

VIII

Metaphorik und Erzähltextanalyse als Zugänge zu apokalyptischen Texten

Von Detlev Dormeyer, Münster

I. Der Menschensohn in Lk 12, 8f/Mt 10, 32f; Mk 8, 38 par – Metapher oder mythische Ontologie? Ein linguistischer Zugang und Ausblick auf heutige Heilbringererwartungen

1. Die Menschensohn-Worte und die Rückfrage zum vorösterlichen Jesus

Ausgangsstelle für das Thema ist das Wort:

„Ich sage euch: Wer sich vor den Menschen zu mir bekennt, zu dem wird sich auch der Menschensohn vor den Engeln Gottes bekennen. Wer mich aber vor den Menschen verleugnet, der wird auch vor den Engeln Gottes verleugnet werden“ (Lk 12, 8f/Mt 10, 32f; Mk 8, 38).

Die Selbstbezeichnung „Menschensohn“ gehört noch immer zu den Rätseln des Neuen Testaments. Paulus streicht diesen Titel konsequent aus seiner Verkündigung.

Hat Jesus sich vor Ostern nicht als „Menschensohn“ bezeichnet?¹ Hat er mit „Menschensohn“ nicht den apokalyptischen Gehalt, sondern nur eine aramäische Umschreibung für „Ich“ gemeint?² Hat er

¹ P. Vielhauer, Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu / Jesus und der Menschensohn, in: Ders., Aufsätze zum Neuen Testament (TB 31), München 1965, 55–92/92–141, bes. 71.1130.133 ff; A. Vögtle, Eine überholte „Menschensohn“-Hypothese?, in: Wissenschaft und Kirche (FS E. Lohse), Bielefeld 1989, 70–95, 84; P. Hoffmann, Jesus versus Menschensohn. Mt 10, 32f und die synoptische Menschensohn-überlieferung, in: Salz der Erde – Licht der Welt. Exegetische Studien zum Matthäusevangelium (FS A. Vögtle), Stuttgart 1991, 165–203, 193 ff.

² E. Schweizer, Der Menschensohn, in: Ders., Neotestamentica, Zürich/Stuttgart 1963, 54–92; H. Bietenhard, „Der Menschensohn“ – ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. Sprachliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen zu einem Begriff der synoptischen Evangelien. I: Sprachlicher und religionsgeschichtlicher Teil, in: ANRW II/25.1 (1982) 265–351, 306 ff; M. Müller, Der Ausdruck „Menschensohn“ in den Evangelien. Voraussetzungen und Bedeutung (AThD 17), Leiden 1984, 259 ff; G. Vermes, Jesus der Jude. Ein Historiker liest die Evangelien, Neukirchen 1993, 161–174.

den Bezug zum kommenden Menschensohn nur vorsichtig angedeutet?³

Annäherungen ergeben sich, wenn der Zusammenhang der Verkündigung der Gottesherrschaft mit der Selbstbezeichnung Menschensohn beachtet wird. Nach Daniel 7 bringt Gott erst im Endgericht seine Herrschaft zur Geltung. Der Menschensohn eröffnet dann den Gerechten aus Israel die ewige Teilnahme an der Gottesherrschaft.⁴

Die erneute Verkündigung der Gottesherrschaft durch Jesus erhellt ebenfalls den Hoheitstitel Menschensohn. Wenn Gottes Königsherrschaft schon jetzt in den Wundertaten Jesu und in seinem Wort anbricht, dann ist der Völkerengel Israels schon jetzt unter seinem Volk.⁵

Ein Ich-Wort, das den Gnomen nahesteht, stellt diesen Zusammenhang implizit her:

„Wenn ich aber mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe, dann ist die Gottesherrschaft schon zu euch gelangt“ (Lk 11,20/Mt 12,28). Die gnomische Frage Lk 11,19a/Mt 12,28 („Wenn ich die Dämonen durch Beelzebul austreibe, durch wen treiben dann eure Anhänger sie aus“), in der das „Ich“ Jesu noch durch das verallgemeinerte „jemand“ ersetzt werden kann, erhält durch eine Beschreibung der exklusiven Vollmacht Jesu eine singuläre Antwort, die nur für Jesus Gültigkeit hat. Das Wort (Lk 11,20/Mt 12,28) kann „den höchsten Grad der Echtheit beanspruchen, den wir für ein Jesuswort anzunehmen in der Lage sind: es ist erfüllt von dem eschatologischen Kraftgefühl, das das Auftreten Jesu getragen haben muß“.⁶

³ R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition (FRLANT 29) [1921], Göttingen 1957, 163; H. E. Tödt, Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung, Gütersloh 1959, 206f; F. Hahn, Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum (FRLANT 83) [1963], Göttingen 1974, 23–42; J. Roloff, Neues Testament, Neukirchen 1977, 122–135; R. Kearns, Vorfragen zur Christologie. Bd. 2: Überlieferungsgeschichtliche und rezeptionsgeschichtliche Studie zur Vorgeschichte eines christologischen Hoheitstitels, Tübingen 1980, 151ff; K. Löning, Die Füchse, die Vögel und der Menschensohn (Mt 8,19f par Lk 9,57f), in: Vom Urchristentum zu Jesus (FS J. Gnllka), Freiburg i. Br. 1989, 82–103, 89f; J. Gnllka, Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte (HThK.S 3), Freiburg i. Br. 1990, 261ff.

⁴ Menschensohn wird zum „Symbol für das eschatologische, ewige ‚Himmelreich‘, das nach dem von Gott selbst abgehaltenen Endgericht über die Reiche der Welt in Erscheinung treten, d. h. von Gott selbst herbeigeführt werden wird“, so P. Vielhauer, Gottesreich (s. Anm. 1) 82.

⁵ O. Betz, Jesus und das Danielbuch. Bd. 2: Die Menschensohnworte Jesu und die Zukunftserwartung des Paulus (Daniel 7,13–14) (ANTJ 6), Frankfurt a. M. 1985, 12–18.

⁶ R. Bultmann, Geschichte (s. Anm. 3) 174.

2. Menschensohn als Metapher des vorösterlichen Jesus

„Menschensohn“ wird im Kontext zum Wort Lk 11,20/Mt 12,28 zu einer Kompositionsmetapher, die Naheliegendes, aber bisher Unvorstellbares als existierende Wirklichkeit aufdeckt⁷.

H. Weinrich definiert die Metapher so: „Die Metapher ist eine widersprüchliche Prädikation.“⁸ Mit dieser syntaktischen Beschreibung setzt er sich von der antiken Rhetorik ab, die die Metapher narrativ beschreibt: ‚*metaphora brevior est similitudo*‘ (Quintilian, *Institutio VIII* 6,8). Allerdings ist nach Weinrich die Umkehrung der Definition von Quintilian erlaubt: „Die Metapher ist nicht ein verkürztes Gleichnis, sondern das Gleichnis ist allenfalls eine erweiterte Metapher“.⁹

Widersprüchlichkeit zwischen Subjekt und Prädikat kommt durch Bedeutungssegmente (Seme) zustande, die in der Wortverbindung unverträglich sind. Die Verbindung wiederum wird durch verträgliche (kompatible) Seme hergestellt.¹⁰

Doch *υἱὸς ἀνθρώπου* ist zunächst keine Metapher, sondern eine Metonymie, die das Gegenteil einer Metapher ist.

Metonymie ersetzt „das gebräuchliche Wort durch ein anderes, das zu ihm in engster Beziehung steht“.¹¹ Entsprechend läßt sich Literatur nach Jakobson texttheoretisch in metonymische und metaphorische Literatur unterscheiden.¹² Historische Erzählungen gehören zur metonymischen Literatur; Gleichnisse, Würdeprädikationen und phantastische Erzählungen gehören zur metaphorischen Literatur. An die Metapher Evangelium und die metaphorischen Hoheitstitel Jesu lassen sich alle Erzähl- und Wortgattungen anschließen, die das Christusereignis wie in der Gnosis ohne expliziten textexternen Bezug entfalten, die also rein fiktiv bleiben. Zugleich lassen sich Groß- und Kleingattungen mit textexternen, metonymischen Bezügen zur historischen Gestalt Jesus von Nazaret hinzufügen, um das Evangelium realistisch in der Geschichte zu verankern, wie es die

⁷ P. J. Maartens, *The Son of Man as Compound Metaphor in Mk 14,62*, in: J. H. Pétzer / P. J. Hartin (Hrsg.), *A South African Perspective on the New Testament*, Leiden 1986, 76–99,77; ähnlich C. Colpe, *ThWNT VIII*, 424f.; R. Kearns, *Vorfragen* (s. Anm. 3) 151ff: Symbol.

⁸ H. Weinrich, *Sprache in Texten*, Stuttgart 1976, 308.

⁹ Ebd. 308.

¹⁰ Ebd. 332f.

¹¹ I. Braak, *Poetik in Stichworten*, Kiel ²1966, 20.

¹² R. Jakobson, *Linguistik und Poetik* [engl. 1960], in: J. Ihwe (Hrsg.), *Literaturwissenschaft und Linguistik*. Bd. 1 (Fischer Athenäum Taschenbücher 2015), Frankfurt a. M. 1972, 99–136, 132.

realistischen Geschichtserzählungen wie Passion, Apophthegmata, Wundergeschichten machen¹³.

