

GÜTERSLOHER
VERLAGSHAUS



Gerd Theißen

Die Religion der ersten Christen

Eine Theorie des Urchristentums

Vierte Auflage

Gütersloher Verlagshaus

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über <https://portal.dnb.de> abrufbar.



Entdecken Sie mehr auf
www.gtvh.de

Unveränderter Nachdruck der 4. Auflage, 2008
Copyright © 2000 by Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh,
in der Verlagsgruppe Random House GmbH, München

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Gütersloher Verlagshaus, Verlagsgruppe Random House GmbH, weist ausdrücklich darauf hin, dass bei Links im Buch zum Zeitpunkt der Linksetzung keine illegalen Inhalte auf den verlinkten Seiten erkennbar waren. Auf die aktuelle und zukünftige Gestaltung, die Inhalte oder die Urheberschaft der verlinkten Seiten hat der Verlag keinerlei Einfluss. Deshalb distanziert sich das Gütersloher Verlagshaus, Verlagsgruppe Random House GmbH, hiermit ausdrücklich von allen Inhalten der verlinkten Seiten, die nach der Linksetzung verändert wurden, und übernimmt für diese keine Haftung.

Satz: Weserdruckerei Rolf Oesselmann GmbH, Stolzenau
Druck und Einband: Books on Demand GmbH, Norderstedt
Printed in Germany
ISBN 978-3-579-02623-7

www.gtvh.de

*Den Theologischen Fakultäten
der Universität Glasgow und St. Andrews
als Dank für die Verleihung der Ehrendoktorwürde gewidmet*

Inhalt

| | |
|---|----|
| Vorwort | 13 |
| § 1 Einleitung: Das Programm einer Theorie der urchristlichen Religion | 17 |
| 1. Das »Wesen« der Religion: Religion als kulturelles Zeichensystem | 20 |
| 2. Die Funktion von Religion: Religion als Verheißung von Lebensgewinn | 28 |
| 3. Grundprobleme einer Theorie der urchristlichen Religion | 37 |

I. Teil: Mythos und Geschichte im Urchristentum

| | |
|--|----|
| § 2 Die Bedeutung des historischen Jesus für die Entstehung der urchristlichen Religion Die Revitalisierung der jüdischen Religion durch Jesus | 47 |
| 1. Der Mythos in der Verkündigung des historischen Jesus... 1.1 Die »historische« Transformation des Mythos | 49 |
| 1.2 Die »poetische« Transformation des Mythos | 51 |
| 1.3 Die »politische« Transformation des Mythos | 52 |
| 2. Das Ethos des Judentums und die Verkündigung Jesu | 53 |
| 3. Das Ethos des Judentums und die Verkündigung Jesu | 55 |
| 4. Die jüdischen Riten und die Verkündigung Jesu | 59 |
| 5. Die politische Lage des Judentums und der historische Jesus | 63 |
| 6. Mythos und Selbstverständnis Jesu | 67 |
| § 3 Wie kam es zur Vergöttlichung Jesu? Die Transformation der jüdischen Religion durch den nachösterlichen Christusglauben | 71 |
| 1. Die Erhöhung Jesu als Dissonanzbewältigung | 76 |
| 2. Die Erhöhung Jesu als Intensivierung der monotheistischen Grundüberzeugung | 81 |

| | |
|--|----|
| 3. Die Erhöhung Jesu als Konkurrenzüberbietung | 83 |
| 3.1 Machtüberbietung durch Erhöhung | 84 |
| 3.2 Heilsüberbietung durch Nähe | 90 |

II. Teil: Das Ethos des Urchristentums

| | |
|---|-----|
| § 4 Die beiden Grundwerte urchristlichen Ethos': | |
| Nächstenliebe und Statusverzicht | 101 |
| 1. Die Nächstenliebe als erster urchristlicher Grundwert | 103 |
| 1.1 Ausweitungstendenzen im Urchristentum | 105 |
| 1.2 Einschränkungstendenzen im Urchristentum | 108 |
| 2. Statusverzicht als zweiter urchristlicher Grundwert | 112 |
| 2.1 Statusverzicht in der synoptischen Tradition | 116 |
| 2.2 Demut auf Gegenseitigkeit in der Briefliteratur | 117 |
| 3. Der urchristliche »Mythos« und die beiden Grundwerte des Urchristentums | 120 |
| § 5 Der Umgang mit Macht und Besitz im Urchristentum: | |
| Ethische Forderungen im Lichte der beiden Grundwerte I | 123 |
| 1. Wertwandel im Umgang mit Macht und Herrschaft | 127 |
| 2. Wertwandel im Umgang mit Besitz und Reichtum | 133 |
| § 6 Der Umgang mit Weisheit und Heiligkeit im Urchristentum: | |
| Ethische Forderungen im Lichte der beiden Grundwerte II | 147 |
| 1. Wertwandel im Umgang mit der Weisheit | 148 |
| 2. Wertwandel im Umgang mit Heiligkeit und Reinheit | 156 |

III. Teil: Die rituelle Zeichensprache des Urchristentums

| | |
|---|-----|
| § 7 Die Entstehung der urchristlichen Sakramente aus symbolischen Handlungen | 171 |
| 1. Die rituelle Zeichensprache des Urchristentums als Ganzes | 173 |
| 2. Symbolische Handlungen als Vorformen der Sakramente | 178 |
| 3. Die Transformation prophetischer Symbolhandlungen in urchristliche Sakramente | 181 |
| 3.1 Die Beziehung auf den Tod Jesu | 182 |

| | | |
|-----|--|-----|
| 3.2 | Die Spannung zwischen äußerem Vollzug und religiösem Sinn | 184 |
| 3.3 | Das Überschreiten von Tabuswellen in den urchristlichen Sakramenten | 186 |
| § 8 | Die Opferdeutung des Todes Jesu und das Ende der Opfer ... | 195 |
| 1. | Die Ablösung der Opfer in urchristlicher Zeit | 195 |
| 2. | Die Opferdeutung des Todes Jesu | 200 |
| 2.1 | Selbststigmatisierung in Leben und Lehre Jesu | 200 |
| 2.2 | Die Deutungen des Todes Jesu im Urchristentum | 202 |
| 2.3 | Die Einbeziehung der Auferstehung in die Deutung des Todes Jesu | 206 |
| 3. | Die Funktionen der traditionellen Opfer | 211 |
| 3.1 | Methodische Überlegungen | 212 |
| 3.2 | Die Funktionen des Opfers | 214 |
| 4. | Die urchristliche Zeichensprache als funktionales Äquivalent zu den traditionellen Opfern | 217 |

IV. Teil: Die urchristliche Religion als autonome Zeichenwelt

| | | |
|------|---|-----|
| § 9 | Der Weg der urchristlichen Religion zu einer autonomen Zeichenwelt: Von Paulus zu den synoptischen Evangelien | 225 |
| 1. | Der Beginn der Entwicklung zur Autonomie der urchristlichen Religion: Das Apostelkonzil und Paulus | 227 |
| 2. | Der Weg zur Autonomie der urchristlichen Religion und die synoptischen Evangelien | 233 |
| 2.1 | Das Markusevangelium: Die rituelle Abgrenzung gegenüber dem Judentum .. | 236 |
| 2.2 | Das Matthäusevangelium: Die ethische Abgrenzung vom Judentum (und vom Heidentum) | 242 |
| 2.3 | Das Lukasevangelium: Die narrativ-historische Abgrenzung zum Judentum | 247 |
| § 10 | Das Johannesevangelium: Das Bewusstwerden der inneren Autonomie der urchristlichen Zeichenwelt | 255 |
| 1. | Das Programm der johanneischen Stufenhermeneutik im Johannesprolog | 257 |

| | |
|---|-----|
| 2. Die Durchführung der johanneischen Stufenhermeneutik | 261 |
| 2.1 Die Transformation des mythischen Zeichensystems im JohEv | 262 |
| 2.2 Die Transformation der rituellen Zeichensprache im JohEv | 265 |
| 2.3 Die Transformation der ethischen Zeichensprache im JohEv | 268 |
| 3. Die Selbstorganisation des urchristlichen Zeichensystems im JohEv | 273 |
| 3.1 Die Re-Organisation der traditionellen Zeichenelemente und Ausdrucksformen | 273 |
| 3.2 Die Vor-Organisation der zukünftigen Zeichensprache im JohEv | 278 |

V. Teil: Krisen und Konsolidierung des Urchristentums

| | |
|--|-----|
| § 11 Die Krisen des Urchristentums | 283 |
| 1. Die judaistische Krise im ersten Jahrhundert | 286 |
| 1.1 Die Grundaxiome des Judentums: Monotheismus und Bundesnomismus – und die Aporien des Judentums | 288 |
| 1.2 Die Rechtfertigungslehre im Leben des Paulus | 294 |
| 1.3 Die geschichtlichen und politischen Ursachen der Krise im 1. Jh. | 300 |
| 1.4 Die judaistische Krise und die Antwort der paulinischen Theologie | 304 |
| 2. Die gnostische Krise im zweiten Jahrhundert | 314 |
| 2.1 Was ist Gnosis? Ein Definitionsversuch | 314 |
| 2.2 Der geschichtliche Kontext der Gnosis als allgemeiner Bewegung | 316 |
| 2.3 Der christliche Gnostizismus | 321 |
| 3. Die prophetischen Krisen im ersten und zweiten Jahrhundert | 326 |
| 3.1 Jesusbewegung und Logienquelle | 327 |
| 3.2 Die Offenbarung des Johannes | 330 |
| 3.3 Der Hirt des Hermas | 333 |
| 3.4 Die neue Prophetie des Montanismus | 335 |

| | |
|---|-----|
| § 12 Pluralität und Einheit im Urchristentum und | |
| die Entstehung des Kanons | 339 |
| 1. Die Pluralität im Urchristentum bis zur Kanonbildung ... | 344 |
| 1.1 Konflikte und Gruppierungen | |
| in der ersten Generation | 345 |
| 1.2 Vier Grundströmungen in der zweiten Generation ... | 348 |
| 1.3 Das frühkatholische Gemeindechristentum und | |
| seine Auseinandersetzung mit »Häresien« | 354 |
| 2. Kanonbildung als Bekenntnis zur Pluralität | 356 |
| 2.1 Die Entscheidung für die Zweiteilung | |
| des Gesamtkanons in Altes und Neues Testament | 356 |
| 2.2 Die Entscheidung für die Zweiteilung des Neuen | |
| Testaments in einen Evangelien- und Apostelteil | 359 |
| 2.3 Die Entscheidung für das vierfache Evangelium | 360 |
| 2.4 Die Entscheidung für die Paulusbriefe | |
| und die katholischen Briefe | 365 |
| 3. Der innere Kanon im Kanon: | |
| Die Grammatik des urchristlichen Glaubens | 368 |
| § 13 Schlussbetrachtung: Konstruktion und Plausibilität | |
| der urchristlichen Zeichenwelt | 385 |
| 1. Die Konstruktion der urchristlichen Religion: | |
| Eine Zusammenfassung | 385 |
| 2. Die Plausibilität der urchristlichen Religion | 392 |
| 2.1 Erfahrung der Welt als Evidenzquelle: | |
| Die Axiome des Urchristentums als Ermöglichung | |
| einer dynamischen Weltsicht | 395 |
| 2.2 Die Übereinstimmung mit dem Selbst | |
| als Evidenzquelle: Die Axiome des Urchristentums | |
| und das religiöse Apriori | 400 |
| 2.3 Die Übereinstimmung mit anderen Menschen | |
| als Evidenzquelle: Die gemeinschaftsbildende Kraft | |
| der Axiome des Urchristentums | 405 |
| Literaturverzeichnis | 413 |
| Register | 429 |

Vorwort

Dies Buch ist der Versuch einer religionswissenschaftlichen Beschreibung und Analyse der urchristlichen Religion. Sie möchte ihren religiösen Gehalt so darstellen, dass er für Menschen unabhängig von ihrer religiösen oder nicht-religiösen Einstellung zugänglich wird. Zwar gibt es viele Darstellungen der Geschichte des Urchristentums und seiner Literatur, die keine spezifischen Positionen voraussetzen. Was fehlt, ist eine entsprechende Darstellung der urchristlichen Religion, des Glaubens, des Ethos und des Ritus – also dessen, was die Menschen im Urchristentum in ihrem Innersten bewegt hat. Wer sich darüber informieren will, ist auf »Theologien des Neuen Testaments« angewiesen. Diese vertreten eine christliche Binnenperspektive. Sie sind in der Regel für zukünftige Pfarrer und Pfarrerrinnen geschrieben. Sie sind legitime und notwendige Versuche, eine Religion von innen darzustellen. Das Neue Testament und das Urchristentum sind aber zu wichtig, um sie nicht in einer wissenschaftlichen Weise möglichst allen zugänglich zu machen. Seine Texte und Überzeugungen gehören zur kulturellen Grundinformation der menschlichen Geschichte – unabhängig davon, ob man sie als Predigttexte hört oder als Bestandteil unserer Tradition liest. Es ist weder für die Gesellschaft noch die Kirchen gut, wenn sie dem allgemeinen Diskurs entzogen werden.

