ihrer „sedimentierten“⁵⁴ Form ihre Zeitstruktur aber nicht mehr unmittelbar zugänglich ist. Andererseits rechnet Ricœur zum Charakter jedoch auch Identifikationen mit Personen und Werten, und insofern hier ein Moment der Treue enthalten ist, zeigt sich Ricœur zufolge bereits,

50 Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, 173.

51 Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, 145. Im Original hervorgehoben.

52 Ricœur, *Narrative Identität*, 57. Hervorhebungen im Original.

53 Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, 148.

54 Vgl. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, 151.

dass der Charakter sich nicht rein auf die Selbigkeit stützen kann, sondern durch die Selbstheit mitgeprägt wird.⁵⁵

Gegenüber dieser größtmöglichen Nähe von Selbstheit und Selbigkeit und der Verdeckung der Selbstheit durch die Selbigkeit im Charakter ist die Identität des Selbst im gehaltenen Wort diejenige, in der beide am weitesten auseinander treten und zur Bestimmung der Beständigkeit in der Zeit nur die Selbstheit herangezogen werden kann:

„In diesem Wort-Halten sehe ich die emblematische Gestalt einer Identität, die in polaren Gegensatz zur Identität des Charakters tritt. Das gehaltene Wort drückt eine Selbst-Ständigkeit aus, die sich nicht, wie dies der Charakter tut, in die Dimension der Dinge im Allgemeinen einschreiben lässt, sondern lediglich in die des *Wer*?“⁵⁶

Das Halten des gegebenen Wortes, auch bzw. gerade wenn der Charakter sich ändert, ist damit in gewisser Weise eine „Vernichtung des Wandels“⁵⁷, die aber keine bleibende Substanz voraussetzt.

In die „Bedeutungslücke“⁵⁸ zwischen diesen beiden Identitätskonzepten tritt nun die narrative Identität, die – in einer „Dialektik von Selbigkeit und Selbstheit“⁵⁹ – zwischen den beiden Polen einer Vermischung von idem und ipse im Charakter und einer Berufung rein auf das ipse im gehaltenen Wort „oszilliert“⁶⁰: „L’identité narrative échappe à l’alternative du substantialisme: ou bien l’immutabilité d’un noyau intemporel, ou bien la dispersion dans des impressions“⁶¹. Es geht Ricœur demnach nicht um eine Ausschaltung der Selbigkeit zugunsten einer reinen Selbstheit, wohl aber darum, dass personale Identität ohne die Annahme eines unwandelbaren Kerns gedacht werden kann.

55 Vgl. ebd.

56 Ricœur, Das Selbst als ein Anderer, 153. Hervorhebungen im Original.

57 Ricœur, Das Selbst als ein Anderer, 154.

58 Ebd.

59 Ricœur, Das Selbst als ein Anderer, 173 – weshalb es nicht sachgerecht ist, Ricœurs Konzept der narrativen Identität insgesamt als eines der ipse-Identität zu konstruieren, der beide Formen – Charakter und gehaltenes Wort – zugehört und in das nur einige Elemente der idem-Identität aufgenommen seien.

60 Ricœur, Das Selbst als ein Anderer, 154.

61 Ricœur, Paul: *Approches de la personne*, in: *ders.: Lectures*. Bd. 2: *La contrée des philosophes*, Paris 1992, 203–221, 219f. Vgl. auch Stefan Orth, Das verwundete Cogito und die Offenbarung. Von Paul Ricœur und Jean Nabert zu einem Modell fundamentaler Theologie, Freiburg u.a. 1999 (FThSt; 162), 240. Keinesfalls darf man natürlich in die idem-Identität Züge des sich selbst gewissenen „Cogito“ einzeichnen, wie dies Christian Henning tut, wenn er die idem-Identität als eine bezeichnet, „bei der das sich wissende Ich sich selbst unmittelbar gegeben und seiner selbst durch Introspektion unmittelbar gewiss ist“ (Christian Henning, Die evangelische Lehre vom Heiligen Geist und seiner Person. Studien zur Architektur protestantischer Pneumatologie im 20. Jahrhundert, Gütersloh 2000, 368f). Schließlich richtet sich „Das Selbst als ein Anderer“ gerade gegen die Philosophien eines solchen sich unmittelbar selbst gewissenen Ich.