ὁὸς ἀνθρώπου ist als Metonymie die allgemeinste mögliche Aussage über eine männliche Person. Jeder Mann ist ein Sohn von Menschen, also ein „Menschensohn“. In der Konfrontation eines Menschen mit Gottes Offenbarung erhält diese Herausstellung der metonymischen, anthropologischen Grundgegebenheit Sinn (Ez 2, 1 ff). Sie betont die Distanz zwischen Gott und Mensch und schreibt dem Propheten die Repräsentantenrolle für das menschliche Israel zu.¹⁴

Wenn Jesus diesen metonymischen Gebrauch von Ezechiel übernommen hätte, würde er mit der Anrede Menschensohn nur ein betontes „Ich“ und keine apokalyptische Hoheitsmetapher meinen.¹⁵ Wenn aber Schweizer festhält, daß Lk 12, 8 f par jesuanisch ist¹⁶, läßt sich dann von der Satzstruktur und ihrer Semantik her halten, daß hier Jesus „primär sein irdisches Wirken, die drohende Verwerfung und die kommende Rechtfertigung durch Gott im letzten Gericht ins Auge gefaßt“ hat?¹⁷

Wie dieser Satz sagen doch auch alle weiteren apokalyptischen Anreden mit Menschensohn das Gegenteil aus, nämlich daß der Menschensohn in Zukunft und Gegenwart als Mitglied des Himmels Gott den Menschen offenbart und nicht umgekehrt als schwacher Mensch vor Gott die Menschen in allgemeiner Weise repräsentiert. Erst als Metapher „Menschensohn“ mit dem impliziten Zusatz „Gottes“ kann der apokalyptische und irdisch-vollmächtige Gehalt der Worte Jesu zum Ausdruck kommen (s.u. 3). Doch ist der Menschensohn eine individuelle, himmlische Gestalt?

Der Menschensohn (Subjekt) ist Gott (Prädikat). Als Träger göttlicher Eigenschaften vermag er wie in Dan 7 zu Gericht als Vermittler des Beschlusses zu erscheinen und über Dan 7 hinaus diejenigen gerecht zu sprechen, die sich zu Jesus von Nazaret bekannt haben. Die Metapher „Menschensohn“ verankert eine menschliche Gestalt als „Symbol“ in die göttliche Welt. Nur in Bezug zum real existierenden Israel als „Heilige des Höchsten“ erhält die Metapher einen

¹³ P. Ricoeur, Erzählung, Metapher und Interpretationstheorie, in: ZThK 84 (1987) 232–254, 237 ff; D. Dormeyer, Metaphor, History and Reality in the New Testament, in: Scriptura 40 (1992) 18–30, 25 f; Ders., Das Neue Testament im Rahmen der antiken Literaturgeschichte. Eine Einführung, Darmstadt 1993, Kapitel 4.2.

¹⁴ W. Eichrodt, Der Prophet Hesekeel (ATD 22), Göttingen 1966, 10 f.

¹⁵ E. Schweizer, Menschensohn und eschatologischer Mensch im Frühjudentum, in: Jesus und der Menschensohn (FS A. Vögtle), Freiburg i. Br. 1975, 100–117, 103; s.o. Anm. 2.

¹⁶ Ebd. 100.

¹⁷ Ebd. 103.

sinnvollen Bedeutungshorizont. Menschensohn verschmilzt mit der göttlichen Welt zu einer produktiven Einheit, die für immer neue Motivveränderungen und -auffüllungen aus der Welt des Menschen, hier speziell Israels, offen bleibt. Sonst bliebe „Menschensohn Gottes“ eine leere Tautologie für Gott. Gott entfaltet sich nach menschlicher Vorstellung in unterschiedliche Engelsgestalten, von denen eine dem Menschen ähnlich ist.

In Lk 12,8 f par tritt also Jesus an die Stelle Israels. Er individualisiert mit exklusivem Selbstbewußtsein das kollektive, menschliche Bezugsfeld für Menschensohn, den Kompositionsbezug „Heilige Israels“, auf seine Person. Die Brücke für die Exklusion bildete bereits in Dan 7 „die Gottesherrschaft“ (Dan 7, 18.27). Das *zukünftige* Leben in der Gottesherrschaft verbindet die verfolgten „Heiligen des Höchsten“ *schon jetzt* mit dem Menschensohn, der sie als Völkerengel bei Jahwe schon jetzt repräsentiert.¹⁸ Es liegt bereits die Spannung von „schon jetzt“ und „noch zukünftig“ vor.

Jesu exklusive Verkündigung des Anbruches der Gottesherrschaft in ihm verengt also den metaphorischen Bezug des Menschensohnes von den „Heiligen“ weg auf Jesu individuelle Person und hält zugleich die Heiligen als Kompositionsbezug präsent. Der göttliche Menschensohn hält göttliche Prädikate exklusiv nur für Jesus und für diejenigen bereit, die sich zu Jesus als dem Verkünder der Gottesherrschaft schon jetzt bekennen. Und wie bei Dan die Heiligen des Höchsten in der Gegenwart unter Verfolgung leiden, so kann auch Jesus als Verkünder der Gottesherrschaft schon jetzt aufgrund von „Verleugnungen“ leiden. Die Metapher „Menschensohn (Gottes)“ erlaubt aber nur eine distanzierte Verwendung für die menschliche Welt, nicht eine Identifikation.¹⁹ Die Identifikation wird erst möglich, wenn in der Auferweckung und Erhöhung und in der neuen Schöpfung die Grenzen zwischen Jesus, Welt und Gott aufgehoben sind (Offb 21, 1–22, 5; Mk 13, 26; 14, 62; Lk 17, 22–37 u.ö.).

Die weitere Frage ist daher, ob die nach Ostern einsetzende Identifizierung des auferweckten Jesus mit dem eschatologischen Menschensohn die Zeit des irdischen Jesus schon miterfaßt und ihn somit erstmalig metonymisch zum verborgenen, transzendenten,

¹⁸ P. Weimar, Daniel 7. Eine Textanalyse, in: Jesus und der Menschensohn (FS A. Vögtle), Freiburg i. Br. 1975, 11–37; K. Müller, Der Menschensohn im Danielzyklus, in: Jesus und der Menschensohn (FS A. Vögtle), Freiburg i. Br. 1975, 37–81, 76 ff; R. Kearns, Vorfragen (s. Anm. 3) 175: „symbolisiert“; P. Vielhauer, Gottesreich (s. Anm. 1) 82 ff: unentschieden: Symbol in Dan 7; individuelle Gestalt in aethHen 32; 4 Esra 13.

¹⁹ R. Bultmann, Geschichte (s. Anm. 3) 163.

göttlichen Wesen schon für die irdische Zeit macht²⁰, oder ob die Identifikation für den irdischen Jesus metaphorisch bleibt. Erst dem Auferstandenen kommen dann die göttlichen Eigenschaften des Menschensohnes zu; als irdische Person erhält Jesus nur solche Eigenschaften, wie er sie allen Anhängern in dieser Welt unter den Bedingungen dieser Welt weiterverleiht. Menschensohn wäre dann auch im nachösterlichen Sprachgebrauch ein metaphorischer, individueller und zugleich kollektiver Titel, der den Anhängern Jesu Vollmacht, Leiden, Auferweckung und zukünftiges Mitwirken beim Völkergericht schon jetzt zuspricht. Die entsprechenden Tätigkeiten und Hoffnungen dürfen die „Christen“ im Rückgriff auf die Geschichte des irdischen, metaphorischen Menschensohn Jesus schon jetzt ableiten und so auf den auferstandenen, zukünftig sich offenbarenden Menschensohn Jesus Christus schon jetzt präzisieren. Er repräsentiert sie schon jetzt beim Vater und wird sie in der eschatologischen Zukunft in ihrem Bekenntnis zu Jesus als dem himmlischen und zuvor irdischen und leidenden Menschensohn bestätigen.

3. *Metonymie und Metapher im „Menschensohn“-Hoheitstitel der Evangelien*

Es fällt auf, daß die Vertreter der „Ich“-Umschreibung für den Menschensohn den metaphorischen Gehalt von Menschensohn andeutungsweise beschreiben, während die Vertreter des Hoheitstitels auf die Eindeutigkeit des Begriffes pochen.²¹ Schweizer als Mitbegründer der Ich-Hypothese spricht von der „*Doppeldeutigkeit*“ des Menschensohnbegriffes aufgrund der „Spannung zwischen dem armseligen Wanderleben des irdischen ‚Menschen‘ und dem Anspruch, der hinter seinem ganzen Wirken steht“, und zwar der Erhöhung.²²

Der in den Vollmachts- und Leidensworten metonymisch das „Ich“ bezeichnende Menschensohn ist für die nachösterliche, metaphorische Erweiterung mit futurischen Erhöhungsaussagen offen.²³ Allerdings wird die vor- und nachösterliche Metaphorik nicht von den Einzelsätzen über den Menschensohn erzeugt, sondern erst

²⁰ E. Sjöberg, *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien* (SHVL 53), Lund 1955, 127 f.; P. Hoffmann, *Jesus* (s. Anm. 1) 195.

²¹ A. Vögtle, „Menschensohn“-Hypothese (s. Anm. 1) 70 ff.

²² E. Schweizer, *Menschensohn* (s. Anm. 2) 82.

²³ Ebd. 79 ff.; B. Lindars, *Jesus Son of Man. A Fresh Examination of the Son of Man Sayings in the Gospels in the Light of Recent Research*, London 1983, 54.

durch den Kontext, d. h. durch den Kontext vom leidenden und erhöhten Gerechten.