Richtig ist: Jeder Wissenschaftler schreibt unwillkürlich von seinem Standpunkt aus. Der Verfasser dieses Buches ist Christ. Er lehrt Theologie an einer Theologischen Fakultät. Er ist ordiniertes Pfarrer. Er predigt. Er liebt das Urchristentum und seine Texte. Manche mögen das als eine Grenze empfinden, die für sein Unternehmen unüberwindbar ist. Aber es ist ein Unterschied, ob man seinen Standpunkt zum Programm erhebt – oder ob man ihn als heuristischen Entdeckungszusammenhang akzeptiert und reflektiert, nicht aber als einzigen Geltungs- und Kommunikationszusammenhang des eigenen Denkens. Ich meine, dass wir die Dinge, die wir lieben, so darstellen können, dass sie für alle verständlich und zugänglich sind – auch für die, die ganz andere Einstellungen zu ihnen haben als wir. Wissenschaft dient dazu, daß wir mit Menschen in Kommunikation treten können, die in anderer Weise als wir geprägt sind und

konträre Ansichten haben. In der heutigen Kultur und besonders in der Theologie wird diese Ansicht nur von einer Minderheit vertreten. Sie widerspricht postmoderner Mentalität. Aber es gibt verwandte Bemühungen in der finnischen Exegese: Der Neutestamentler Heikki Räisänen in Helsinki hatte unabhängig von mir die Idee zu solch einer Darstellung der urchristlichen Religion. Unsere Darstellungen werden sehr verschieden ausfallen. Aber wir sind beide der Meinung, dass wissenschaftliche Kommunikation über die Grenzen der jeweiligen religiösen Position hinaus möglich und notwendig ist.

Ich bin im übrigen der Ansicht, dass solch eine Darstellung der urchristlichen Religion auch für Kirche und Christentum selbst sehr wichtig ist. Niemand kann heute an eine Tradition anknüpfen, ohne in einen Dialog mit anderen einzutreten. Die »Außenperspektive« wird immer mehr zu einem Teil der »Binnenperspektive«. Wir vergewissern uns unserer eigenen Traditionen nur, indem wir sie dem Dialog aussetzen. Der Dialog mit anderen ist Teil eines Dialogs in uns selbst.

Dieses Buch geht auf die »Speaker's Lectures« in Oxford im Frühjahr 1998 und 1999 zurück. Ich danke der Theologischen Fakultät der Universität Oxford für die Einladung zu diesen Vorlesungen. Sie waren eine Chance und eine Herausforderung, diese Theorie der urchristlichen Religion in kurzer Form und begrenzter Frist auszuarbeiten, obwohl ich dieses Projekt eigentlich als Zusammenfassung meiner Arbeit zum Urchristentum sehr viel später in Angriff nehmen wollte. Der Leser wird manchmal spüren, dass hier ein Grundriss skizziert wird, der noch ausgefüllt und weiter differenziert werden kann. Die Notwendigkeit, Grundzüge von Glauben, Ethik, Ritus und Geschichte des Urchristentums knapp zusammenzufassen, führt notwendig zu manchen Vereinfachungen. Auch die später den Vorträgen hinzugefügten Anmerkungen können nicht überall so in die Diskussion von Einzelheiten eintreten, wie das wünschenswert wäre.

Die Oxford Vorträge sind zuerst in Englisch unter dem Titel »A Theory of Primitive Christian Religion« im SCM Verlag, London 1999, erschienen. Die deutsche Fassung wurde noch einmal durchgesehen und mit wichtigen Ergänzungen in Text und Anmerkungen versehen.

Ich danke besonders dem Oriel College und ihrem Provost Ernest Nicholson für die Gastfreundschaft, die ich als »visiting fellow« genossen habe. Ich danke meinen Kollegen und Freunden in Oxford für viele Gespräche, besonders Robert Morgan, Christopher Rowland und Christopher Tuckett – sowie allen, die durch kritische Anfragen und Kommenta-

re zu meinen Vorträgen mir geholfen haben. Mein Dank gilt ferner John Bowden von SCM. Er hat meine Arbeit schon seit langem begleitet, die Vorträge und Manuskripte ins Englische übersetzt und mich bei meiner Arbeit unterstützt. In Heidelberg gilt mein Dank Heike Goebel und besonders Helga Wolf für das Schreiben des Manuskripts, Friederike Wendt und Simone Sinn für das Lesen der Korrekturen und Überprüfen der Stellenangaben, Annette Merz für die kritische Lektüre des ganzen Manuskripts. Meiner Frau danke ich für die ganze Zeit der Arbeit an diesem Buch – als meiner wichtigsten Gesprächspartnerin für alle Fragen.

Ich widme das Buch den beiden Fakultäten des United Kingdom, die mir 1990 und 1997 den Grad eines Ehrendoktors der Theologie verliehen haben.

Heidelberg, den 15. Oktober 1999

Gerd Theißen

§ 1 Einleitung:

Das Programm einer Theorie der urchristlichen Religion

Warum eine Theorie der urchristlichen Religion? Warum keine »Theologie des Neuen Testaments«, um den Glauben der ersten Christen zusammenfassend darzustellen?

Bekanntlich kann man von »Theologie« in einem deskriptiven und in einem konfessorischen Sinne reden. Der Begriff »Theologie des Neuen Testaments« wird deskriptiv benutzt, wenn er eine Analyse aller Aussagen im NT meint, die von Gott sprechen oder von Welt und Mensch in ihrer Beziehung zu Gott, ohne dass für solche Aussagen ein normativer Anspruch erhoben wird. Eine solche deskriptive Theologie des NT ist m.E. nicht in der Lage, den urchristlichen Glauben in seiner ganzen Dynamik zu erfassen. Um zu erkennen, was die ersten Christen in ihrem Innersten bewegte, muss man ihr ganzes Leben untersuchen und ihre theologischen Aussagen in semiotische, soziale, psychische und historische Zusammenhänge hineinstellen, die nicht unmittelbar »theologisch« sind. Die Dynamik des urchristlichen Glaubens ist in der Dynamik des Lebens verwurzelt.

Eine »Theologie« im konfessorischen Sinne kommt dieser Dynamik auf den ersten Blick sehr viel näher. Denn sie ist »konfessorisch«, weil sie von der Prämisse ausgeht, dass dieser Glaube auch heute noch normativ-gültige Kraft hat. Sie ist daher sensibel dafür, dass er auch in seiner Entstehungszeit diese Kraft besaß. Man muss sich jedoch klar machen: Wer in einer Darstellung des Glaubens der ersten Christen von der normativ-gültigen Prämisse ausgeht: »Gott hat in Christus die Welt erlöst und menschliches Leben zu seiner Erfüllung gebracht«, – der läuft Gefahr, viele säkularisierte Zeitgenossen von einem solchen Zugang zum NT auszuschließen. Er entzieht das Zentrum urchristlichen Lebens dem allgemeinen Gespräch. Er bewegt sich in einem innerkirchlichen Diskurs. Eine Theorie der urchristlichen Religion will den urchristlichen Glauben in seiner das ganze Leben bestimmenden Dynamik mit allgemeinen religionswissenschaftlichen Kategorien beschreiben und erklären.¹ Sie will

1. Das Programm einer religionswissenschaftlichen Analyse der urchristlichen Religion geht zurück auf William Wrede, Über Aufgabe und Methode der so-

eine Doppellektüre dieses Glaubens ermöglichen: eine Sicht von innen und von außen – und vor allem eine Vermittlung zwischen diesen beiden Perspektiven.

genannten Neutestamentlichen Theologie, Göttingen: Vandenhoeck 1897; = Georg Strecker (Hg.), *Das Problem der Theologie des Neuen Testaments*, WdF 367, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1975, 81-154; = *The Task and Methods of New Testament Theology*, in: Robert Morgan (Hg.), *The Nature of New Testament Theology*, SBT 25, London: SCM 1973, 68-116. Dies Programm wurde in der Gegenwart von Heikki Räisänen erneuert. Vgl. ders., *Beyond New Testament Theology: A Story and a Programme*, London: SCM 1990; ders., *Die frühchristliche Gedankenwelt: Eine religionswissenschaftliche Alternative zur »neutestamentlichen Theologie«*, in: Christoph Dohmen/Thomas Söding (Hg.), *Eine Bibel – zwei Testamente: Positionen biblischer Theologie*, Paderborn: Schöningh 1995, 253-265; ders., *Comparative Religion, Theology, and New Testament Exegesis*, StTh 52 (1998) 116-129. Charakteristisch für dies Programm sind drei Merkmale, die durch ihren Widerspruch gegen eine normativ gebundene »Theologie des Neuen Testaments« bestimmt und insofern Variationen desselben Anliegens sind:

1. Die Distanzierung gegenüber dem *normativen Anspruch* der religiösen Texte. Ihr »Anspruch« wird zum Gegenstand, aber nicht zur Voraussetzung ihrer Analyse. Die Analyse des Urchristentums geschieht »identitätsoffen« (d.h. zugänglich für Menschen mit verschiedener religiöser Identität) und »applikationsfern« (d.h. unabhängig von der Verwendbarkeit der Ergebnisse in der kirchlichen Praxis).

2. Die Überschreitung der Grenzen des *Kanons*: Alle urchristliche Literatur bis etwa Irenaeus wird mit in die Untersuchung einbezogen, wobei die genaue Abgrenzung des Urchristentums von der Alten Kirche umstritten ist. Die kanonische und nichtkanonische Literatur gilt prinzipiell als gleichwertig.

3. Die Emanzipation von den Kategorien »*Orthodoxie*« und »*Häresie*«: Alle urchristlichen Strömungen gelten als prinzipiell gleichberechtigt. Überspitzt ausgedrückt: Die Orthodoxie gilt im Zweifelsfalle als die »Häresie, die sich durchgesetzt hat«.

Drei weitere Bestimmungen bringen eher positiv zum Ausdruck, was eine solche religionswissenschaftliche Analyse des Urchristentums anstrebt. Hier liegen die Stärken des Programms:

4. Die Anerkennung der *Pluralität* und Widersprüchlichkeit der theologischen Entwürfe im Urchristentum. Es besteht keine Notwendigkeit, ein einheitliches Kerygma aus den urchristlichen Schriften herauszuarbeiten, obwohl die Frage nach seiner Einheit ein berechtigtes historisches und religionswissenschaftliches (und keineswegs nur ein theologisches) Anliegen bleibt: Die hier vorgelegte Theorie der urchristlichen Religion fragt sehr viel intensiver nach der Einheit in der Mannigfaltigkeit, als die programmatische Anerkennung der Mannigfaltigkeit vermuten lässt.