Die narrative Identität der Kirche und die Treue des Geistes

Die Überwindung eines solchen Kern-Schale-Denkens bereits im Ansatz hat weitreichende Konsequenzen im Blick auf die Identität der Kirche. Zunächst bedeutet die Identität der Kirche als eine narrative zu konstruieren, dass sie – in Analogie zur Konstitution der Identität der Person über die Erzählung – als Zeugen- und Rezipientengemeinschaft der Offenbarung von deren Fortgang her ihre Identität erhält.⁶² Die diskordant-konkordante Geschichte, die hierbei erzählt wird, bezieht sich dabei sowohl auf das Leben der einzelnen Glaubenden als auch auf das der gesamten Gemeinschaft, jeweils aber in der Rückbindung an den normativen Ursprung einerseits, in der Bezeugung des Handelns Gottes in der Geschichte respektive den Geschichten andererseits.⁶³

Die Konzeption der „Sedimentierungen“ des Charakters verhindert dabei jegliche Form von „Offenbarungsaktualismus“, insofern hier die dynamische Bindung an den Ursprung bezeichnet ist, so dass die biblischen Schriften, ihre Rezeptionsgeschichte etc. in ihrer identitätskonstitutiven Eigenschaft für die Kirche gedacht werden können. Sie machen also die (bereits mit Selbstheit „durchsetzte“) Selbigkeit der Kirche aus, ohne dass eine solche Charakterisierung die Annahme einer unwandelbaren Wesensstruktur, von der akzidentelle Einkleidungen unterschieden werden könnten, einschliesse.

Die Selbstheit hingegen, die gerade nicht das gänzlich Andere zum Charakter darstellt, sondern in ihm verdeckt anwesend ist und im Aspekt der Treue voll zutage tritt, bezeichnet den Ort des Geistes. Hier liegt folglich die charakteristische theologische – pneumatologische – Verschiebung gegenüber dem philosophischen Ursprungskonzept: Die Kirche empfängt und „hält“ ihre Identität, ihrem eigenen Selbstverständnis gemäß, gerade nicht in *ihrer* Treue, sondern indem sie in der Treue *Gottes* gehalten ist, der zu seinem

62 Auf den ersten Blick mag es fragwürdig erscheinen, dieses Modell für die Beschreibung einer „narrativen Identität der Kirche“ aufgreifen zu wollen. Ricœur hat hier immerhin ein Modell *personaler* Identität entwickelt. M.E. muss eine solche Übertragung aber dennoch nicht in eine implizite Konzeption von Kirche als „Korporativpersönlichkeit“ münden. Dies scheint schon deshalb nicht zwingend, weil Ricœur selbst die Anwendung seines Modells auf Institutionen und Gemeinschaften zwar m.W. nirgendwo vollständig durchgeführt, die Möglichkeit aber in verschiedenen Zusammenhängen angedeutet hat. Vgl. z.B. *Ricœur, Approches de la personne*, 220 und *Zeit und Erzählung III*, 398 – mit einem Gedankengang, der an seine Überlegungen bezüglich der „gegenseitigen Erwählung“ von Schrift und glaubender Gemeinschaft denken lässt und der in dem wunderbaren Fazit mündet: „Mit einem Wort, die narrative Identität ist die poetische Lösung des hermeneutischen Zirkels.“ (ebd.)

63 Zum Zusammenhang von Ereignissen, Schrift, Kirche und Geist vgl. auch *Werbeck, Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Freiburg u.a. 2000, 355f.

gegebenen Wort steht. Die Zusage der Treue Gottes ist die Zusage des Heiligen Geistes, so „dass Gottes Geist den Zeugnisdiskurs davor bewahrt, die Wahrheit des Logos ganz und gar aus dem Blick zu verlieren“⁶⁴. Signifikanterweise ist hier also wiederum die pneumatologische Dimension mit einem Moment der Passivität verknüpft.