Umgekehrt führt Hoffmann aus:

„Gegen eine Identifikation mit dem MS spricht weniger der Sendungsanspruch als solcher, als vielmehr die Diskrepanz, die zwischen dem mit dem MS-Titel in Anspruch genommenen Vorstellungsgehalt (*himmlische* Heils- oder Richtergestalt) und den konkreten Konditionen des Auftretens Jesu besteht, auf die dieser Vorstellungsgehalt mit dem MS-Anspruch übertragen worden wäre . . . Die Voraussetzungen für eine solche Übertragung sind – für uns nachvollziehbar – erst in der postmortalen Situation unter den Folgen der Ostervision gegeben“²⁴. Die „semantische Offenheit“²⁵ des MS wird erst für die Urgemeinde für Übertragungen und Neubildungen virulent. Kann der himmlische Menschensohn aber tatsächlich als eine metonymische, ontologische „himmlische Heils- oder Richtergestalt“ bezeichnet werden? Die Funktion und Produktivität der Metapher „Menschensohn“ in den Parusieansagen, insbesondere in den antithetischen Sätzen Lk 12, 8 f par; Mk 8, 38, wird ausgeblendet (dazu s.u.).

Zwischen diesen beiden Polen von der metaphorischen Produktivkraft des vorösterlichen Jesus in weitem, nicht auf Einzelsätzen bezogenen Sinne und der Übertragung vorgeformter, aber unterschiedlich verbindbarer Vorstellungsgehalte ohne Beachtung der eine Metaphorik erzeugenden Satzform gibt es Zwischenpositionen: Sjöberg²⁶ und Jeremias halten nur an den futurischen metaphorischen Menschensohnaussagen fest. Jeremias sieht die Spannung zwischen irdischem *Ich* und dem zukünftigen „status exaltationis“ als *Menschensohn* als von Jesus gewollt an.²⁷ Ich halte diese Identifikation des vorösterlichen Jesus mit dem zukünftigen Menschensohn nicht für gegeben, wohl aber für eine zutreffende Beschreibung der Konzeption der Evangelien für den irdischen Jesus, während Vielhauer diese Unterscheidung nur der frühen Gemeindefradition zugesteht.²⁸ Aufgrund der nachösterlichen Identifikation wird die Spannung zwischen irdischem Jesus und Menschensohn von den Evangelien als einheitliches, semantisches Feld narrativ ausgeführt und ausgehalten.

Behalten daher auch die Leidens- und Vollmachtsaussagen einen metaphorischen, proleptischen Bezug zu den Parusieaussagen²⁹,

²⁴ P. Hoffmann, *Jesus* (s. Anm. 1) 195.

²⁵ Ebd. 196.

²⁶ E. Sjöberg, *Menschensohn* (s. Anm. 20) 105 ff.

²⁷ J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie I. Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh 1971, 263.

²⁸ P. Vielhauer, *Gottesreich* (s. Anm. 1) 106 f.

²⁹ A. Vögtle, „Menschensohn“-Hypothese (s. Anm. 1) 94.

oder sind sie bereits ontologische Identifizierungen mit den Parusieaussagen?³⁰ Es wirkt und leidet dann die göttliche Gestalt „Menschensohn“.

Die Differenzierung von Metapher und Metonymie vermag hier weiterhin zu klären. Als prophetischer Weisheitslehrer wird Jesus wie andere Propheten zum „Theophoros“, zum Träger göttlicher Eigenschaften innerhalb der Grenzen der biblischen Anthropologie.³¹

Menschensohn erhält in den Niedrigkeits- und Vollmachtsaussagen eine Doppelbedeutung als Metonymie und Metapher. Doch die Metonymie bezeichnet nicht nach Schweizer die vorösterliche Armut des Ichs (s.o.), sondern die realistische nachösterliche Hoheit eines menschlichen Theophoren³², dessen Gegenstück im Hellenismus der θεῖος ἀνὴρ ist.

Es handelt sich beim Menschensohn um eine nachösterlich veränderte Kompositionsmetapher, in der die Metonymie Menschensohn und der Eigenname Jesus neu und realistisch erfahrbar mit der göttlichen Welt verbunden werden.³³ Der Eigenname Jesus *und* die Metonymie Menschensohn umfassen als Bildspender einzelne menschliche, biographische Handlungen Jesu. Die göttliche Welt hingegen wird als Metapher nach diesen Handlungen bildhaft veranschaulicht und als produktiver Wirkfaktor aufgewiesen. Jesus

³⁰ R. Bultmann, *Geschichte* (s. Anm. 3) 372 ff.; E. Sjöberg, *Menschensohn* (s. Anm. 20) 105; P. Hoffmann, *Jesus* (s. Anm. 1) 195 f.; R. Kampling, *Israel unter dem Anspruch des Messias. Studien zur Israelthematik im Markusevangelium* (SBB 25), Stuttgart 1992, 71 ff.

³¹ R. Kearns, *Das Traditionsgefüge um den Menschensohn. Ursprünglicher Gehalt und älteste Veränderung im Urchristentum*, Tübingen 1986, 55 f.; *Ders.*, *Die Entchristologisierung des Menschensohnes. Die Übertragung des Traditionsgefüges um den Menschensohn auf Jesus*, Tübingen 1988, 7 f. Problematisch ist allerdings, daß Kearns der Tradition „des gewaltsam getöteten und postmortal verherrlichten Gerechten“ die traditionsgeschichtliche Priorität vor der Tradition vom „heiligen Gebieter als Menschensohn“ gibt und beide Traditionen erst nachösterlich durch die judenhellenistische Gemeinde auf Jesus übertragen läßt. Die Umkehrung dieser Wertung und die Verankerung der Tradition vom heiligen Gebieter beim vorösterlichen Jesus ist aufgrund der von Kearns nachgewiesenen vorchristlichen Symbolisierung dieser Tradition plausibler.

³² M. Theobald, *Gottessohn und Menschensohn. Zur polaren Struktur der Christologie im Markusevangelium*, in: *SNTU* 13 (1988) 37–80, 42 ff.

³³ Zur Kompositionsmetapher, die einen Makro-Kontext miteinbezieht, vgl. H. Weirich, *Sprache* (s. Anm. 8) 334; D. Dormeyer, *Die Kompositionsmetapher ‚Evangelium Jesu Christi, des Sohnes Gottes‘ Mk 1, 1. Ihre theologische und literarische Aufgabe in der Jesus-Biographie des Markus*, in: *NTS* 33 (1987) 452–468, 442 ff. Gegen P. J. Maarten, *Son of Man* (s. Anm. 7) 77 ff, 88 ff, der zu vorschnell den gesamten Begriffsinhalt von Menschensohn zur Metapher erklärt und zu undifferenziert die gesamte Christologie eines Evangelium-„macrotext“ zum Kontext dieser „composite-metaphor“ macht. Nur die Aussagen, die direkt mit der Metonymie und Metapher Menschensohn verbunden sind, bilden den Kompositionskontext.

kann schon jetzt innerhalb der menschlichen Welt Sünden vergeben (Mk 2, 10), den Sabbat regeln (Mk 2, 28) und nach Leiden und Tod auferstehen (Mk 8, 38 u.ö.). Doch daß diese göttlichen Fähigkeiten an der Selbstbezeichnung Menschensohn hängen sollen, geht zunächst nur aus dem Kontext der Jesus-Handlungen in den Evangelien und der parallelen jüdischen Überlieferungen (Dan) und noch nicht aus der Metonymie Menschensohn hervor, solange sie noch nicht zur Metapher geworden ist. Menschensohn könnte daher ohne Bedeutungsverlust durch das Personalpronomen „Ich“ ersetzt werden, wenn es nicht noch das dritte Segment von Menschensohnaussagen gäbe, das die Vertreter der Ich-Hypothese dann auch entsprechend konsequent nivellieren.³⁴ Die Kompositionsmetapher Menschensohn enthält daher erst durch die Parusieaussagen ihre metaphorische Bedeutung und würde ohne sie reine Metonymie bleiben. Darin haben die Vertreter der Ich-Hypothese recht. In den Parusieaussagen hingegen führt der Satz selbst explizit die himmlische Welt ein und erzeugt so die Kernmetapher: der Menschensohn (Bildspender) ist Gott (Bildempfänger). Durch den antithetischen Parallelsatz wird der zusätzliche Bildspender Jesus eingeführt. Es entsteht die Kompositionsmetapher: Jesus als der künftige Menschensohn (Bildspender) ist Gott (Bildempfänger). Diese Identifikation kann nicht als „irony“ abgewertet werden³⁵, sondern meint „real“ eine zukünftige Vereinigung des irdischen Jesus mit dem himmlischen Menschensohn, eine Verschmelzung von menschlicher und himmlischer Welt. Jesus wird in Zukunft zusätzlich zu seinen theophoren Vollmachten und Privilegien wie der Auferstehung die göttliche Funktion des göttlichen Menschensohnes einnehmen. Die theophoren Merkmale des irdischen und leidenden Menschensohnes sind nicht nur von Gott verliehene Geistelemente, wie sie auch andere Geistträger besitzen können, sondern sind jetzt schon singuläre Prolepsen der zukünftigen himmlischen Existenz Jesu als der Menschensohn. Unter den Bedingungen der Anthropologie lebt Jesus schon jetzt metaphorisch die himmlische Existenz des Menschensohnes. Die vorösterliche, exklusive Bezugnahme Jesu auf den himmlischen Menschensohn wird durch die nachösterliche Identifizierung vertieft, aber nicht in eine neue, ontologische Qualität für den irdischen Jesus umgewandelt. Das semantische Feld der Metonymie und der Kompositionsmetapher Jesus als Menschensohn baut eine Spannung zwischen Bildspender und Bildempfänger auf, die die Evangelien als Makrotext ebenfalls in eine narrative Span-

³⁴ Dazu A. Vögtle, „Menschensohn“-Hypothese (s. Anm. 1) 71 f.