5. Die Interpretation theologischer Gedanken aus ihrem *realen Lebenskontext* heraus. Religion besteht nicht (nur) in Ideen, sondern ist Ausdruck des ganzen Lebens. Theologische Gedanken sind Ausdruck religiöser und sozialer

Nun ist in der allgemeinen Religionswissenschaft umstritten, was Religion überhaupt ist. Die folgende Definition kann und will nicht beanspruchen, die allein mögliche Definition zu sein, wohl aber, dass sie innerhalb des Spektrums möglicher Definitionen keine Extremformulierung darstellt:

Religion ist ein kulturelles Zeichensystem, das Lebensgewinn durch Entspröhung zu einer letzten Wirklichkeit verheißt.²

Erfahrung – und in jedem Falle auch von nicht-religiösen Faktoren mit bedingt. Daher werden auch politische und soziale Rahmenbedingungen mit in die Analyse einbezogen.

6. Die Offenheit gegenüber der *Religionsgeschichte*. Die urchristliche Religion wird in ihrer Interaktion mit anderen Religionen gesehen – insbesondere als eine aus dem Judentum kommende Strömung, die durch die Auseinandersetzung mit paganen Religionen geprägt wurde. Diese anderen Religionen werden ohne Abwertung dargestellt – und nicht vom Standpunkt einer von vornherein feststehenden Überlegenheit des Urchristentums. Etwas anderes ist es, dass auch das Überlegenheitsbewusstsein von Juden und Christen in der paganen Welt eine Erklärung verlangt.

Noch liegt kein ausgeführter Entwurf einer solchen religionswissenschaftlichen Analyse des Urchristentums vor. Deutlich sollte jedoch sein: Ein solcher Ansatz lässt einen großen Spielraum für verschiedene Konzepte. Der hier vorgelegte Versuch zeichnet sich wahrscheinlich (1.) durch eine Verwendung theoretischer Modelle aus, auch wenn sie immer nur dienende Funktion haben. Ich nenne sie vorweg in Stichworten: Religion als Zeichensprache, ihre Steuerung durch implizite Axiome, ihre Eigenständigkeit als sich selbst organisierendes System, die Bearbeitung kognitiver Dissonanzen in der Religion, die Reaktion des Millenarismus auf den Konflikt einheimischer mit imperialen Kulturen, die konflikttheoretische Deutungen des Ethos als Ausdruck einer Bewältigung des Verteilungskampfes um Lebenschancen, die Theorie der rituellen Liminalität mit konstitutiven Tabudurchbrechungen. All diese Theorien oder Theorieansätze dienen nicht dazu, eine allgemeine Theorie der Religion zu entwerfen, sondern die Anfänge einer konkreten Religion in allgemein zugänglichen Kategorien darzustellen. (2.) Stärker als in anderen Entwürfen wird Religion als eine normative Lebensmacht verstanden: Die Entstehung etwa eines Kanons (also einer Sammlung von Schriften mit autoritativem Anspruch) spielt für diese »Theorie der urchristlichen Religion« eine große Rolle. Daher wird der Frage nach der Einheit der urchristlichen Religion (in Gestalt der Frage nach der Grammatik ihrer Zeichensprache) ein großes Gewicht beigelegt.

2. Die Definition der Religion als (1.) kulturelles Zeichensystem, das (2.) einer letztgültigen Wirklichkeit entspricht und (3.) Lebensgewinn verheißt, ist durch Clifford Geertz in: Religion als kulturelles System, in: ders., Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt: Suhrkamp 1983, 44-95, = engl. Religion As a Cultural System, in: The Interpretation of Cultures, New York: Basic Books 1973, 87-125, dort S. 90, beeinflusst. Nach ihm

Der erste Teil der Definition sagt, was Religion ist: nämlich eine kulturelle Zeichensprache. Sie sagt damit etwas über ihr Wesen. Der zweite Teil sagt, was sie bewirkt: Lebensgewinn. Damit wird etwas über ihre Funktion gesagt. Die Definition lässt offen, ob und in welchem Sinne es eine letzte Wirklichkeit gibt. Denn die Aussage, dass Religion durch Entsprechung zu einer letzten Wirklichkeit Lebensgewinn verheißt, nimmt zwar das Selbstverständnis der Religionen auf, mutet aber niemandem zu, es zu übernehmen.

1. Das »Wesen« der Religion: Religion als kulturelles Zeichensystem

Nun zum ersten Teil der Definition, die das Wesen der Religion betrifft. Ihre Bestimmung als kulturelle Zeichensprache enthält drei Merkmale: Religion hat semiotischen, systemischen und kulturellen Charakter.

Religion ist zunächst ein *semiotisches* Phänomen. Damit grenzen wir uns von anderen Religionsdefinitionen ab. Wir sagen nicht: Sie ist Erleben des Heiligen. Wir sagen auch nicht, sie sei eine menschliche Projektion. Wir sagen: Sie ist ein objektives Zeichensystem. Was ist damit gemeint? Der Mensch kann in seiner Umwelt so, wie er sie vorfindet, nicht existieren. Er muss sie verändern. Er tut das einerseits durch Arbeit und Technik, andererseits durch Interpretation. Die Interpretation der Welt erfolgt durch Deutungssysteme: durch common sense im Alltag, durch Wissenschaft, Kunst und Religion in spezialisierten Lebensbereichen. Durch Ar-

ist Religion »ein Symbolsystem, das darauf zielt, starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Menschen zu schaffen, indem es Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert und diese Vorstellungen mit einer solchen Aura von Faktizität umgibt, dass die Stimmungen und Motivationen völlig der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen« (S. 48). Diese Definition wurde in zwei Punkten vereinfacht:

1. Anstatt von Symbolsystem spreche ich von Zeichensystem, da »Symbole« im engeren Sinne (wie das »Kreuz«) nur eine besonders komplexe Art von Zeichen sind und Imperative wie »Du sollst nicht töten« zwar sprachliche »Zeichen«, aber nicht »symbolisch« (im engeren Sinne) sind.
2. Die Formulierung »Entsprechung zu einer letztgültigen Wirklichkeit« fasst die differenzierte Beschreibung der Entsprechung von Stimmungen und Motivationen zu einer als faktisch geglaubten Seinsordnung zusammen.
3. Hinzu kommt ein pragmatisches Motiv: Religion verheißt einen Lebensgewinn, d.h. eine Förderung, Bewahrung oder Steigerung des Lebens.

beit und Interpretation macht der Mensch seine Welt zu einer bewohnbaren Heimat. Die Verwandlung der Welt durch Interpretation geschieht dabei nicht durch kausale Eingriffe in die Natur wie in Arbeit und Technik, sondern durch »Zeichen«, d.h. durch materielle Elemente, die als Zeichen semiotische Beziehungen zu etwas Bezeichnetem herstellen. Solche Zeichen und Zeichensysteme ändern nicht die bezeichnete Wirklichkeit, sondern unser kognitives, emotionales und pragmatisches Verhalten zu ihr: Sie steuern unsere Aufmerksamkeit, organisieren unsere Eindrücke in Zusammenhängen, verknüpfen sie mit unseren Handlungen. Nur in der so gedeuteten Welt können wir leben und atmen.³

Was ist nun das Besondere des religiösen Zeichensystems? Es lässt sich als Kombination von drei Ausdrucksformen charakterisieren, die sich so nur in der Religion verbinden: durch Mythos, Ritus und Ethos. Jede dieser Ausdrucksformen sei kurz erläutert.⁴

Mythen erläutern in narrativer Form das, was Welt und Leben grundlegend bestimmt.⁵ Meist erzählen sie von Handlungen verschiedener

3. Diese Auffassung des Menschen als animal symbolicum, das durch zeichengebundene Interpretation die Welt in Heimat verwandelt, findet sich bei Ernst Cassirer, *Was ist der Mensch? Versuch einer Philosophie der menschlichen Kultur*, Stuttgart: Kohlhammer 1960.
4. Die drei Ausdrucksformen der Religion werden in Anlehnung an Fritz Stolz, *Grundzüge der Religionswissenschaft*, KVR 1527, Göttingen: Vandenhoeck 1988, 79ff., definiert: Er unterscheidet »Darstellungsmöglichkeiten« oder »Kodierungsmöglichkeiten« der religiösen Botschaft im Bereich des Tuns, des Sehens und des Sprechens: also vollziehende, gegenständliche und sprachliche Ausdrucksformen. Die vollziehenden und gegenständlichen Ausdrucksformen der Religion werden hier als rituelle Ausdrucksformen zusammengefasst: Eucharistie und Altar gehören zusammen. Die sprachlichen Ausdrucksformen erscheinen als Mythos, können aber auch, weiter entfaltet, zu Theologie und Reflexion werden. Das Ethos gilt als eigene Ausdrucksform – entsprechend seinem großen Gewicht innerhalb der jüdisch-christlichen Tradition.
5. Drei Dimensionen des Mythos sind m.E. zu unterscheiden: Er ist ein Text, eine das Leben gestaltende Macht und eine Denkstruktur. Sofern sich Mythostheorien auf jeweils eine dieser Dimensionen konzentrieren, widersprechen sie einander nicht:
 - (1.) Der Mythos ist ein *Text*: eine Erzählung, die in weltentscheidender Zeit handelt, in der numinose Subjekte (Götter, Engel und Dämonen) einen labilen Zustand der Wirklichkeit in einen stabilen verwandeln (oder verwandelt werden). Vgl. dazu Fritz Stolz, *Der mythische Umgang mit der Rationalität und der rationale Umgang mit dem Mythos*, in: Hans H. Schmid (Hg.), *Mythos und Rationalität*, Gütersloh: Mohn 1988, 81-106.
 - 2.) Der Mythos hat eine *Funktion*: Er ist eine Erzählung mit legitimierender oder utopischer Kraft, welche eine soziale Lebensform begründet oder (bei

Götter in einer Ur- oder Endzeit, die weit entfernt ist von der gegenwärtigen Lebenswelt. In der biblischen Tradition fand hier schon früh eine Veränderung statt: Der Mythos von den grundlegenden Akten Gottes wurde in die ganze Geschichte bis in die Gegenwart hinein weitergeführt, er wurde zu einer heilsgeschichtlichen Story, die auch die Geschichte umfasst. Und gleichzeitig wurde aus der Erzählung von mehreren Göt-

manchen eschatologischen Mythen) in Frage stellt. Der Funktionalismus hat diesen Aspekt des Mythos erforscht. Vgl. Bronislaw Malinowski, *Myth in Primitive Psychology*, New York 1926 = Westport, Conn.: University Press 1971. (3.) Der Mythos ist schließlich eine *Mentalität* oder *Denkstruktur*: Mythen sind Erzählungen, denen eine andere Art, die Welt in Anschauungsformen zu ordnen und nach Kategorien zu deuten, zugrunde liegt. Er ist insofern kein Gegensatz zum Logos, sondern eine erste Form des Logos. Vgl. Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen II. Das mythische Denken*, 1925 = Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1958.

Charakteristisch für den Mythos ist innerhalb der Anschauungsformen von Raum und Zeit dessen Strukturierung durch den Gegensatz des Heiligen und des Profanen: Es gibt ein heiliges Zentrum der Welt, eine entscheidende heilige Zeit (oder heilige Orte und Zeiten) – immer im Gegensatz zu profanem Raum und Zeit. Innerhalb der Denkkategorien, mit denen die Eindrücke in Raum und Zeit geordnet werden, sind die wichtigsten:

(a) Ein Substanzbegriff, bei dem die Dinge als beseelt erscheinen: *Animation* ist daher die erste Kategorie mythischen Denkens. Die mythische Welt ist eine Welt von Willen und Intentionen, die in allen Dingen wirken. Die Feindseligkeit der Welt wird z.B. personifiziert und beseelt – und dann in Gestalt des Satans und seiner Dämonen vorgestellt (vgl. Aleida u. Jan Assmann, *Art. Mythos*, HRWG IV, 1998, 179-200, S. 191).

(b) Ein Kausalitätsbegriff, der auch Analoges aufeinander einwirken lässt: Die einzelne Sünde des Menschen geschieht nicht nur analog zu Adams Sünde, sondern ist durch sie bewirkt. *Analogiekausalität* ist eine zweite Grundkategorie des mythischen Denkens.