Die von Ricœur entwickelten Verschränkungen zwischen Selbstheit und Selbigkeit entfalten an dieser Stelle ihre größte Bedeutung, indem sie zusammenhalten, was zusammengehört: Denn wenn der Heilige Geist in dieser Weise auf den Pol der Selbstheit bezogen wird, so ist er damit *auch* in die Seite des Charakters eingeschrieben – in der Inspiriertheit der Schrift und ihrer kirchlichen Rezeption. Gleichzeitig verweisen diese Verschränkungen aber auch auf die Geistgewirktheit der kirchlichen Treue zu sich selbst. Gegen bestimmte Akzentuierungen des Charismatischen könnte man also formulieren, dass der Geist mindestens so sehr der Garant der Kontinuität wie der Schöpfer des Neuen in der Kirche ist.⁶⁵ Bereits eine solche Gegenüberstellung von Kontinuität und Erneuerung erweist aber angesichts des im Anschluss an Ricœur Entwickelten ihre ganze Fragwürdigkeit, insofern sie mit einer grundsätzlichen Polarisierung beginnt, die dann über begrifflich nachträgliche Brückenschläge entschärft werden müsste. Dem lässt sich gerade entgehen, indem man von vornherein von der Dialektik von Selbigkeit und Selbstheit ausgeht, in der die beiden – narrativ vermittelten – Pole des „Charakters“ und des „gehaltenen Wortes“ vielfach verschränkt sind und eben in dieser Verschränkung die narrative Identität der Kirche bilden.

Der Kreis der Überlegungen schließt sich hier, insofern dieses Konzept einer pneumatologisch-narrativen Identität der Kirche seinerseits die vorangegangenen Überlegungen zur Schriftinspiration noch einmal erhellen kann:⁶⁶ Die Aussage, dass der Geist, der in den Lesern liest, derselbe ist, der in den Schriftstellern wirkte – in ihnen

64 Werbick, Prolegomena, in: Th. Schneider, (Hg.) Handbuch der Dogmatik. Bd. 1, Düsseldorf 1995, 1–48, 19. Vgl. ebd. zu dieser „Treue“ des Heiligen Geistes gerade auch unter dem Aspekt kirchlicher Überlieferung.

65 Eine solches einseitiges Verständnis des Geistes als ausschließlich des Prinzips des Neuen, Strukturen und Institutionen Aufbrechenden findet sich z.B. bei Margit Eckholt, Die faszinierende Neuheit des Heiligen Geistes, in: Diak. 36 (2005) 92–98. Umgekehrt schließt die Dialektik von Selbstheit und Selbigkeit zugleich aus, Kontinuität im Sinn (inhaltlicher) Stabilität der Kirche engzuführen. Vgl. zu einer solchen Position z.B. Joseph Ratzinger, Der Heilige Geist als communio. Zum Verhältnis von Pneumatologie und Spiritualität bei Augustinus, in: C. Heitmann / H. Mühlen (Hg.) Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes, Hamburg/München 1974, 223–238.

66 Vgl. zu diesem Konnex und seiner Bedeutung – noch als Desiderat formuliert – Gabel, Inspiration und Wahrheit, 131.

Antworten auf das Wort Gottes hervorrief und zum Zeugnis werden ließ –, lässt sich in eben diesem Sinn der geistgewirkten Treue verstehen: Auch der Zusammenhang von Schriftwerdung, Kanon und Interpretation ist ein pneumatologisch-narrativer.

Summary

Eine der erneuerten Offenbarungstheologie entsprechende Lehre von der Schriftinspiration hat insbesondere mit dem Problem der Zeit zu tun und darf sich dabei weder auf eine reine „Inspiration am Ursprung“ zurückziehen noch durch eine Verengung auf die „Inspiration des Lesers“ die Normativität von Schrift und Tradition preisgeben. Der Aufsatz entwickelt unter Zuhilfenahme von Überlegungen Paul Ricœurs ein Verständnis von Inspiration, das vom Konzept einer „pneumatologischen Passivität“ geleitet ist. Diese pneumatologische Perspektive ermöglicht es zudem, die Identität der Kirche unter dem Aspekt der Zeit als eine „narrative“ zu fassen.