³⁵ B. Lindars, Son of Man (s. Anm. 23) 54.

nung bringen. Erst nach Ostern und in der nahen Zukunft wird sich Jesus als der himmlische Menschensohn offenbaren, während sein irdisches Wirken realistische Prolepse seiner zukünftigen Identität ist. Der nachösterliche, vollmächtige und leidende Menschensohn müßte also in Weiterführung und Korrektur von Schweizer doppeldeutig hoheitsvoll, und zwar metonymisch und metaphorisch übersetzt werden: „Ich als der zukünftige Menschensohn habe, bin, werde ...“ Diese Spannung zwischen Metonymie und Kompositionsmetapher prägt auch die anderen Hoheitstitel Christus, Sohn Gottes, Sohn Davids und Herr auf der Ebene der Evangelien³⁶.

– Diskussion:

Zuerst interpretierten die Seminarteilnehmer die Satzstruktur des Menschensohnwortes (Lk 12,8f/Mt 10,32f):

1. Das Subjekt ist universal formuliert, wird aber durch den Sprechkontext auf Israel eingeengt. Wenn man von der Authentizität des Wortes ausgeht, kann dieses ursprünglich aramäische Subjekt nach Ostern universal entgrenzt werden und so vom Frühjudentum abgesetzt werden.
2. Entstehung und Plausibilität/Lebendigkeit der Metaphorik Menschensohn
 - Die Verben $\acute{\alpha}\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\acute{\epsilon}\omega$, $\acute{\alpha}\rho\nu\acute{\epsilon}\omega$ (Lk 12,8f/Mt 10,32f) sind performative Verben. Sie konstituieren im Sprechakt des Bekennens die Beziehung zwischen Anhängern und Jesus und qualifizieren sie in neuer Weise gegenüber frühjüdischen Vorstellungen als „Bekenntnis“. Das Bekenntnis zu Jesus bildet das Vehikel auf der Erfahrungsebene, ein paralleles Bekenntnis des Menschensohnes auf der nichterfahrbaren Ebene des Himmels sich vorzustellen und plausibel zu begründen. Menschensohn wird im Munde des vorösterlichen Jesus nach Dan 7 als himmlisches Kollektiv der der Königsherrschaft Gottes Zugehörenden verstanden.
3. Christologischer Aspekt

In der exklusiven Verengung der Menschensohnmetaphorik auf das Bekennen zur eigenen Person entsteht ein ungeheurer Anspruch des vorösterlichen Jesus, der zwar aus dem Rahmen des Frühjudentums fällt, aber nicht notwendig mit einem Strafprozeß unterdrückt werden muß (vgl. den Streit um die Tora zwischen den verschiedenen Gruppen).
4. Der Punkt mythologische Ontologie konnte nur kurz angesprochen werden. Metonymie meint im Gegensatz zur Metapher die Teilhabe an einem

³⁶ D. Dormeyer, Kompositionsmetapher (s. Anm. 33) 460ff; *Ders.*, Mt 1,1 als Überschrift zur Gattung und Christologie des Matthäusevangeliums, in: *The Four Gospels 1992* (FS F. Neirynck) (BETHL 100), Löwen 1992, 1361–1383, 1366ff.

der Erfahrung zugänglichen Begriffsfeld (z. B. *pars pro toto*). Ist es erlaubt, über den Himmel metonymisch zu reden, also eine individuelle Engestalt Menschensohn zu konstituieren, die dann im irdischen Jesus verborgen anwesend wird, oder kann über den Himmel nur metaphorisch gesprochen werden? Wir waren uns einig, daß die Rede über den Himmel nur in Metaphern möglich ist und die Lebendigkeit der Metaphern von den eigenen Erfahrungsmöglichkeiten abhängt. Die Metapher Menschensohn bleibt solange plausibel, auch und gerade nach Ostern, wie sie konkrete Heilerfahrungen auf den zukünftigen, himmlischen Menschensohn zu präzisieren vermag, der wiederum nach Ostern individuell *und* kollektiv zu interpretieren ist.

5. Der „integrierte Mensch“ nach der Tiefenpsychologie von C. G. Jung kann als eine gegenwärtige hermeneutische Sprachfigur angesehen werden, in der sich der Mensch metonymisch *und* metaphorisch in seiner Beziehung zu sich selbst und zu seiner Zukunft mit Gott genuinen Ausdruck zu geben versucht. Selbstwerdung ist ein lebenslanger Prozeß, der nie in dieser Welt zum Abschluß kommt. Erst die eschatologische Botschaft Jesu von Nazaret verheißt theologisch die vollendete Integration des Menschen in der vollendeten Gottesherrschaft. Aufgrund der in Jesus schon angebrochenen Gottesherrschaft ist er schon jetzt ein „integrierter Mensch“³⁷. Selbstwerdung entfaltet so zunächst die metonymische Bedeutung des „Menschensohnes“, weil jeder Mensch auf Selbstwerdung angelegt ist. Jesus repräsentiert zusätzlich die vollendete, eschatologische Integration und vermittelt dadurch singulär den metaphorisch-religiösen Gehalt von Menschensohn. Er vermag die Integration anderer zu verstärken und zu stützen. Vollenden wird er deren Integration bei der Vollendung der Gottesherrschaft.

Wenn der metaphorische Zukunftsbezug des Menschensohnes aber als metonymische, ontologische Gegenwart mißverstanden wird, entsteht eine aggressive, realitätsferne Heilssicherheit. Die Neomythen des New Age wie z. B. der Scientology-Sekte sprechen schon jetzt dem elitären Menschen die Vollendung als Thetan zu, so wie zu Anfang des 20. Jh. die rassistischen Mythen den Arier qualitativ über die anderen Menschen erhoben mit den entsprechend schrecklichen Konsequenzen der Vernichtung „unwerten Lebens“³⁸. Die Ontologisierung des irdischen Menschensohnes kann unversehens zu solcher exklusiven Heilssicherheit führen, sei es für die frühe nachösterliche Zeit, sei es für die Zeit der Evangelien, sei es für die weitere Christentumsgeschichte. Die eschatologische Spannung im Menschensohn bleibt dagegen für die christliche Anthropologie

³⁷ M. Kassel, Sei, der du werden sollst. Tiefenpsychologische Impulse aus der Bibel (Pfeiffer Werkbücher 157), München 1982, 107; H. Wolff, Jesus der Mann. Die Gestalt Jesu in tiefenpsychologischer Sicht, Stuttgart 1975, 164 ff.; E. Drewermann, Tiefenpsychologie und Exegese I–II, Olten 1984/1985, Bd. 2, 768 ff.

³⁸ D. Dormeyer / L. Hauser, Weltuntergang und Gottesherrschaft (TTB 196), Mainz 1990, 18 ff.; 126 ff.

unaufgebbar und sichert erst die Humanität und das Heil des Menschensohnes für *alle* Menschen.

II. *Pragmatisches, interaktionales Lesen von Offb 21, 1–11.22–27; 22, 1–5*

1. *Strukturelle Textanalyse als Basis einer pragmatischen biblischen Texttheorie*

Die strukturelle Textanalyse mit ihrer syntaktischen, semantischen und pragmatischen Dimension erhebt den Anspruch, die Basistheorie jeglicher Texttheorie, also auch der historisch-kritischen Methode, zu sein. Heuristisch soll daher hier mit den Basis-Elementen gearbeitet werden, die den vielfältigen, biblischen Auslegungskonzeptionen als selbstverständliche Annahmen oder als bewußte, offene Modelle zugrundeliegen.³⁹

Ein Text läßt sich nach den allgemein gültigen (Tiefenstruktur) und den zeitbedingten Tätigkeiten des Erzählens (Oberflächenstruktur) analysieren. Der Ausdruck Tiefenstruktur soll anzeigen, daß die allgemeinen Regeln des Sprechens vorbewußt sind und daher in einer Sprechsituation vorbewußt gebraucht werden.

1.1 Analyse der vorbewußten Texttiefenstruktur

Eine Erzählung unterscheidet sich vom Besprechen darin, daß 1. aktive Handlungsträger auftreten, 2. eine Ereignis- oder Handlungsfolge notwendig ist, 3. das Erzählen die Vergangenheit bevorzugt, das Besprechen die Gegenwart.⁴⁰

Die kleinste Einheit der Ereignisfolge in der Tiefenstruktur bildet die *Sequenz*. Sie besteht aus 3 Phasen: 1. Veränderung des Zustands oder Zustand im Ungleichgewicht, 2. Gegenaktion als Aktionswechsel, 3. Neuer Zustand⁴¹.

³⁹ H. K. Berg, Ein Wort wie Feuer. Wege lebendiger Bibelauslegung, München / Stuttgart 1991, 119–139.