(c) Ein Relationsbegriff, bei dem eine *Tiefenidentität* von Dingen und Personen möglich ist, die für unsere Alltagswahrnehmungen deutlich getrennt sind: In jedem Menschen wiederholt sich z.B. Adams Schuld. Jeder Mensch ist Adam. Zu solch einem tiefenidentischen Denken vgl. bes. Gerhard Sellin, *Mythologie und mythische Züge in der paulinischen Theologie*, in: Hans H. Schmid (Hg.), *Mythos und Rationalität*, Gütersloh: Mohn 1988, 209-223.

Die wichtigsten Denkstrukturen lassen sich im Überblick so zusammenfassen:

Anschauungsformen:

- | | | |
|----------|---------------|-----------------|
| a) Raum: | heiliger Raum | – profaner Raum |
| b) Zeit: | heilige Zeit | – profane Zeit |

Denkkategorien:

- | | |
|----------------|--|
| a) Substanz: | Animation: Alle Dinge agieren personifiziert |
| b) Kausalität: | Analogiekausalität: Analoges wirkt aufeinander |
| c) Relation: | Tiefenidentität: Getrenntes ist in der Tiefe identisch |

tern die Erzählung von dem einen und einzigen Gott, der nur noch einen Sozialpartner hat: das Volk Israel als Stellvertreter aller Menschen. Im Urchristentum finden wir eine Fortsetzung dieser Entwicklung: Ein Mythos verbindet sich mit einer konkreten Geschichte mitten in der Zeit. Ein einziger Mensch aus dem Volk Israel rückt ins Zentrum allen Geschehens. Eine Theorie der urchristlichen Religion muss diese einzigartige Verbindung von Mythos und Geschichte verständlich machen.

Riten sind sich wiederholende Verhaltensmuster, mit denen Menschen ihre alltäglichen Handlungen unterbrechen, um die im Mythos gemeinte andere Wirklichkeit darzustellen.⁶ Sie umfassen nach antiker Einteilung (Plutarch, Is 3.68):

- Deutungsworte (λεγόμενα)
- Handlungen (δρώμενα)
- Gegenstände (δεικνύμενα)

In den Deutungsworten wird in verdichteter Form der Mythos vergegenwärtigt. Die Handlungen erhalten dadurch einen symbolischen Mehrwert und werden als Zeichen auf die »andere Wirklichkeit« bezogen. Aufgrund dieses »Mehrwerts« werden die im Ritus präsenten Gegenstände dem alltäglichen, profanen Gebrauch entzogen – einschließlich der Orte und Gebäude, an und in denen die Riten stattfinden. Eine Theorie der urchristlichen Religion hat es mit einem großen Bruch in den rituellen Ausdrucksformen der Religion zu tun. Damals wurden – in verschiedener Weise in Judentum und Christentum (und auch in der Philosophie) – die traditionellen rituellen Handlungen (die blutigen Tieropfer) durch neue (unblutige) Riten abgelöst. Traditionelle heilige Gegenstände wie die Tempel verloren ihre »Heiligkeit«. Vor allem aber kam es zu einem paradoxen neuen Verhältnis zwischen rituellen Vollzügen und ihren Deutungen: Die ersten Christen entwickelten nämlich ein religiöses Zeichensystem ohne Tempel, ohne Opfer, ohne Priester und behielten dann in ihren Deutungen kontrafaktisch diese traditionellen Elemente religiöser Zeichensysteme bei – oft sogar in einer damals schon überholten archaischen Gestalt: Sie hörten zwar auf, Tiere zu opfern, reaktivierten aber in ihren Deutungen eine lange schon überholte Form des Opfers, das Menschenopfer – als Sühneopfer Jesu.

6. Vgl. Bernhard Lang, Art. Ritual/Ritus, HRWG IV, 1998, 442-458. Wenn man zwischen Ritus und Ritual unterscheiden will, so liegt es nahe, mit B. Lang zu definieren: »Während ›Ritus‹ (Plural: Riten) die kleinsten Bestandteile heiliger Handlungen meint, bleibt Ritual für das sich aus Riten aufbauende Gesamtgeschehen vorbehalten.« (S. 444).

Zur religiösen Zeichensprache gehört schließlich das *Ethos*. Oder genauer: Ethisches Verhalten kann in verschiedenem Ausmaß in die religiöse Zeichensprache integriert werden. Im Judentum war diese Integration konsequent durchgeführt worden: Alle moralischen Normen und Werte waren in der Thora zusammengefasst. Weisheitliches Alltagsethos wurde ebenso als Teil der Thora interpretiert wie die Propheten, die man als Ausleger der Thora betrachtete. Und auch das Recht war ganz und gar von theonomen Elementen durchdrungen – gerade an den Stellen, wo es in ein Ethos überging, das sich menschlicher Kontrolle und Sanktion entzog. Mit anderen Worten, der eine und einzige Gott bestimmte durch seinen Willen das ganze Leben. Alles Verhalten gewann einen semiotischen Mehrwert an Sinn durch seine Beziehung auf Gottes Gebot und seine Geschichte. Es war nicht nur gutes oder böses Verhalten, sondern es war ein von unbedingten göttlichen Geboten gefordertes und von unbedingter Macht sanktioniertes Verhalten. Eine Theorie der urchristlichen Religion wird sich damit beschäftigen müssen, wie diese Integration des Ethos in die Religion im Urchristentum fortgeführt wurde: Sie wird einerseits zu einem ethischen Radikalismus gesteigert – und andererseits wird die Überforderung des Menschen durch solch einen Radikalismus mit einem Ethos der Vergebung bewältigt.

Wenn wir Religion als eine Zeichensprache auffassen, so schreiben wir ihr nicht nur einen semiotischen, sondern auch einen *systemischen* Charakter⁷ zu: Wir wissen heute, dass »Zeichen« nur in Beziehung und Op-

7. Die im Folgenden skizzierte »systemische« Betrachtungsweise der Religion ist durch drei Erkenntnisse angeregt:
 - (1.) Religiöse Überzeugungssysteme sind von wenigen »*impliziten Axiomen*« oder »regulativen Sätzen« gesteuert, die nicht als sprachlich formulierte Aussagen vorliegen müssen, aber prinzipiell bewusstseins- und sprachfähig sind. Diese Erkenntnis verdanke ich Dietrich Ritschl, *Die Erfahrung der Wahrheit. Die Steuerung von Denken und Handeln durch implizite Axiome*, in: Ders., *Konzepte*, München: Kaiser 1986, 147-166.
 - (2.) Die Religionen sind Sprachen, in denen solche impliziten Axiome eine »*Grammatik*« bilden, durch die u.a. Verknüpfungen und Unvereinbarkeiten bestimmt werden. Dieser Gedanke einer Grammatik des Glaubens stammt von George A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia: Westminster Press 1984 = deutsch: *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter*, ThB 90, Gütersloh: Kaiser 1994.
 - (3.) Religionen sind Systeme mit Selbst- und Fremdreferenz sowie der Fähigkeit zur Selbstorganisation, die sich durch implizite Axiome (oder: durch ihre Grammatik) selbst zu steuern versuchen. Eine solche systemtheoretische Betrachtungsweise von Religionen und ihrer Interaktion verdanke ich zwei Hei-

position zu anderen Zeichen ihre Aufgabe erfüllen können. Sie bilden zusammen ein »System«. Auch die Zeichen und Ausdrucksformen einer Religion bilden zusammen ein Zeichensystem, eine einheitliche »Sprache«, die von bestimmten Regeln gesteuert wird und spezifische Elemente umfasst, so wie eine Sprache von Grammatik und Lexikon bestimmt wird. Diese Grammatik muss ihren Benutzern so wenig bewusst sein, wie uns die Regeln unserer Muttersprache bei ihrem Gebrauch bewusst sind: Man lernt eine Sprache, bevor man mühsam ihre Grammatik lernt. Und man verfügt immer nur über Teile des Lexikons. Die Grammatik religiöser Sprache besteht ebenso wie andere Grammatiken aus positiven und negativen Verknüpfungsregeln, d.h. aus Anweisungen dafür, was man verbinden darf und was nicht. Wenn wir z.B. eine bilderlose Kirche betreten und auf dem Altar nichts außer einer geöffneten Bibel finden, dann wissen wir: Wir sind in einer reformierten Kirche. Innerhalb des reformierten »Dialekts« der christlichen Zeichensprache gibt es eine negative Verknüpfungsregel, die sagt: Es ist verboten, Gott mit Bildern zu verbinden – und erst recht, ihn mit Bildern darzustellen. Zum Ausgleich dafür gibt es eine positive Verknüpfungsregel: Dieser Gott zeigt sich in der ganzen heiligen Schrift. Daher werden Bibel und Altar verbunden – und es wird auf jeden Kerzenschmuck auf dem Altar verzichtet. An verschiedenen religiösen Grammatiken erkennen wir, ob wir uns innerhalb einer jüdischen, islamischen oder christlichen Zeichensprache bewegen – oder ob wir uns wie in unserem Beispiel innerhalb eines reformierten, lutherischen oder katholischen »Dialekts« der einen christlichen Zeichensprache befinden.

Eine Theorie der urchristlichen Religion wird sich um die Erkenntnis einer solchen »Grammatik« der urchristlichen Zeichensprache bemühen müssen. Dabei ist die Grammatik der jüdischen Religion Ausgangspunkt. Hier finden wir zwei *Grundaxiome*: Einerseits eine negative Verknüpfungsregel: Der eine und einzige Gott darf nicht mit anderen Göttern verbun-

delberger Dissertationen von Andreas Feldtkeller und Astrid Schlüter. Vgl. Andreas Feldtkeller, Identitätssuche des syrischen Urchristentums. Mission, Inkulturation und Pluralität im ältesten Heidenchristentum, NTOA 25, Freiburg Schweiz: Universitätsverlag/Göttingen: Vandenhoeck 1993; ders., Im Reich der syrischen Göttin. Eine religiös plurale Kultur als Umwelt des frühen Christentums, Studien zum Verstehen fremder Religionen 8, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1994. Hier wird eine systemtheoretische Analyse auf ganze Religionssysteme angewandt. Astrid Schlüter, Die Selbstausslegung des Wortes. Selbstreferenz und Fremdreferenzen in der Textwelt des Johannesevangeliums, Diss. Heidelberg 1996 (erscheint ca. 2000), wendet dagegen eine systemtheoretische Analyse auf eine konkrete religiöse Textwelt an.

den werden – alles, was zu ihnen gehört, ist ihm ein Gräuel. Andererseits finden wir eine positive Verknüpfungsregel: Gott ist in einzigartiger Weise mit seinem Volk verbunden, indem er mit ihm einen Bund schloss und ihm die Thora zur Erhaltung dieses Bundes gab. Abstrakt ausgedrückt: Monotheismus und Bundesnomismus sind die beiden Grundaxiome des Judentums.

Dazu kommen viele einzelne *Grundmotive*, d.h. grammatische Regeln der religiösen Zeichensprache, die nur begrenzte Reichweite haben. Sie sind den grundlegenden Axiomen untergeordnet und werden von diesen Axiomen her organisiert: das Motiv der Schöpfung, der Weisheit, der Umkehr, der Nächstenliebe, der Distanz zu Gott usw.

Die Frage ist: Inwiefern wurden diese Grundaxiome und Motive im Urchristentum verändert? Wurde nicht die monotheistische Ausschließungsregel aufgeweicht, wenn ein Mensch an die Seite Gottes als dessen Sohn trat? Wenigstens müssen sich die Christen im JohEv gegen den jüdischen Vorwurf verteidigen, dass sich bei ihnen ein Mensch selbst zum Gott macht (Joh 5,18). Ebenso kann man fragen, ob nicht auch der Bundesnomismus prinzipiell verlassen wurde, als die Verbindung von Gott und Volk durch den Glauben an einen Erlöser auf alle Völker ausgeweitet wurde. Kurz, wir finden im Urchristentum anstelle der beiden jüdischen Grundaxiome Monotheismus und Bundesnomismus die beiden Grundaxiome Monotheismus und Erlöserglaube – wobei der Monotheismus durch den Erlöserglauben modifiziert und der Bundesnomismus durch den Glauben an einen universalen Erlöser auf alle Menschen ausgedehnt wurde.