⁴⁰ H. Stammerjohann (Hrsg.), Handbuch der Linguistik, Darmstadt 1975, 113; vgl. D. Dormeyer, Der Sinn des Leidens Jesu. Historisch-kritische und textpragmatische Analysen zur Markuspassion (SBS 96), Stuttgart 1979, 94–99; H. Weinrich, Tempus. Besprochene und erzählte Welt (Sprache und Literatur 16), Stuttgart ²1971, 28–55.

⁴¹ T. Todorov, Die Grammatik der Erzählung, in: H. Gallas (Hrsg.), Strukturalismus als interpretatives Verfahren, Darmstadt 1972, 57–73, 60; C. Bremond, Die Erzählnachricht, in: Literaturwissenschaft und Linguistik II, hrsg. J. Ihwe [frz. 1964], Frankfurt

Die entscheidenden Kategorien, die eine Veränderung von Handlung sichtbar machen, sind *Raum* und *Zeit* und Umstände⁴². Sie bilden eine Welt, die von der Erzählung eigens als Fiktion hergestellt wird.

Weitere Elemente der Tiefenstruktur sind Handlungsbereich⁴³ und semantische Felder⁴⁴.

1.2 Analyse der Textoberflächenstruktur und Sprech-Lesesituation

Funktionen des Sprechens, Satzstruktur, Handlungsbereichrollen, fiktive Welt, Oppositionsbeziehung und semantisches Feld machen die Regeln sichtbar, nach denen das Text-Universum aufgebaut ist. Sie bilden die formale Struktur, mit der sich Texte, die in der Oberfläche und Oberflächenstruktur gegensätzlich wirken, wieder vergleichen und auf Gemeinsames zurückführen lassen. Biblische Texte werden mit heutigen und damaligen Texten vergleichbar, ohne daß ihre sprachliche Gestalt reduziert, übersehen oder gar zerstört wird.

Die Analyse der Oberflächenstruktur wiederum ist das klassische Aufgabenfeld der historisch-kritischen Exegese. Doch beschreibt die strukturelle Textanalyse mit der Konstruktion der Tiefenstruktur und deren Transformation zur Oberflächenstruktur den gegebenen Text umfassender als Endprodukt einer kommunikativen Handlung und als Anreger künftiger kommunikativer Handlungen. So vermag die strukturelle Textanalyse die Methoden der historisch-kritischen Exegese aufzunehmen, zu kritisieren und zu erweitern.

In Großtexten wie der Bibel zeigt es sich nun, daß die Oberflächenstruktur einer zeitgebundenen Regelmäßigkeit unterliegt. Es werden also nicht *alle* grammatisch erlaubten Sätze und alle bekannten Motive und Handlungsträger miteinander verbunden, sondern es gibt Gattungen. Sie sind „Argumentationsmuster“⁴⁵, die dafür sorgen, daß nur bestimmte Motive, Handlungsträger und Sätze eine Verbindung eingehen⁴⁶. Die *Gattung* ist nicht das einzige, aber das

a. M. 1972, 200 f.; T. A. van Dijk, Textwissenschaft. Eine interdisziplinäre Einführung [niederl. 1978] (dtv Wissenschaft 4364), München 1980, 72 f.

⁴² C. Kahrmann u. a., Erzähltextanalyse. Eine Einführung in Grundlagen und Verfahren. Bd. 1–2, Frankfurt a. M. 1977, 146 ff.; D. Dormeyer, Sinn (s. Anm. 40) 95 ff.

⁴³ W. Propp, Morphologie des Märchens [russ. 1928 u. 21969], München 1975, 79 ff.

⁴⁴ U. Eco, Einführung in die Semiotik [ital. 1968] (UTB 105), München 1972, 89; K. Berger, Exegese des Neuen Testaments (UTB 658), Heidelberg 1977, 137–160; D. Dormeyer, Sinn (s. Anm. 40) 99 ff.

⁴⁵ D. Breuer, Einführung in die pragmatische Texttheorie (UTB 106), München 1974, 167 ff.

⁴⁶ Vgl. G. Theißen, Urchristliche Wundergeschichten (StNT 8), Gütersloh 1974, 53–129; die textpragmatischen Analysen zur Markuspassion in D. Dormeyer, Sinn

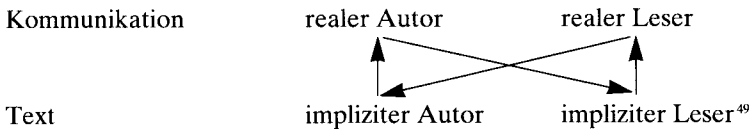
wichtigste Element der Oberflächenstruktur. Die Analyse der literarischen, biblischen Gattungen ist seit dem literaturgeschichtlichen Vergleich und der Formgeschichte zu einem Hauptgebiet der historisch-kritischen Exegese geworden. Auf diesem Gebiet sind auch bezeichnenderweise die gegenwärtigen textstrukturalen Methoden bereits intensiv aufgenommen worden⁴⁷.

Elemente innerhalb der Gattungen sind Rollen, Motive, Stil und historischer oder/und fiktiver Situationsbezug. Die Einzeldiskussion von Erzählrolle, Motiven, Stil und Situationsbezug in der Exegese baut ebenfalls zunehmend auf der Übernahme textstrukturaler Elemente der Gattungsanalyse auf.

– Rollen, Autor und Leser

Rollen sind in den Erzähltexten die hervorstechenden Angebote an den Leser zur Identifikation⁴⁸, während die Rollen in den Argumentationen nur den Rahmenhintergrund der Beziehung zwischen Adressat und Adressant bilden.

Beim Erzähltext in den Erzählwerken und Briefen spricht der allwissende oder verdeckte Autor über den impliziten Leser, der die Antizipation des Lesers durch den Autor ist, den Leser an.



Der reale Leser wiederum schafft sich als Gegenüber den impliziten Autor, der aus einer Verbindung von Textstruktur und Leserfahrung⁵⁰ besteht. Der Leser schließt von ihm auf den realen Autor. Nach dem Sendermodell verläuft eine Kommunikation zwischen Autor und Leser immer medial und nicht unmittelbar.

Es bietet der reale Autor seinem impliziten Leser mit der Charakterisierung der Rollen Identifikationen an, die deutlich positiv oder

(s. Anm. 40) 34–90; ferner *W. Egger*, Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden, Freiburg i. Br. 1987, 130 ff.

⁴⁷ *G. Strecker*, Literaturgeschichte des Neuen Testaments (UTB 1682), Göttingen 1992, 38–48.

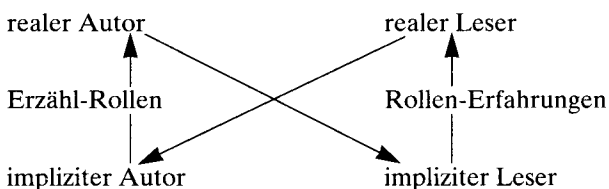
⁴⁸ *W. Iser*, Der Akt des Lesens (UTB 636), München 1976, 204 f.

⁴⁹ *B. C. Lategan*, Coming to Grips with the Reader in Biblical Literature, in: *Semeia* 48 (1989) 3–21, 10; *W. Iser*, Akt (s. Anm. 10) 204 ff.

⁵⁰ „Aktstruktur“ nach ebd. 61.

negativ wirken sollen. Er kann einen Charakter komplex oder typisierend („flat“) gestalten oder ihn als gut oder böse werten, um den realen Leser über den impliziten Leser zur Übernahme seiner Intentionen zu veranlassen⁵¹. Diese Leserbeeinflussung verläuft aber nicht monokausal. Es wird vielmehr die Autorstrategie vielfältig durch die unterschiedlichen Konstruktionen des impliziten Autors durch die realen Leser abgeändert. Impliziter Autor und impliziter Leser bleiben polysemantisch⁵².

So lassen sich zwischen dem realen Autor und dem impliziten Autor die Erzähl-Rollen als Teil der Textstruktur und entsprechend zwischen implizitem Leser und realem Leser die Rollen-Erfahrungen als Teil der Aktstruktur explizieren.



Der implizite Autor schafft und lenkt die Erzähl-Rollen in „allwissender“, eventuell „verdeckter“ Weise. Die literarische Gestaltung der Rollen läßt Rückschlüsse auf die Intentionen des realen Autors zu. Will er die Charaktere gut oder böse, komplex oder flach darstellen? Andererseits überprüft der reale Leser als impliziter Autor, wie der reale Autor die Erzählrollen mit den Erfahrungen des realen Lesers verknüpft hat. Handelt es sich um eine reale oder irrealer/phantastische Geschichte für die Erfahrungswelt des realen Lesers⁵³, um eine erfahrungsferne oder eine erfahrungsnahe Christologie?

Die Identifikation mit den Erzählrollen investiert durch Konnotationen reale Lebenserfahrung in den Text und läßt umgekehrt die Textwelt auf reale Rollen-Erfahrungen einwirken⁵⁴. Der Leser soll seine Lebenserfahrung bestätigen, erweitern und verändern, „umkehren“ (Mk 1, 14f par; 13, 14 par).

Bisher wurde in der Redaktionsgeschichte herausgestellt, daß die Identifikationsfigur der Evangelien nicht Jesus, sondern die Jünger

⁵¹ D. Rhoads / D. Michie, *Mark as Story*, Philadelphia 1982, 39ff; 103f; 117f.

⁵² R. Barthes, *S/Z* [frz. 1970] (stw 687), Frankfurt a. M. 1987, 20f.

⁵³ T. Todorov, *Einführung in die fantastische Literatur* [frz. 1970], München 1975, 25 ff.

⁵⁴ P. Ricoeur, *Erzählung, Metapher und Interpretationstheorie*, in: *ZThK* 84 (1987) 232–254, 236 ff.

seien⁵⁵. Tiefenpsychologische und textpragmatische Auslegungen wiesen zusätzlich darauf hin, daß auch die Gegnerrolle die Identifikation mit dem Ziel der Bearbeitung einfordere⁵⁶. Petersen macht nun darauf aufmerksam, daß der Autor die Identifikation mit der Hauptperson Jesus unumgebar angelegt hat⁵⁷. Der Reiz der biblischen Erzähltexte liegt also texttheoretisch darin, daß der Leser *jede* Rolle mit seiner Erfahrung auffüllen und aus der Perspektive *jeder* Rolle die Beziehungen zu den anderen Rollen innerhalb der Handlungsverläufe beurteilen soll. Die Autorperspektive wiederum läßt sich in Distanz zu den Erzählrollen als metasprachliche Rahmung bestimmen, weil sie in hierarchisch übergeordneter Weise alle untergeordneten Gattungen und die wieder ihnen untergeordneten Rollenperspektiven erfaßt und sich daher eigenständig vom Erzählgeschehen abheben läßt⁵⁸.

Es geht also darum, die Integrität des Textes zu beachten und die unterschiedlichen Möglichkeiten der Textpartitur im Lesen zu realisieren. Die Autorperspektive ist die polysemantische, hierarchisch oberste Möglichkeit, den Text zu interpretieren. Das Forschungsinteresse des Redaktionsgeschichtlers, aufgrund der enggeführten, expliziten Autorintention einen Rückschluß auf ein historisches, theologisches Denken zu gewinnen, ist notwendig, darf aber nicht die Breite des Textes und der Autorperspektive verengen, zu der ja auch die weiteren polysemantischen Rollen für den impliziten Autor gehören, die ebenfalls mit und ohne Rekurs auf die explizite Autorintention einen Rückschluß auf die historischen Erfahrungen der Ursprungssituation erlauben, und zwar aufgrund der implizierten Leserintentionen (implizierter Leser *und* implizierter Autor).

⁵⁵ W. Egger, Nachfolge als Weg zum Leben. Chancen neuerer exegetischer Methoden (ÖBS 1), Klosterneuburg 1979, 208 ff.; C. Breytenbach, Nachfolge und Zukunftserwartung nach Markus. Eine methodenkritische Studie (ATHANT 71), Zürich 1984, 77 ff.; H. J. Klauck, Die erzählerische Rolle der Jünger im Markusevangelium, in: NT 24 (1982) 1–26, 2.

⁵⁶ M. Kassel, Biblische Urbilder. Tiefenpsychologische Auslegung nach C. G. Jung (Pfeiffer-Werkbücher 147), München 1980, 258 ff.; D. Dormeyer, Die Passion Jesu als Verhaltensmodell. Literarische und theologische Analyse der Traditions- und Redaktionsgeschichte der Markuspassion (NTA NF 11), Münster 1974, 283 f.; Ders., Sinn (s. Anm. 40) 109 f.

⁵⁷ N. R. Petersen, Die „Perspektive“ in der Erzählung des Markusevangeliums [1978], in: F. Hahn (Hrsg.), Der Erzähler des Evangeliums (SBS 118/119), Stuttgart 1985, 67–93, 69.

⁵⁸ E. Gülich / W. Raible, Linguistische Textmodelle. Grundlagen und Möglichkeiten (UTB 130), Stuttgart 1973, 21 ff, 316 f.; K. Berger, Hermeneutik des Neuen Testaments, Gütersloh 1988, 232 ff.; s.u. 2.

2. Die zwei Erzählebenen des Textes 21,1–11.22–27; 22,1–5 im Rahmen der Erzählstruktur von *Offb*

Kapitel 21–22,5 bildet den Abschluß der Visionen vom Weltuntergang und von der neuen Welt. Innerhalb dieser Schlußvision stellen 21,12–21 eine *digressio* dar, die ausschließlich die äußere Gestalt des neuen Jerusalems in der Form einer Zentralkomposition beschreibt. Das Ausmessen der Stadt durch den Engel ist die einzige Handlung innerhalb der *digressio*, die aber vom Propheten distanziert bleibt und ihn nicht tangiert (V. 15f); Einleitung und Abschluß der Handlung beschreiben die Mauern und ihre Materialien. Diese *digressio* kann als ausschmückende Beschreibung für das interaktionale Lesen, das besonders auf Handlungen bezogen ist, ausgelassen werden.⁵⁹

21,1–11(12–21).22–27; 22,1–5 bilden 10 Sequenzen. Die 2. Hälfte der Sequenzen, die Vision vom himmlischen Jerusalem, verläuft auf einer nachrangigen Erzählebene, so daß jeweils 2 Fünfergruppen entstehen. Diese Gruppen kreisen jeweils um die 3. Sequenz als Mittelpunkt, so daß sich zwei Zentralkompositionen bilden: S (Sequenz) 1 = VV. 1–2: Johannes sieht den neuen Kosmos und darin das neue Jerusalem auf die neue Erde herabkommen; S 2 = VV. 3–5: Er hört die Stimme vom Thron her und anschließend die Stimme Gottes selbst; S 3 = VV. 6–8: Johannes erhält den Schreibbefehl mit Prophezeiungen für die Hörer; S 2' = V. 9: ein Plagengel spricht mit ihm; S 1' = VV. 10–22a: der Engel zeigt ihm das Herabkommen des heiligen Jerusalems und dessen äußere Gestalt.

Die Vision des Innenbereichs setzt ein mit S 1'.1 = VV. 22b–25: dem Zustand der Stadt und dem Kommen von Völkern und Königen; es folgt S 1'.2 = VV. 26–27: das Hineinbringen der Herrlichkeit und des Reichtums der Völker und der Ausschluß der Unreinen; S 1'.3 bildet die Mitte, markiert durch das letzte Zeigen des Engels: 22,1–2: Fluß und Bäume des Lebens; S 1'.2' = 22,3–4. die Aufhebung des Verfluchten und die Gemeinschaft der Knechte mit dem

⁵⁹ Zum interaktionalen Lesen vgl. *D. Dormeyer*, Die Bibel antwortet. Einführung in die interaktionale Bibelauslegung (Pfeiffer Werkbücher 144), München / Göttingen 1978; *Ders.*, Gespräch mit dem Text/Interaktionale Bibelauslegung, in: W. Langer / J. Thiele (Hrsg.), Handbuch der Bibelarbeit, München 1987, 274–279; *H. K. Berg*, Wort (s. Anm. 39) 169–196; s.u. 4; zum bildersprachlichen Lesen dieser Beschreibung vgl. *P. Trummer*, Einige Aspekte zur Bildersprache der Johannesapokalypse, in: K. Kerstige (Hrsg.), Metaphorik und Mythos im Neuen Testament (QD 126), Freiburg i. Br. 1990, 278–291, 288 f.

Lamm und Gott und S 1'.1' = 22,5. die Herrschaft der Knechte im ewigen Licht Gottes runden den Schluß ab.⁶⁰

Die Handlungen der Schlußvision verlaufen also auf 2 Ebenen. Sequenzen 1-1' stellen die Interaktion zwischen Johannes, der Stimme vom Thron, der Stimme auf dem Thron und einem Engel dar. Eingeschoben sind Handlungen innerhalb von Visionen und Auditionen, in denen Johannes nicht als Teilnehmer mithandelt, wohl aber außenstehender Beobachter bleibt. Es handelt sich um die Herabkunft des neuen Jerusalems, die Deutung des neuen Jerusalems, die Deutung der neuen Schöpfung und des Lebens im neuen Jerusalem, die Inszenierung der Deutungen in neuer Stadtarchitektur und neuem, menschlichem Handeln. In diesen Auditionen und Visionen agieren eine Fülle von Handlungsträgern: Engel, Gott, Einwohner Jerusalems, Ungläubige (... V. 8), das Lamm, Könige, Völker.

Da aber die Erzählebene der Visionen und Auditionen von der Hör- und Visionsfähigkeit des Ich-Erzählers als der höheren Erzählebene abhängen, erschließen diese Handlungsträger zunächst nur die Perspektive des fiktiven Ich-Erzählers. Der fiktive Ich-Autor hat allerdings am Anfang des Buches auf Erzähltext-Level (TL) 1 einen fiktiven Leser geschaffen: „die sieben Gemeinden in der Asia“ (1, 4). Der Leser kann das Identifikationsangebot eines Mitglieds dieser Gemeinden übernehmen, die durch das fiktive Ich unter die prophetische Leitung des (apostolischen) Briefschreibers Johannes gestellt werden (1, 4-3, 20). Er kann aber auch als der implizit intendierte, noch nicht speziell fingierte Leser, also als impliziter oder intendierter Leser schlechthin gemäß Erzähltext-Level (TL) 0 (1, 1-3) die Darlegungen des von ihm rekonstruierten, impliziten Autors lesen⁶¹. Dann ergibt sich eine kritische Distanz zum gesamten Erzählwerk, die der reale Autor (Johannes) durch sein erstes Vorwort (1, 1-3) bewußt ermöglicht hat. Auf der Ebene des metakritischen, forschenden Lesens wäre die gesamte Anlage der Offenbarung auf ihre literarischen und theologischen Gestaltungsprinzipien zu analysieren und zu beurteilen.