In jedem Fall bedeutet die Erkenntnis des systemischen Charakters religiöser Zeichensprachen, dass wir ihre Entstehung als »Systembildung« verstehen müssen. Was aber heißt das: ein System bilden? Zwei Eigenschaften müssen erkennbar sein: Ein System hat erstens die Fähigkeit der *Selbstorganisation* aus einer eigenen Mitte heraus, d.h. es wird in seinem Verhalten und seiner Entwicklung nicht nur von außen gesteuert. Es hat zweitens die Fähigkeit, sich selbst von seiner Umwelt zu unterscheiden, d.h. zwischen *Selbstreferenz* und *Fremdreferenz* zu differenzieren. Ein Sprachsystem kann (vermittelt durch das Sprachhandeln seiner »Bewohner«) erfolgreich testen, ob eine Äußerung Bestandteil des eigenen Systems (also der deutschen Sprache) ist oder ein Fremdelement darstellt (also z.B. eine typisch anglistische Konstruktion darstellt), selbst wenn sich diese Konstruktion deutscher Vokabeln bedient. Eine Theorie des Urchristentums wird also danach fragen, von welchem Zentrum her das neue religiöse Zeichensystem sich selbst organisiert und wie es sich von der Umwelt unterscheidet – und im eigenen Bereich (in mannigfachen

Konflikten und Auseinandersetzungen) seine eigenen Regeln entwickelt und durchsetzt. Wir werden daher den Prozess der Ausdifferenzierung aus dem Judentum hin zu einem sich selbst organisierenden, unabhängigen Zeichensystem verfolgen müssen.

Schließlich noch ein paar Worte zum dritten Merkmal religiöser Zeichensprache: Sie ist ein *kulturelles* Phänomen, d.h. sie ist weder (allein) ein natürliches, noch ein übernatürliches Phänomen. »Kulturell« heißt, jede religiöse Zeichensprache ist von Menschen hervorgebracht, unabhängig davon, dass Religionen sich selbst als Ergebnis göttlichen Handelns verstehen. Die Verknüpfung von bestimmten materiellen Elementen mit Bedeutungen und die Organisation dieser Bedeutungen in einem System von Sinn ist menschliches Handeln, vor allem: Es ist soziales Handeln. Denn nur durch Partizipation ganzer Gruppen und Gemeinschaften kann ein Zeichensystem wirksam werden. Religionen sind sozio-kulturelle Zeichensysteme. Daher sind sie geschichtlich: Sie entstehen und vergehen, spalten sich auf und vermischen sich. Sie sind eng mit der Geschichte ihrer Trägergruppen verbunden. Die Geschichte des Urchristentums ist die Entstehungsgeschichte einer neuen Religion, die sich von ihrer Mutterreligion ablöst und verselbständigt. Eine Theorie der urchristlichen Religion wird sich um eine Deutung dieses Wandels bemühen müssen.

Erneuerung und Wandel in der Religionsgeschichte kann durch Neuinterpretation der traditionellen Zeichensysteme geschehen (z.B. durch Schriftauslegung), sie kann aber auch durch Auswahl unter den Elementen der traditionellen Religion geschehen: einige rituelle Vollzüge wie die Beschneidung wurden im Urchristentum ausgeschieden, andere Elemente wie das Nächstenliebegebot und die Vatermetaphorik für Gott rückten ins Zentrum. Schließlich gibt es die Möglichkeit, durch Austausch mit benachbarten Religionssystemen neue Entwicklungen zu bewirken. Auch das Urchristentum hat seinen Glauben in Interaktion mit seiner paganen Umwelt ausgestaltet, auch wenn die alte religionsgeschichtliche Schule das Ausmaß dieses »Synkretismus« überschätzt hat.

Bewirkt wird solch ein Wandel im religiösen Zeichensystem vor allem durch *Charismatiker*, d.h. durch den Einfluss, den einzelne Menschen aufgrund einer irrationalen Ausstrahlungskraft auf andere Menschen ausüben – unabhängig von vorgegebenen Autoritätsrollen und Traditionen, oft gegen heftige Anfeindungen der Umwelt: Die Stigmatisierung des Charismatikers durch die Umwelt kann seine Durchschlagskraft sogar erhöhen. Wenn er die Ablehnung durch sozialmoralische Verachtung und negative Sanktionen »übersteht«, stellt er das ihn ablehnende »System« um so nachhaltiger in Frage. Dieser *Zusammenhang von Stigma und Cha-*

*risma*⁸ tritt im Urchristentum in Reinform auf: Gerade der Gekreuzigte – der eine der grausamsten Todesarten erlitt, *mors turpissime crucis*, – wurde hier zum Weltenherrscher und zur entscheidenden Autorität. Die römischen Beamten und Soldaten, die ihn verurteilten und zwischen zwei Verbrechern hinrichteten, konnten nicht ahnen, dass sich 300 Jahre später das Römische Reich zu ihm »bekehren« und ihn als den Richter über Tote und Lebendige bekennen würde.

Zum Zusammenhang von Charisma und Stigma kommt ein zweiter *Zusammenhang: der von Charisma und Krise*. Innovativ wirkende Charismatiker entfalten sich in Zeiten des Umbruchs, wenn viele Menschen bereit sind, traditionelle Überzeugungen zu verlassen und sich neu zu orientieren. Angemerkt seien dazu nur zwei Selbstverständlichkeiten: Krisen sind nicht nur Zeiten von Verelendung, sondern von Veränderung überhaupt. Auch Zeiten wirtschaftlichen Aufschwungs können traditionelle Werte und Orientierungen erschüttern. Krisen sind ferner nicht nur Erfahrungen der unteren Schichten. Sie erfassen alle Gesellschaftsschichten – wobei der Gegensatz der Schichten und Klassen fast immer ein Element der Krise ist.

2. Die Funktion von Religion:

Religion als Verheißung von Lebensgewinn

Mit unseren Überlegungen zum kulturellen Charakter der Religion haben wir schon die Funktion von Religion im Leben ins Auge gefasst, auf die sich die zweite Hälfte unserer Definition bezieht. Religion ist ein kulturelles Zeichensystem, *das Lebensgewinn durch Entsprechung zu einer letzten Wirklichkeit verheißt*. Wir beschränken uns hier darauf zu erläutern,

8. Den Zusammenhang von Stigma und Charisma hat Wolfgang Lipp in mehreren Veröffentlichungen herausgearbeitet: Ders., *Stigma und Charisma. Über soziales Grenzverhalten*, Schriften zur Kulturosoziologie 1, Berlin: Reimer 1985; ders., *Charisma – Social Deviation, Leadership and Cultural Change. A Sociology of Deviance Approach*, *The Annual Review of the Social Sciences of Religion* 1 (1977), 59-77. Seine Ideen wurden zunächst nur auf Jesus und seine Anhänger angewandt (Michael N. Ebertz, *Das Charisma des Gekreuzigten*. Zur Soziologie der Jesusbewegung, WUNT 45, Tübingen: Mohr 1987), dann auf das ganze Urchristentum (Helmut Mödritzer, *Stigma und Charisma im Neuen Testament und seiner Umwelt*. Zur Soziologie des Urchristentums, NTOA 28, Freiburg Schweiz: Universitätsverlag/Göttingen: Vandenhoeck 1994).

worin dieser »Lebensgewinn« besteht. Auf weitere Aspekte der Religion möchte ich erst im letzten Kapitel zurückkommen.

Unter Lebensgewinn ist in der Religion oft etwas sehr Handfestes zu verstehen, vor allem Gesundheit und Hilfe. Man denke nur an Wundergeschichten und Heilcharisma im Urchristentum. Oft aber verheißen Religionen darüber hinaus Sublimeres: ein Leben in Wahrheit und Liebe, Identitätsgewinn in den Krisen und Wechseln des Lebens – bis hin zur Verheißung ewigen Lebens.

Religionswissenschaftliche Betrachtung untersucht vor allem den psychischen und sozialen Lebensgewinn, d.h. die Funktion von Religion im individuellen und sozialen Leben.

Bei der *psychischen* Funktion von Religion kann man kognitive, emotionale und pragmatische Aspekte unterscheiden.⁹

Kognitiv haben Religionen immer eine umfassende Weltdeutung angeboten: Sie teilten dem Menschen seinen Platz im Universum der Dinge zu. Erst mit Verlust dieser »Weltbildkompetenz« in der modernen Zeit entstand eine Tendenz, Religion als »Gefühl« oder als »Appell zur Entscheidung« zu verstehen. Aber das ist einseitig. Religion hält den Glauben an eine verborgene Ordnung der Dinge aufrecht – und sie tritt dort in Funktion, wo in kognitiven Krisen unser Wissen versagt (etwa bei der Frage, was jenseits unserer Lebenswelt ist und was uns im Tod von uns selbst entfernt). Gleichzeitig aber hält Religion den Sinn für Orte kognitiver Irritation wach: Sie provoziert immer wieder durch Zeugnisse vom Einbrechen einer ganz anderen Welt in unsere Welt. Auch das Urchristentum bezeugt solche »Offenbarungseinbrüche«, die in die menschliche Lebenswelt »einbrechen« wie ein Dieb in der Nacht. Immer wieder hören wir von ekstatischen Phänomenen, von Visionen und Offenbarungen.

Emotional hat die Religion vergleichbare Funktionen: Sie vermittelt ein Gefühl der Geborgenheit in dieser Welt und ein Vertrauen, dass am Ende doch alles gut ist oder gut sein könnte. Gerade deshalb aber beschäftigt sie sich mit den Grenzsituationen, wo dies Vertrauen bedroht und erschüttert wird: mit Angst, Trauer, Schuld und Versagen. Hier stabilisiert sie Menschen angesichts der Gefahr emotionalen Zusammenbruchs. Gleichzeitig provoziert Religion solche Grenzsituationen. Sie motiviert

9. Viele Religionspsychologien betonen einseitig emotionale Aspekte der Religion. Den verschiedenen Funktionen der Religion gerecht werden: Bernhard Grom, *Religionspsychologie*, München: Kösel/Göttingen: Vandenhoeck 1992; Nils G. Holm, *Einführung in die Religionspsychologie*, UTB 1592, München/Basel: Reinhardt 1990.

zu extremem Verhalten wie Askese und Martyrium oder ruft extreme Schuldgefühle hervor: Die Angst vor der Hölle gehört ebenso zum Urchristentum wie die Geborgenheit in der Liebe Gottes.

Die *pragmatische* Funktion von Religion besteht schließlich darin, dass sie Lebensformen mit ihren Verhaltensmustern legitimiert. Und auch hier finden wir ein Nebeneinander von Krisenbewältigung und Krisenprovokation. Religion gibt Möglichkeiten an die Hand, pragmatisch mit dem umzugehen, worüber wir nicht verfügen: mit Situationen, in denen unsere Verhaltensmuster versagen. Sie bewältigt die Krisen unseres Handelns und schafft doch selbst solche Krisen, indem sie Zonen von Unverfügbarkeit definiert: Bereiche, über die Menschen durchaus verfügen könnten, aber über die sie nicht verfügen sollten. Religion umhüllt so das menschliche Leben an vielen Stellen mit einer Aura von Unberührbarkeit: mit irrationalen Tabus sagen die einen, mit dem Glanz der Ebenbildlichkeit Gottes die anderen.

In einer tabellarischen Übersicht kann man sich die drei Funktionen der Religion klar machen:

| | Religion als ordnende Kraft | Religion als Krisenbewältigung | Religion als Krisenprovokation |
|-------------|--|--|--|
| kognitiv | Aufbau einer kognitiven Ordnung: Platzanweisung des Menschen im Kosmos | Bewältigung kognitiver Krisen: Die Irritation durch Grenzerfahrungen | Provokation kognitiver Krisen: Der Einbruch des Ganz-Anderen |
| emotional | Aufbau emotionalen Grundvertrauens in eine legitime Ordnung | Bewältigung emotionaler Krisen: Angst, Schuld, Versagen, Trauer | Provokation emotionaler Krisen durch Angst, Schuldbewusstsein usw. |
| pragmatisch | Aufbau akzeptierter Lebensformen, ihrer Werte und Normen | Bewältigung von Krisen: Umkehr, Sühne, Erneuerung | Provokation von Krisen: durch das Pathos des Unbedingten |

Wichtig ist, dass man sich von jeder einseitigen Funktionsbestimmung der Religion frei macht. Sie dient nicht nur der Stabilisierung von Denken, Fühlen und Handeln, sie dient nicht nur der Bewältigung von Krisen. »Lebensgewinn« kann auch darin liegen, dass Menschen schweren Erschütterungen ausgesetzt werden, dass sie durch »Prüfungen« und »Versuchun-

gen« geläutert werden und zu einem neuen Leben gelangen. Das Urchristentum versteht man nicht, wenn man in der Religion nur Krisenbewältigung sieht. Hier erleben wir vielmehr immer wieder Eruptionen, die selbst zu Krisen werden. Was wir von irrationalen Impulsen, von Einbrüchen fremder Wirklichkeiten, extremen Verhaltensweisen wie Askese und Martyrium hören, passt ganz und gar nicht in das Bild einer sedativen Religion, die die Gesellschaft von metaphysischer Unruhe »entsorgt«.

Genauso mannigfaltig wie die psychischen Funktionen der Religion sind ihre *sozialen Funktionen*. Zwar gibt es auch hier monofunktionale Deutungen der Religion, etwa wenn man sagt, Religion diene der Legitimation der bestehenden gesellschaftlichen Ordnung oder sei Opium des Volkes. All das ist richtig, aber es ist nicht die ganze Wahrheit. Auch hier wird man nur durch eine Vielfalt von Funktionen dem tatsächlichen religiösen Leben gerechter.¹⁰ Dabei zeigt sich: Religion hat an zwei Stellen vor allem eine soziale Funktion, bei der Sozialisation des Einzelnen und bei der Konfliktregulierung zwischen Gruppen.

Die *sozialisierende Funktion* der Religion zielt darauf, im Einzelnen die Werte und Normen der Gesellschaft so zu verinnerlichen, dass er ein loyaler Bewohner der geschichtlich kontingenten »Welt« wird, in der er lebt. Religion hilft durch rites de passage, in diese Lebensordnung hineinzuwachsen und in ihr zu bleiben, wenn »Theodizeekrisen« den Sinn und Wert der vorhandenen Ordnung erschüttern. Oft kann die Religion einzelne auffangen, die durch Krisen »verloren« zu gehen drohen. Oft aber hat sie auch die Funktion, Menschen dazu zu motivieren, aus der allgemeinen Lebensform »auszusteigen«. Dann wird sie zum gegenkulturellen Protest gegen die Welt, die »im Argen liegt«.

Die *konfliktregulierende Funktion* zwischen Gruppen und Klassen lässt sich von der sozialisierenden Funktion der Religion gut unterscheiden: Hier steht nicht der Einzelne der Gesellschaft gegenüber, sondern ganze Gruppen, die sich durch ökonomische Position oder ethnische Zugehörigkeit bilden, geraten in Konflikt miteinander. Auch hier finden wir mehrere Funktionen: Konfliktregulierung, Konfliktentschärfung und -verschärfung. Religion kann sowohl durch Betonung gemeinsamer Fundamentalwerte Brücken schlagen als auch durch Fundamentalismus Aggressionen schüren.

10. Einen Versuch, der auch scheinbar entgegengesetzte soziale Funktionen der Religion berücksichtigt, habe ich vorgelegt in: Gerd Theissen, Theoretische Probleme religionssoziologischer Forschung und die Analyse des Urchristentums, NZStH 16 (1974), 35-56 = Studien zur Soziologie des Urchristentums, WUNT 19, Tübingen: Mohr ³1989, 55-78.

Die Mannigfaltigkeit der sozialen Funktionen von Religion lassen sich in folgender Tabelle veranschaulichen:

| | Ordnungs- legitimation | Krisen- bewältigung | Krisen- verschärfung |
|--------------------------------------|---|--------------------------------------|--|
| Sozialisation des Einzelnen | Einführung in die soziale Ordnung: rites de passage, Wertvermittlung | Stabilisierung in Theodizeekrisen | Gegenkulturelles Aussteigen |
| Konfliktregulie- rung von Gruppen | Legitimation eines minimalen Kon- senses zwischen Konfliktgruppen | Kompensation für soziale Schäden | Protest und Utopie von Gerechtigkeit |

Bei der Erforschung des Urchristentums kommt man nur zu einem realistischen Ergebnis, wenn man all diese widersprüchlichen Funktionen im Blick hat. Wir finden im Urchristentum eine starke Tendenz, Christen zu den besten Staatsbürgern, Frauen und Sklaven nach damaligen Maßstäben zu machen, also eine ausgesprochen konformistische Tendenz – und gleichzeitig eine ungeheure gegenkulturelle Energie, die Menschen aus ihrem normalen Leben herausriss und zu Wandercharismatikern mit einem abweichenden Lebensstil machte. Wir finden Indizien für eine »Wertrevolution«, in der kleine Leute sich Werte und Einstellungen der Oberschicht aneigneten – aber auch für einen Wertkonformismus, der diese wertrevolutionären Impulse eindämmte. Wer das Urchristentum vorurteilslos zu erforschen sucht, sollte immer beide Seiten sehen.

Um die psychischen und sozialen Funktionen der Religion zu verstehen, ist es schließlich wichtig, sich klar zu machen, *wie* die Religion als kulturelle Zeichensprache diese Funktionen ausüben kann. Hier gibt es in den Religionstheorien zwei sehr verschiedene Ansätze.¹¹ Für viele ist

11. Man kann prinzipiell folgende Ansätze in der Religionstheorie unterscheiden:
 1. Kognitivistische Religionstheorien sehen in der Religion ein System von Vorstellungen, die auf spezifisch religiöse Gegenstände bezogen sind.
 2. Expressive (oder expressivistische) Religionstheorien sehen in der Religion den Ausdruck menschlichen Lebens, insbesondere seiner Emotionalität (wie etwa bei Friedrich D. Schleiermacher).
 3. Pragmatisch-funktionale Religionstheorien sehen in der Religion vor allem ein Steuerungssystem für menschliches Verhalten – etwa wenn sie die Macht des Heiligen als Objektivierung der Übermacht der Gesellschaft gegenüber dem Einzelnen interpretieren (wie etwa bei Emile Durkheim).

das religiöse Zeichensystem nur etwas Sekundäres gegenüber den Lebensfunktionen der Religion. Am Anfang steht hier ein religiöses Erleben (etwa die Erfahrung des Heiligen als *mysterium fascinosum et tremendum*) oder ein elementares Lebensproblem, das in religiösen Formen artikuliert wird (etwa die Auseinandersetzung mit dem übermächtigen Vater im Ödipuskomplex). Die religiöse Zeichenwelt gilt dann als sekundärer Ausdruck solcher primären Erfahrungen und Probleme. In solchen Religionstheorien ist die Funktion der Religion im Leben oder eine religiöse Erfahrung das eigentliche Wesen der Religion.

Wir haben schon damit eine andere Position bezogen, dass wir das Wesen der Religion als ein kulturelles Zeichensystem definieren. Dahinter steht die Überzeugung, dass eine geschichtlich vorgegebene Zeichensprache die Bedingung der Möglichkeit religiöser Erfahrung und Lebensfunktionen ist. Die alten Dogmatiker des Protestantismus haben das in ihrer Weise zum Ausdruck gebracht, wenn sie das *verbum externum* (d.h. die objektive religiöse Zeichensprache – also Bibelwort und Predigt) dem *verbum internum*, dem eigentlichen religiösen Erleben, vorordneten. Sie hatten recht damit.

Was zu klären ist, ist nun die Frage: Wie kann diese religiöse Zeichenwelt Auswirkungen auf das Leben haben? Wie kann sie Denken, Fühlen und Handeln bestimmen und Menschen zu sozialer Kooperation und Konflikt befähigen?

Dazu müssen wir uns noch einmal die Ausdrucksformen der Religion anschauen. In Mythos, Ritus und Ethos einer Religion finden wir durchgehend dieselben Elemente, die in das Leben hineinwirken: Rollen, Symbole und Normen. Dabei enthalten Mythen vor allem Rollen, Riten arbeiten mit Symbolen, das Ethos mit Geboten – aber charakteristisch ist, dass Rollen, Symbole und Normen überall begegnen: Sie wandern durch alle Ausdrucksformen.

Rollen ermöglichen Identifikation. Insofern sind Religionen ein »Rollenangebot« an ihre Mitglieder.¹² Wir wissen, dass Rollenübernahmen auch

In diesem Buch wird eine kulturell-linguistische (oder semiotische) Religionstheorie vertreten: Religionen sind Zeichensysteme mit drei Dimensionen. Sie organisieren Kognitionen, Emotionen und Verhalten. Zu solch einer kulturell-linguistischen Religionstheorie vgl. vor allem George A. Lindbeck, *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens*, 52ff.

12. Die klassische Analyse der Religion als ein Rollenangebot, das die Wahrnehmung der Wirklichkeit in einer spezifisch religiösen Weise umstrukturiert, wurde von Hjalmar Sundén, *Die Religion und die Rollen*, (schwedisch 1959), Berlin: Töpelmann 1966; vgl. ders., *Gott erfahren. Das Rollenangebot der Re-*

die Wahrnehmung verändern: Wir betrachten einen Wald anders, wenn wir ihn in der Rolle des Försters, Wanderers, Straßenbauers usw. betrachten. Die Übernahme religiöser Rollen ermöglicht es daher, die Welt mit anderen Augen zu sehen als sonst: Sie wird für Gott transparent. Man kann sogar sagen: Mit jeder Rollenübernahme ist eine korrespondierende Beziehungsaufnahme verbunden. Wer die Rolle des »Schülers« übernimmt, nimmt damit eine Beziehung zu einem »Lehrer« auf. Wer die Rolle eines »Kindes« übernimmt, nimmt damit eine Beziehung zu »Eltern« auf. Ebenso wird mit den biblischen Rollen zugleich eine Beziehungsaufnahme zu Gott »angeboten«. Wer sich mit der Rolle Abrahams identifiziert, nimmt auch eine Beziehung zur Rolle dessen auf, der Abraham aus seinem Vaterhaus ausziehen lässt. Wer die Rolle des klagenden »Ichs« in den Psalmen übernimmt, nimmt damit eine Beziehung zu Gott auf. Solche Rollen finden sich nicht nur in den tradierten Erzählungen und Mythen der Religionen, vielmehr werden sie in Riten »gespielt« – und gelten für das Ethos als Paradigmen des Verhaltens. Durch rituelle Vollzüge wird die Übernahme von Rollen »internalisiert«: Wer getauft wird, wird zum »Kind Gottes«, wer am Abendmahl teilnimmt, zum Jünger Jesu. Durch ethisches Verhalten werden diese Rollen auch im alltäglichen Leben »praktiziert«.

Symbole entstehen durch eine symbolische Wahrnehmung der Welt, durch die reale Dinge einen Verweischarakter auf etwas anderes erhalten.¹³ Sie werden transparent für die ganze Lebenswelt, für ihre Tiefendi-

ligionen, GTB 98, Gütersloh: Mohn 1975, entwickelt. Eine positive Weiterführung findet sich bei Bernhard Lang, Art. Rolle, HRWG IV, 1998, 460-476, bes. 469ff. Ferner in Nils G. Holm/J.A. Belzen (Hg.), *Sundén's Role Theory – an Impetus to Contemporary Psychology of Religion*, Religionsvetenskapliga skrifter 27, Aabo: Aabo Akademi 1995.