Erzählstruktur der Offenbarung

TL = Text-Level des Erzähltextes

0 TL Prolog

0 TL 1 Titel 1,1a + Offenbarungsvorgang 1, 1b-2

0 TL 2 Makarismus 1, 3

⁶⁰ Der vollständig in Sequenzen gesetzte Text lag der Seminargruppe vor.

⁶¹ Zur Nähe und Distanz zwischen Autor und fiktivem Ich-Erzähler vgl. F. K. Stanzel, *Theorie des Erzählens*, Göttingen 21982, 109-149.

- 1 TL 1 Brief – Vorwort (1,4–8)
- 1 TL 2 Visionärer Teil (1,9–10a; 1,10b–22,5)
- 2 TL 1 Situationsbericht (1,9)
- 2 TL 2 Geisterfüllung und Auftrag (1,10–12a)
- 3 TL 1 Offenbarung ohne Himmelsreise durch die Stimme (1,12b–3,20)
 - 4 TL 1 Beauftragungsvision des „Menschensohnes“ (1,12b–20)
 - 4 TL 2 Botschaft an die 7 Gemeinden (2,1–3,20)
- 3 TL 2 Offenbarung mit Himmelsreise (4,1f.; 4,3–22,5)
- 3 TL 2.1 Entrückung (4,1–2a)
 - 4 TL 1 Visionsbericht (4,1)
- 3 TL 2.2 Offenbarung des Kommenden (4,2b–22,5)
 - 4 TL 1 Vision des Thronsaals (4,2c–5,14)
 - 4 TL 2 Offenbarung der Himmelsrolle (6,1–22,5)
- 5 TL 1 Offenbarung der Außenbeschriftung („außen“ 5,1; 6,1–7,17)
 - 6 TL 1 Vision der 7 Siegel (6,1b–2.3b–17)
 - 6 TL 1.1 1. Siegel (6,1b–2)
 - 6 TL 1.2 7. Siegel (6,3b–17)
 - 6 TL 2 Ergänzende Vision (7,1–17)
- 5 TL 2.2 Offenbarung des Innen-Beschriftung („innen“ 5,1; 8,1–22,5)
 - 6 TL 1 Vision der 7 Posaunen (8,2–9,23; 11,15a)
 - 6 TL 2 Ergänzende Visionen (10,1–11,14)
 - 6 TL 3 Vision der 7 Schalen: 1. Teil 11,15b–19
 - 6 TL 4 Ergänzende Vision (12,1–14,20)
 - 6 TL 5 Vision der 7 Schalen: 2. Teil 15,1–16,21
 - 6 TL 6 Ergänzende Visionen (17,1–22,6)
 - 6 TL 6.1 Vision von Babylon (17,1–19,10)
 - 6 TL 6.2 Vision von kosmischen Ereignissen (19,11–22,5)
- 7 TL 1 Das Endgericht (19,11b–16.17b–18.19–23; 20,1a.4b–10.11b.12b–14)
- 7 TL 2 Die neue Schöpfung (21,1b.2b.3b–4a.5b.d. 6b–8.9c.11b–14.15b–21.22b–22,5)
- 1 TL 3 Epilog zum visionären Teil (22,6–20)
- 2 TL 1–7 (22,6–20)
- 1 TL 4 Brief – Postskript (22,21)⁶²

Die beiden Ebenen der Schlußvision bilden in der Erzählstruktur des Gesamtwerkes die Level 6 und 7, weil zwischen Briefschreiben und Schlußvision noch mehrere Erzählebenen eingeschoben worden sind.

⁶² Nach *D. Hellholm*, *The Problem of Apocalyptic Genre and the Apocalypse of John*, in: *SBL.SP 21* (1982) 157–198, bes. 184–188; anders eingeteilt sind aber hier 1,9–12; 4,1–2; in 6,1–22,5 sind Level 8 und 9 gestrichen worden; Level 6 und 7 sind anders unterteilt.

3. Erzählstruktur und Leser-Interaktion

Auf jedem Erzähllevel konstituieren die Handlungsträger und ihre Handlungen einen mehrdeutigen Sinn, eine strukturierte Polysemie⁶³. So kann auf Level 7 eine Figur ausgewählt werden und vom Leser mit der Bedeutung gefüllt werden, die vom realen Autor virtuell angelegt, aber noch nicht explizit festgelegt ist. Die historisch-kritische Methode beschränkt sich möglichst auf die explizierten Bedeutungen, um die Autorintention zu bestimmen, sie interpretiert z. T. aber gegen die Textstruktur, deren angebliche Brüche dann auf vorgegebene Traditionen zurückgeführt werden⁶⁴. Das interaktionale Lesen dagegen aktiviert die virtuellen Bedeutungen, um das semantische Netz des Textes möglichst weit zu fassen. Die Beachtung der Erzähllevel ermöglicht dem Leser die Konstruktion einer semantischen Achse, die vom Text her gedeckt ist⁶⁵.

Auch die Rekonstruktion der Autorintention erhält durch die Beachtung der Erzähllevel, also der Textsyntax, eine größere Offenheit als durch eine rein paradigmatische Bedeutungsanalyse. Denn der fiktive Ich-Autor führt einerseits auf allen Erzähllevels den Nachweis seiner Autorisation durch Gott, andererseits hält er bis zum letzten Level die Subjektivität seiner Sehweise durch. Kein Geschehen verläuft objektiv, sondern alle Ereignisse verlaufen nach der subjektiven „Sehweise“ des Ich-Autors⁶⁶.

Die Übernahme einer anderen Rolle als der des fiktiven Ich-Autors aktiviert daher andere Sehweisen, die virtuell in der Erzählung vom realen Autor angelegt sind. Der „Ungläubige“ auf Level 7 z. B. zeigt in seiner Realisierung durch einen kritischen Leser an, daß die Polarität im himmlischen Jerusalem positiv herstellbar ist, aber vom fiktiven Ich-Autor noch nicht als positiv wahrgenommen wird. Es bedeutet eine unzulässige Vorentscheidung, die Sünder von 21,27 für nicht existent und die Völker von 21,24 ff exklusiv zu Christen zu erklären.⁶⁷ Wikenhauser gesteht dem Textsinn mehr Offenheit⁶⁸ zu

⁶³ Ebd. 172 ff.

⁶⁴ So U. B. Müller, *Die Offenbarung des Johannes* (ÖTBK 19), Gütersloh / Würzburg 1984, 362.

⁶⁵ J. S. Croatto, *Die Bibel gehört den Armen. Perspektiven einer befreiungstheologischen Hermeneutik* [span. 1984], München 1989, 70 ff.

⁶⁶ H. J. Klauck, *Die Sendschreiben nach Pergamon und der Kaiserkult in der Johannesoffenbarung*, in: *Bib. 73* (1992) 153–172, 179 ff.; zur Pragmatik der Gegnerrolle s.o. 1.2.

⁶⁷ U. B. Müller, *Offb* (s. Anm. 64) 362; J. Roloff, *Die Offenbarung des Johannes* (ZBK.NT 18), Zürich 1984, 207.

⁶⁸ So bereits W. Bousset, *Die Offenbarung Johannis* (KEK 16) [1906], Göttingen 1966,

und schwankt zwischen künftiger Bekehrung der Heidenvölker oder durchgängigem nicht gottfeindlichem Verhalten⁶⁹. Es bleibt demgegenüber eine Ratlosigkeit, zu erklären: „Die den modernen Leser bewegende Frage, woher denn die Völker und die Könige der Erde kommen können, da ja das Universum untergegangen ist, ist nicht die Frage des Verfassers“⁷⁰. Die Diskrepanz zwischen Leserrealisation und Ich-Autorintention⁷¹ läßt sich gerade durch die übergeordneten Levels zurückverfolgen bis an den Anfang, der umfassender die virtuellen Absichten des *realen* Verfassers enkodiert. Bousset hingegen deutet mit seiner Bemerkung vom „archaischen Zug . . . , der ursprünglich nur in das Bild von dem erneuerten (irdischen) Jerusalem hineinpaßt“⁷² an, daß er um die Mehrdeutigkeit von Metaphern und um die Mehrschichtigkeit von Erzählebenen weiß und diese nicht eskamotiert als unverstandene und unwillig übernommene Bestandteile von vorgegebenen, verpflichtenden Traditionen. Denn die Produktivität der atl. Metapher vom neuen Jerusalem unterläuft bei bewußter Auswahl durch den realen Autor die rigide Intention des fingierten Autor-Ichs (s.u. S. 203 f.). Der kritische Leser fragt weiter auf Level 6 nach, ob der Deute-Engel auch dem Ungläubigen erscheinen und die Zukunft deuten kann (vgl. die Relevanz von frühjüdischen Apokalypsen und Dan 7 für den damaligen Christen). Die Festlegung der Angeredeten in S 3 (21,6–8) auf die Gemeinde⁷³ übersieht wieder den allgemeinen Textlevel 0 und verengt unberechtigt die Adressaten auf die Christen. Offen nach dem ethischen Dualismus von Gutes Tun und böse Handeln interpretiert dagegen Wikenhauser⁷⁴. Auf Level 5 kann der kritische Leser den visionären Ungläubigen in der Himmelsrolle verankern. Auf Level 4 kann er ihm eine Himmelsreise neben dem Propheten Johannes gewähren. Auf Level 3 kann er ihm wie jedem anderen Propheten ein Offenbarungserlebnis zugestehen, wie z. B. Jezebel, der Prophetin und Gemeindeleiterin von Thyatira, die der Autor als seine ungläu-

451 f.; A. Wikenhauser, Die Offenbarung des Johannes (RNT 9), Regensburg 1959, 160; H. Giesen, Johannes-Apokalypse (SKK.NT 18), Stuttgart 1986, 173.