13. Der mehrdeutige Begriff des Symbols lässt sich nur dadurch klar verwenden, dass man die verschiedenen Gedankentraditionen jeweils mit benennt, innerhalb derer er gebraucht wird.

(a) Aus der ästhetischen Tradition ist uns der Gegensatz von Symbol und Allegorie vertraut. Das Symbol gilt dabei als sinnliches Erscheinen einer Idee im Konkreten, während die Allegorie nur eine gedanklich vermittelte Beziehung zwischen dem konkret Sinnlichen und seinem Sinn ermöglicht. In beiden Fällen offenbart sich im Symbol bzw. in der Allegorie etwas Objektives (J.W. Goethe). Dieser Gegensatz ist uns aus der Dichtungstheorie der deutschen Klassik vertraut.

(b) Aus der psychologischen Tradition kennen wir den Symbolbegriff als Ausdruck des Unbewussten in Traum und Mythos – entweder als Verschleierung sozial unzulässiger Impulse und Wünsche, die nicht direkt in die Kommunikation eingebracht werden können (bei S. Freud ist das Traumbild eher eine verhüllende »Allegorie«), oder als eine Sprache, die das Unbewusste öffentlicher

mensionen und für das, was jenseits von ihr liegt. Sie werden gleichzeitig transparent für menschliche Tiefenschichten im Innern der Seele. Die Unterscheidung von »Symbolen« und »Rollen« ist sinnvoll, weil die meisten Symbole keine Identifikation in dem Sinn ermöglichen, dass man sich als Handelnder mit ihnen identifizieren kann. Solche Symbole können topologische Orte sein: Weg, Meer, Wüste und Feld; architektonische Gebäude wie: Tempel, Haus und Hütte; oder Körperteile wie: Hand, Fuß, Auge, Ohr, Herz usw. Durch ihren Verweischarakter auf anderes ermöglichen sie Orientierung in der Welt (und Auseinandersetzung mit dem eigenen Innern). Sie bauen einen Kosmos auf, in dem man atmen und leben kann: Die Welt wird zum großen Haus, die Natur zum Tempel, der Körper zum lebendigen Opfer usw.

Am direktesten wirkt Religion durch *Normen* in das Leben hinein.¹⁴ Dabei muss es sich nicht immer um imperativische Formulie-

Kommunikation zugänglich macht (bei C.G. Jung u.a. ist das Traumbild eher ein offenbarendes Symbol).

(c) In der neukantianischen Tradition ist der Symbolbegriff Oberbegriff zu verschiedenen »symbolischen Formen«, die Welt zu ordnen und zu strukturieren: durch Mythos, Sprache, Kunst und Erkenntnis (E. Cassirer). Hier bezieht sich der Symbolbegriff nicht auf die Erscheinung einer objektiven oder subjektiven »transzendenten« Realität, sondern ist Ausdruck eines intellektuellen »transzendentalen« Aktes des Menschen, mit dem er seine Welt ordnet.

Unabhängig von diesen drei Traditionen, die alle in dem oben verwandten Symbolbegriff nachwirken, sollte man bei sprachlichen Bildern zwischen Symbol und Metapher unterscheiden, ohne beides zu trennen: Ein Symbol ist die Darstellung eines realen Gegenstands, der für einen tieferen Sinn transparent wird. Eine reale Flamme wird etwa so dargestellt, dass sie für eine reale Leidenschaft transparent wird. Symbole basieren auf der Fähigkeit, die reale Welt symbolisch wahrzunehmen. Symbolische Texte muss man daher immer zugleich wörtlich und übertragen verstehen. Sie haben einen primären Sinn – und zugleich einen Mehrwert an Sinn. Spricht man dagegen von der »Flamme der Leidenschaft« (ohne ein reales Feuer zu meinen), so hat man aus der symbolisch wahrgenommenen Realität eine sprachliche Metapher gemacht. Während Symbole wörtlich genommen werden müssen (und zusätzlich übertragen verstanden werden dürfen), dürfen Metaphern nur übertragen verstanden werden. Ihr wörtliches Verständnis wäre immer ein Missverständnis. Dasselbe »Bild« kann also in einem Text als Symbol (als transparente Realität) oder als Metapher (als übertragene Vorstellung) begegnen. Die religiöse Bildlichkeit, die wir oben »Symbol« nennen, begegnet daher in den Texten oft als Metapher. Zur Abgrenzung der verschiedenen Formen von Bildlichkeit vgl. Petra v. Gemünden, Vegetationsmetaphorik im Neuen Testament und seiner Umwelt, NTOA 18, Freiburg Schweiz: Universitätsverlag/Göttingen: Vandenhoeck 1993, 1-49 (mit Literatur).

14. Die beiden Begriffe »ethische Normen« und »Gebote« gehören verschiedenen kulturellen Gedankenkontexten an: Ein »Gebot« ist Teil eines objektiven Ge-

rungen handeln, obwohl »Gebote« eine nicht zu unterschätzende Rolle im religiösen Leben spielen. Auch sentenzenhafte Leitsätze haben eine Orientierungsfunktion im Leben. Manche dieser Imperative und Sentenzen haben einen hohen Abstraktionsgrad. Sie repräsentieren die Grundmotive und Axiome einer Religion – wie etwa das erste Gebot oder das Nächstenliebegebot in Judentum und Christentum.

Durch Rollen, Symbole und Normen werden einige wenige Axiome und Grundmotive in immer wieder neuen Variationen vermittelt: also jene Elemente einer Grammatik der religiösen Zeichensprachen, die wir in, mit und unter den religiösen Erzählungen, Riten und Normen internalisieren. Wir verinnerlichen sie so stark, dass sie, obschon sie kulturell gelernt sind, wie ein Apriori des Verhaltens und Erlebens wirksam sind. Sie bestimmen die Art und Weise, wie wir die Welt und das Leben deuten und auf sie reagieren. »Glauben«, so sagt Paulus mit Recht, stammt aus dem »Wort«, das geschichtlich tradiert wird (Röm 10,17). Was dies Wort vermittelt, ist nah im Herzen der Menschen (Röm 10,8). Es wird »internalisiert«. Im Lichte solcher internalisierten Überzeugungen sehen wir die Welt. Wer also aus dem religiösen Rollen- und Symbolangebot das Grundmotiv »Schöpfung« verinnerlicht hat, d.h. die Überzeugung, dass alles durch eine unendlich überlegene Macht geschaffen ist, der verändert im Lichte dieses Schöpfungsglaubens seine Wahrnehmung der Welt und sein Verhalten in ihr: Alles wird durchsichtig für den Schöpfer. Und alles menschliche Tun soll seine Schöpfung erhalten.

Wir brechen hier unsere Skizze einer allgemeinen Religionstheorie ab. Die wichtigsten Kategorien, mit deren Hilfe wir das Urchristentum ana-

setzes, das dem Menschen vorgegeben ist. Der Begriff »Norm« entstand erst in der Neuzeit als Begriff für »zweckmäßige Regelungen«, wurde dann aber zu einem ganz allgemeinen Begriff, der alles »Normative« in Alltag, Wissenschaft und Religion bezeichnen kann. Vgl. Dietmar Mieth, Art. Normen, HRWG IV, 1998, 243-250. Charakteristisch für das normative System der biblischen Religion ist, dass zwei Unterscheidungen zwar vorhanden sind, aber nicht durchgeführt werden:

1. Die Unterscheidung zwischen den rechtlichen und sittlichen Normen. Man kann im AT zwar deutlich sanktionsbewehrte Normen von solchen ohne Sanktionen eines menschlichen Richters unterscheiden, denn an diesen Stellen tritt die Vorstellung von Gott als Richter ein. Aber beide begegnen oft unmittelbar nebeneinander in den alttestamentlichen Gesetzessammlungen.
2. Die Unterscheidung zwischen ethischen Normen, die das Zusammenleben der Menschen, und rituellen Normen, die Gottesverehrung ermöglichen. Auch die Erfüllung ethischer Normen wird als »Gottesdienst« verstanden – oft sogar als der eigentliche Gottesdienst. Dadurch wird die Ethik ungeheuer aufgewertet.

lysieren wollen, sind entfaltet oder kurz genannt worden. Daher können wir in einem dritten Teil zusammenfassend eine erste Beschreibung des Urchristentums geben und drei Grundprobleme skizzieren, die uns in den folgenden Kapiteln beschäftigen werden.

3. Grundprobleme einer Theorie der urchristlichen Religion

Wenn man das Proprium der urchristlichen Religion beschreiben will, so ist das am einfachsten, indem man ihren Unterschied zur jüdischen Mutterreligion benennt. Wir gehen dabei an unseren oben eingeführten Kategorien entlang: Grundaxiome, Basismotive, Ausdrucksformen, und fragen jeweils nach Gemeinsamkeiten und Unterschieden zum Judentum.

Während das Judentum von zwei *Grundaxiomen* bestimmt ist, nämlich einem exklusiven Monotheismus¹⁵ und einem Bundesnomismus¹⁶,

15. Der Monotheismus ist seit der exilischen Zeit das Grundbekenntnis Israels. Dabei handelt es sich um einen exklusiven Monotheismus, der die Existenz und Verehrung anderer Götter ausschließt – im Gegensatz zu einem philosophischen Monotheismus, der mit der praktischen Verehrung vieler Götter im Volkskult vereinbar ist, indem er hinter den verschiedenen Gottheiten letztlich nur einen Gott sieht. Ihre Begegnung ist das Grundthema des antiken Judentums in hellenistischer Zeit. Vgl. Yehoshua Amir, Die Begegnung des biblischen und des philosophischen Monotheismus als Grundthema des jüdischen Hellenismus, *EvTh* 38 (1978), 2-19. Beim exklusiven Monotheismus kann man theoretisch einen prophetischen und praktischen Monotheismus unterscheiden: Der prophetische ist durch eine prophetische Gestalt mit Offenbarungsanspruch vermittelt (durch Echnaton in Ägypten oder Deuterojesaja in Israel), der praktische Monotheismus entwickelt sich aus der Verehrung eines Gottes (aus zeitweiligem Henotheismus bzw. dauernder Monolatrie), zu der es oft in Krisensituationen kommen kann, in denen Menschen ihr Heil ganz von einem Gott erwarten. In Israel kam beides zusammen: Prophetische Offenbarergestalten setzten den Glauben an den einen und einzigen Gott durch, eine chronifizierte Krisensituation machte ihre Botschaft plausibel. Vgl. Bernhard Lang, Art. Monotheismus, *HRWG* IV, 1998, 148-165. Zur Unterscheidung von prophetischem, praktischem und philosophischem Monotheismus siehe dort S. 151-154.
16. Der Begriff »Bundesnomismus« bringt zum Ausdruck, dass die Erwählung des Volkes durch Gott (sein Bund) der Verpflichtung des Volkes durch das Gesetz vorausgeht. Das Gesetz hat nicht die Aufgabe, den Bund Gottes mit Israel zu konstituieren, sondern Israel in diesem Bund zu bewahren. Das Gesetz bewirkt also im Blick auf das Heil kein »getting in«, sondern ein »staying in«. Das Judentum ist danach ebenso eine Gnadenreligion wie das Christentum. Diese

der Gott an dies eine Volk bindet und dies Volk an den einen und einzigen Gott, werden im Urchristentum diese Grundaxiome abgewandelt. Der Monotheismus bleibt als erstes Axiom erhalten, wird aber durch das zweite Axiom, einen Erlöserglauben, modifiziert: Das ganze religiöse Zeichensystem wird von der Gestalt eines einzigen Erlösers her neu strukturiert. Alles wird auf diese Mitte bezogen. Dieser Erlöser rückt neben Gott, was von Juden als Infragestellung eines strengen Monotheismus erlebt werden musste. Gleichzeitig wird durch diesen Erlöserglauben das Judentum für alle Menschen geöffnet. Urchristentum ist auf weite Strecken universalisiertes Judentum.

Viele *Grundmotive* der Religion bleiben in Judentum und Christentum dieselben, nur dass sie sich im Christentum um ein neues Zentrum herum kristallisieren. Beide Religionen teilen Grundmotive ihres Weltverständnisses: Sie ist einerseits irrational gegebene Schöpfung. Die göttliche Macht kann immer wieder überraschend in das Geschehen eingreifen. Als Ausgleich zu diesem »Schöpfungs- und Wundermotiv« finden wir ein »Weisheitsmotiv«. Diese Schöpfung ist Ausdruck der Weisheit Gottes, die in ihren regulären Strukturen erkennbar ist. Und auch im Geschichtsverständnis findet man – trotz aller Betonung des souveränen Eingreifens Gottes – eine verborgene Ordnung: den Willen Gottes zum Heil Israels und der Menschen.

Ebenso teilen beide Religionen die wichtigsten Grundmotive menschlichen Selbstverständnisses. In beiden gilt der Glauben als angemessener Zugang zu Gott: ein Sich-Festmachen in Gott mit Denken, Fühlen und Wollen. In beiden gilt die Umkehr als Chance und Gebot in der Konfrontation des Menschen mit Gott. In beiden durchdringt ein intensives Gefühl der Distanz zu Gott das Denken, wobei es im Urchristentum (bei Paulus) radikaler formuliert wird als sonst im Judentum. Glaubens-, Umkehr- und Distanzmotiv strukturieren das Verhältnis zu Gott.

Vergleichbar ist die Strukturierung des Verhältnisses zu anderen Menschen durch die beiden Grundmotive der Nächstenliebe und der Demut. Die Nächstenliebe wird im Urchristentum in Fortsetzung jüdischer Tendenzen ausgeweitet zur Feindes-, Fremden- und Sünderliebe. Die Bereitschaft zur Demut tritt ergänzend hinzu: Wenn Nächstenliebe Liebe unter Gleichgestellten ist, so lässt sie sich nur durch Verzicht des Überlegenen

Grundstruktur der jüdischen Religion hat herausgearbeitet: Edward P. Sanders, Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion, London: SCM 1977 = Paulus und das palästinische Judentum. Ein Vergleich zweier Religionsstrukturen, StUNT 17, Göttingen: Vandenhoeck 1985.

auf seinen überlegenen Status und durch Aufwertung des Status der Niedrigen verwirklichen, also durch Demut und Statusverzicht.

Auch wenn es zwischen Judentum und Urchristentum Unterschiede auf der Ebene der tiefliegenden Grundmotive gibt, so sind sie doch begrenzt. Nähe und Verwandtschaft beider Religionen ist unbestreitbar. Die Unterschiede treten weniger in der Tiefenschicht auf als in der Oberflächenschicht der Ausdrucksformen.

Die erste Ausdrucksform einer Religion ist ihr *Mythos* oder ihre Grunderzählung.¹⁷ Meist spielt sie in grauer Urzeit, als die Götter die Welt einrichteten. Im Judentum hatte sich dieser Mythos in einzigartiger Weise mit der Geschichte verbunden: Er wurde zu einer Heilsgeschichte, die sich nach der Urzeit ganz auf Israel konzentrierte und über die sagenhafte Urzeit hinaus bis in die Gegenwart führte. Das Drama zwischen verschiedenen Göttern und Göttinnen wurde in ihr durch das Drama des einen Gottes und des von ihm erwählten Volkes ersetzt. Dieser Gott hat keine Sozialpartner mehr unter Göttern und Göttinnen, sondern als Sozialpartner stellvertretend für alle Menschen allein Israel. Israel ist sein Knecht, sein Sohn, sein Zeuge, seine Ehefrau. Das Urchristentum setzte diese Geschichte nicht nur fort, sondern zentrierte sie neu auf einen einzigen Menschen, Jesus von Nazareth, hin. Er wurde als Erfüllung der ganzen bisherigen biblischen Geschichte verstanden, ja noch mehr, in ihm wurden mythische Endzeiterwartungen als Geschichte dargestellt: Er verkörpert die Gottesherrschaft. Er »historisiert« diesen Endzeitmythos. Die Zentrierung der neuen religiösen Grunderzählung auf diese eine historische Gestalt aus Gegenwart und naher Vergangenheit machte die neue Religion noch »historischer« als ihre Mutterreligion. Die Bindung an die

17. Anstatt von »Mythos« kann man neutraler von einer »Grunderzählung« sprechen. Denn gerade in der biblischen Religion wurden in dieser Grunderzählung Mythisches und Geschichtliches eng miteinander verbunden – und innerhalb des Geschichtlichen wurde »Dichtung und Wahrheit« vermischt. Der Begriff der »Story« umfasst alles: Mythisches, Fiktives und Historisches im engeren Sinne. Solche Grunderzählungen begründen sowohl die Identität ganzer Gruppen als auch einzelner Menschen. Was wir im Neuen Testament »Christologie« nennen, basiert immer auf einer (mehr oder weniger entfalteten) Erzählung. Die christologischen Hoheitstitel sind Abkürzungen von Erzählungen. Zur Theorie des Verhältnisses von summierenden Abstraktionen und Erzählungen in der Religion vgl. Dietrich Ritschl/Hugh O. Jones, »Story« als Rohmaterial der Theologie, TEH 192, München: Kaiser 1976. Eine Darstellung der neutestamentlichen Christologie, die sich von der Fixierung auf Titel löst und diese im Rahmen ihrer »Erzählungen« würdigt, ist Martin Karrer, Jesus Christus im Neuen Testament, GNT 11, Göttingen: Vandenhoeck 1998.

konkrete Geschichte wurde intensiviert. Zugleich aber erleben wir im Urchristentum eine Intensivierung des Mythos, ja eine regelrechte Re-mythologisierung, die an dieser einen historischen Gestalt ansetzt: Jesus wurde nach seinem Tod in kürzester Zeit zur Gottheit erhoben. Er wurde als Sohn Gottes, erhöhter Kyrios und Erlöser verehrt. Die Zeit seines Auftretens wurde mit dem mythischen Glanz einer neuen Entscheidungszeit umgeben und seine Geschichte als Auseinandersetzung zwischen Satan und Dämonen, zwischen Gott und seinem Sohn, zwischen dem Kyrios und den von ihm unterworfenen Geistermächten mythisch dramatisiert. Wir finden also im Urchristentum zwei gegenläufige Tendenzen: Eine Intensivierung des Geschichtsbezugs und eine Intensivierung des Mythos, eine Re-historisierung und Re-mythologisierung zugleich. Oder anders ausgedrückt: Geschichte und Mythos gehen eine einzigartige spannungsvolle Einheit ein. Ein konkreter Mensch wird zur Gottheit, die Gottheit inkarniert sich in einem konkreten Menschen. Diese spannungsvolle Einheit muss das erste Thema einer Theorie der urchristlichen Religion sein. Wir behandeln es im zweiten und dritten Kapitel.

Als zweite religiöse Ausdrucksform sei das *Ethos* des Urchristentums genannt.¹⁸ Hier kann man schon in der Geschichte Israels und des Judentums eine zunehmende »Theologisierung« aller Normen beobachten.¹⁹ Nicht nur die kultischen Gebote und ein Minimum an Fundamenteethik, wie sie im Dekalog formuliert wurde, sondern alle Normen wurden auf den Willen Gottes zurückgeführt und von der Thora her legitimiert: Das

18. Obwohl in der Religionswissenschaft Mythos und Ritus meist unmittelbar nebeneinander genannt werden – und allenfalls als Ergänzung das Ethos erwähnt wird, werden wir im Folgenden nach der Grunderzählung des Urchristentums (in dem sein Mythos zu suchen ist) zunächst sein Ethos analysieren. Das entspricht sowohl dem hohen Gewicht des Ethos in der biblischen Religion als auch der großen Bedeutung des Ritus: Im Ritus finden wir eine verdichtete Zusammenfassung der ganzen Religion – einschließlich ihres Ethos. Erst wenn dies bekannt ist, erkennt man seine Symbolisierung im Ritus.
19. Dass im Alten Testament alle Normen theologisiert werden, hat besonders Eckart Otto herausgearbeitet in: *Theologische Ethik des Alten Testaments*, ThW 3,2, Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer 1994. Dabei fällt auf, dass Gott oft bei den Normen ins Spiel kommt, die nicht sanktionsbewehrt sind. Ohne juridische Sanktionen sind im Bundesbuch: die Freilassung von hebräischen Sklaven (Ex 21,1-11), die Rücksicht auf Fremde, Witwen und Waisen (22,20-23), das Zinsverbot (22,24-25), das Verbot der Rechtsbeugung (23,1ff.), die Hilfe für den Feind (23,4f.), Sabbatjahr und Nachlese (23,10-11), die Sabbatheiligung auch für Tiere, Sklaven und Fremde (23,12) – also gerade die sozialen Gebote, in denen ein humaner Geist zu spüren ist.

ganze Recht wurde auf diese Weise theologisiert, es galt nicht als von Königen erlassenes staatliches Gesetz, sondern als Gottes Gesetz. Alle weisheitlichen Lebensmaximen wurden als Teil der Thora betrachtet. Alle prophetischen Weisungen galten als deren Auslegung. Das Judentum war stolz darauf, in dieser Weise das ganze Leben von der Thora her zu gestalten. Alle Normen wurden dadurch mit der Intensität des »Unbedingten« erfüllt. Das Urchristentum setzte diese Tendenz fort. Es radikalisierte das überkommene Ethos, wenn es menschliche Aggressivität, Sexualität und Kommunikation bis ins Innerste hinein und auch jenseits des sozial Kontrollierbaren normierte – wie in den Antithesen der Bergpredigt. Gleichzeitig aber finden wir eine gegenläufige Tendenz: eine Entschärfung bei den Ritualgeboten, bei denen Beschneidung, Speise- und Reinheitsgebote zur Disposition gestellt werden. Diese Relativierung greift in gewisser Weise auf alle Gebote über: Angesichts der Radikalisierung ethischer Grundgebote wächst eine Sensibilität für die Unmöglichkeit, diese zu erfüllen, und eine entmoralisierende Vergebungs- und Versöhnungsbereitschaft, die gerade dem sich normwidrig verhaltenden Sünder gilt. Wir finden also zwei gegenläufige Tendenzen: auf der einen Seite eine Radikalisierung der Normen bis an die Grenze des psychisch und sozial Möglichen (und oft noch darüber hinaus), auf der anderen Seite eine Radikalisierung der Akzeptanz (bis an die Grenzen des sozial Erträglichen). Diese Spannung zu deuten, ist die zweite Aufgabe einer Theorie der urchristlichen Religion. Wir werden uns im vierten bis sechsten Kapitel mit ihr beschäftigen: mit der Grundspannung zwischen den beiden Radikalisierungstendenzen und deren Auswirkung im sozialen und psychischen Leben.

Bei der dritten Ausdrucksform von Religionen, beim *Ritus*²⁰, finden wir erneut eine für das Urchristentum charakteristische Grundspannung. Auch hier setzt es – trotz aller Diskontinuität – Tendenzen der vorhergehenden biblischen Religionsgeschichte fort: In ihr waren die Opfer immer mehr zu Sühneopfern geworden und die Reinheitsriten immer mehr intensiviert worden. Zwar beendete das Urchristentum die jahrhundertelange Opferpraxis. Es setzte neue Riten, vor allem Taufe und Abendmahl, an die Stelle der alten Riten. Dennoch erkennen wir die Fortsetzung vorgegebener Tendenzen: Denn die beiden neuen Riten (oder Sakramente) zielen auf Sündenvergebung und Sühne. In dieser Entwicklung verschränken sich nun zwei gegenläufige Tendenzen. Die neu entstandenen Sakramente sind in

20. Eine theologische Analyse der Riten vom Opfer bis zum Abendmahl bringt Sigrid Brandt, *Opfer als Gedächtnis. Zur Kritik und Neukonturierung theologischer Rede von Opfer*, Diss. habil. Heidelberg 1997.