⁶⁹ A. Wikenhauser, ebd. 160; letzteres betont C. H. Giblin, The Book of Revelation. The Open Book of Prophecy (GNS 34), Colledgeville 1991, 209.

⁷⁰ H. Giesen, Offb (s. Anm. 68) 173.

⁷¹ Giesen wie die übrigen Kommentare unterscheiden nicht die Ich-Autorintention vom realen Autor.

⁷² W. Bousset, Offb (s. Anm. 68) 451.

⁷³ U. B. Müller, Offb (s. Anm. 64) 351 f.; E. Lohse, Die Offenbarung des Johannes (NTD 11), Göttingen 1971, 107.

⁷⁴ A. Wikenhauser, Offb (s. Anm. 68) 156 ff.; D. Georgi, Die Visionen vom himmlischen Jerusalem in Apk 21 u. 22, in: Kirche (FS G. Bornkamm), Tübingen 1980, 351–372, 357 ff.

bige Gegnerin charakterisiert (2, 18–29). Auf Level 2 kann er dem Ungläubigen die Geisterfüllung zusprechen wie jedem Christen oder atl. und frühjüdischen Schriftsteller, die der reale Autor ja, allerdings ohne Zitationssignal, ausgiebig verwendet. Auf Level 1 kann er ihn zum Angeredeten machen wie jeden Bewohner der Asia.

Auf Level 0 kann er ihn aufgrund des allgemeinen Vorworts dem universalen Adressaten zurechnen (vgl. den *Somnium Scipionis* als Abschluß von Cicero, *De re publica*).

An der Realisierung der Nebenfigur des „Ungläubigen“ wird deutlich, wieviel Realität der Autor der Offenbarung aussparen oder dualistisch filtern muß, um sein fingiertes Ich über die 7 Level hinweg eine Zukunftsschau und eine Gegenwarts kritik entfalten zu lassen. Level 0 erhebt ja einen universalen Anspruch auf Offenbarungsvermittlung an jeden möglichen Hörer, der sich aufgrund der prophetischen Worte entscheiden soll, ob er zu den gläubigen Knechten gehören will oder nicht⁷⁵. Das Vorwort hat eine gemeindebezogene und missionarische Aufgabe. Level 1 erhebt gegenüber den sieben Gemeinden der Asia einen Führungsanspruch, der sich zunächst nur im Zuspruch eines Taufbekenntnisses und einer Parusieansage artikuliert⁷⁶. Level 2 unterstützt den Führungsanspruch mit der Geisterfüllung und dem Auftrag. Doch schon die 1. Sequenz auf Level 3, die Offenbarung ohne Himmelsreise, präsentiert ein ungelöstes Problem, den Streit zwischen dem Autor Johannes und der Gemeindeleiterin Jezebel, die ja auch Taufe, Parusieerwartung und Geist besitzt. Die 2. Sequenz auf Level 3, die Offenbarung mit Himmelsreise, versucht durch die Himmelperspektive den Gemeindefkonflikt zu klären und aufzuheben. Die gesamte Weltgeschichte wird präsentiert, allerdings wird nur der Zukunftsaspekt entwickelt. Der Rückblick in die Vergangenheit fehlt weitgehend (vgl. aber 12, 1–13, 10). So kommt es nirgends zu einer verständnisvollen Analyse von abweichendem Verhalten aufgrund einer spezifischen Genese, sondern es wird nur dualistisch gedroht und abgeurteilt.

Mit der Buchrolle auf Level 5 schafft zwar der Autor ein zentrales, beeindruckendes Symbol der atl. und ntl. Buchreligion als Abbild des Himmelsbuches, doch die Inszenierung ihres Inhalts auf den Leveln 6 und 7 vermag die textliche und theologische Weite der Schriften des alten und neuen Bundes nur in höchst defizienter Weise zu

⁷⁵ A. Wikenhauser, *Offb.* (s. Anm. 68) 27; gegen E. Lohse, *Offb.* (s. Anm. 73) 11 ff; U. B. Müller, *Offb.* (s. Anm. 64) 67 ff: nur Christen.

⁷⁶ E. Schüssler-Fiorenza, *Priester vor Gott. Studien zum Herrschafts- und Priestermotiv in der Apokalypse* (NTA NF 7), Münster 1972, 212 ff.

repräsentieren. Der Zugriff auf die gesamte Welt- und Buchgeschichte Israels wird auf ein provinzielles, dualistisches Sektierertum eingeengt. Die virtuelle Kraft der biblischen Welt und des realen Autors wird erst wieder freigesetzt, wenn gegen die explizierte Autorintention, die im fingierten „Ich“ am deutlichsten wird, die unterdrückten Rollen mit Bedeutungen aus eigener, aus biblischer und aus antik-historischer Erfahrung gefüllt werden. Die entindividualisierte Typik der Akteure und ihre krasse Beziehungslosigkeit zueinander lassen sich dann wieder aufheben. In der Schlußvision bilden die atl. Reminiszenzen die Bausteine, die Typen wie Völker, Könige, Stadtbevölkerung mit der Lebendigkeit der atl Erzählungen zu füllen⁷⁷. Aber auch die hellenistische Erfahrung der Stadtkultur läßt sich investieren. Müller denkt im Anschluß an 17, 1–18, 24 an Rom als „Gegenbild zur irdischen Stadt Babylon“⁷⁸. Die vom realen Autor bewußt ausgewählten Metaphern sollen aber entgegen Müller die einlinige Intentionalität des fiktiven Ich-Autors zu polysemantischem Lesen aufbrechen.

– Diskussion

Wir haben zunächst in einer praktischen Übung den in Erzählsequenzen untergliederten Text interaktional gelesen, und zwar in 3 Kleingruppen⁷⁹. Jeder Leser sollte sich mit einer Handlungsfigur identifizieren und aus deren Sicht die Handlung wiedergeben. So hatten wir ein Stadttor, eine Säule des Stadttores, einen Unreinen außerhalb der Stadt, eine Frau außerhalb der Stadt, 3 x einen Stadtbewohner, 3 x den Propheten Johannes. Es ergaben sich 2 gegensätzliche Perspektiven, die sich auf der Meta-Ebene der wissenschaftlichen Diskussion in den Kommentaren als Streitpunkte wiederfinden lassen.

1. Die einen fühlen sich ausgeschlossen bzw. schließen sich aktiv aus (2 Ausgeschlossene, 2 Polisbewohner, Stadttor, Säule: wir sind offen – aber nichts Unreines darf hineingehen) – die anderen (3 Propheten, 1 Stadtbewohner) betonen das Sicherheitsbedürfnis, das die Ausschließung des anderen erfordert.
2. Daraus ergab sich auf der Meta-Ebene der Erzählstruktur die Frage: Polarisiert der Autor durch die Ich-Figur des Propheten mit ethischem Dualismus und diskriminiert er die anderen unerträglich? Macht er für die Außenstehenden die Basileia Gottes unattraktiv (das neue Jerusalem ist

⁷⁷ So *O. Böcher*, Bürger der Gottesstadt. Kirche in Zeit und Endzeit nach Apk 21f [1980], in: Ders., Kirche in Zeit und Endzeit. Aufsätze zur Offenbarung des Johannes, Neukirchen 1983, 157–168, 159 ff.

⁷⁸ *U. B. Müller*, Offb (s. Anm. 64) 356; auch die Erfahrung mit weiteren hellenistischen Großstädten läßt sich investieren (*D. Georgi*, Visionen [s. Anm. 74] 368 ff). Der „Thron Satans“ von Pergamon (2, 13) wird z. B. zum Thron Gottes und des Lammes.

⁷⁹ Literatur s.o. Anm. 59.

für sie langweilig und uninteressant), oder vermag er mit der Schlußvision die Polarisierungen des Hauptteils 4–20 zu überwinden?

Eine Schlüsselmetapher wurden „die Völker“, die ja auch in den Kommentaren gegensätzlich interpretiert werden: Müller u. a.: Heidenchristen und Judenchristen; Wikenhauser, Georgi: Heiden, die den Kampf gegen das Lamm aufgegeben haben (s.o. 3). Wir trennten den Lasterkatalog 22, 8 als bestätigenden Kommentar des vorangegangenen Gerichts von dem Schlußverbot V. 27. Die Völker außerhalb der Stadt sind fähig, Unreines zu erzeugen, aber sie können sich zugleich von den Blättern des Lebensbaums heilen lassen. Die Schlußvision führt durch die indirekte Zitierung des AT die lebensbestimmende Polarisierung von Verunreinigung und Heilung wieder ein und bricht so die vorangegangenen Polarisierungen auf. Auch für den anders Handelnden, den der Prophet als fiktives Ich ab dem Briefdiktat 1, 12 permanent verdammt, ist in der neuen Welt, nämlich außerhalb und innerhalb Jerusalems, Platz. Und es muß ein Platz bleiben, wenn die Offenbarung weiterhin in unserer Zeit seligmachendes Wort Gottes (1, 1–3) bleiben will. „Mozart ist nicht umsonst gestorben“ (Statement Mußner).