Manfred Lang | Joseph Verheyden (Hrsg.)

Goldene Anfänge und Aufbrüche

Johann Jakob Wettstein und die Apostelgeschichte

Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte

Goldene Anfänge und Aufbrüche

ARBEITEN ZUR BIBEL UND IHRER GESCHICHTE

Herausgegeben von
Beate Ego, Christof Landmesser,
Rüdiger Lux und Udo Schnelle

Band 57

Manfred Lang | Joseph Verheyden (Hrsg.)

Goldene Anfänge und Aufbrüche

Johann Jakob Wettstein und die Apostelgeschichte

EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über http://dnb.dnb.de abrufbar.

© 2016 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig

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

Cover: Jochen Busch, Leipzig
Satz: Rita Corstjens, Leuven (Belgien)

ISBN 978-3-374-04858-8
www.eva-leipzig.de

Vorwort

In der Zeit vom April 2010 bis Mai 2014 fand zwischen dem Corpus Hellenisticum als einer Abteilung der Theologischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle–Wittenberg und der Faculty of Theology and Religious Studies (Research Unit Biblical Studies) der KU Leuven (Belgien) ein Forschungsprojekt statt: Aufklärung durch Philologie. Johann Jakob Wettsteins Beitrag zur Kontextualisierung der Apostelgeschichte in der neutestamentliche Exegese des 18. Jahrhunderts. Die hier beheimatete Promotionsstelle wurde von Hr. Bastian Lemitz besetzt. Die Ziele dieses Projektes waren vielfältig: Zunächst die Erstellung einer Promotionsschrift, die den genannten Beitrag erheben sollte. Zu diesem Zweck war begleitend die Sichtung und Ausarbeitung der Wettstein-Texte zu Apg 1–9 zu leisten, um die materiale Basis für die weiteren Analysen zu besitzen.

Sodann wurden insgesamt drei internationale Tagungen geplant, die diese Kontextualisierungsstrategien anhand ausgewählter Thematiken vertiefen sollten: (1) die erste Tagung fand in Halle statt; das Thema war »Zur Kultur einer Religionsgeschichte. Johann Jakob Wettstein, seine Zeit und seine Methode illustriert anhand der Apostelgeschichte« (4.-7. November 2011); (2) die zweite Tagung wurde von unseren »Wettstein-Freunden« der VU Amsterdam verantwortet und durchgeführt, die uns im gemeinsamen Nachdenken über Wettstein durch ihre grundstürzenden Kenntnisse über die textkritischen Einsichten Wettsteins sehr gern gesehene Kollegen und Freunde geworden sind; das Thema: »Freedom of Speech Then and Now« (18.-19. Oktober 2012); (3) die letzte Tagung fand in Leuven statt: »Goldene Anfänge und Aufbrüche. Antike und aufgeklärte Zugänge zu Apg 1–4« (4.–6. November 2013).

Eine Auswahl aus den Beiträgen zur ersten und dritten Tagung sollen nun im vorliegenden Band publiziert werden, nachdem einige zusätzliche Beiträge eigens dafür eingeworben worden sind. Dabei ist das zugrunde liegende Konzept beibehalten worden: Die doppelte Kontextualisierung sollte einmal hinsichtlich der Arbeits- und Denkweise des Johann Jakob Wettstein geleistet werden. Das geschieht in zweierlei Hinsicht: Einmal durch die Beiträge von Jan Krans, Bastian Lemitz und Esther Wipfler, die im strengen Sinne Aspekte aus der Vita J.J. Wettsteins selbst analysieren. Silvia Castelli widmet sich dem ersten kritischen Apparat Wettsteins und untersucht einzelne ausgewählte Beispiele seiner textkritischen Arbeit nicht zuletzt im zeitgenössischen Hintergrund.

Ein etwas weiterer Bogen, nämlich um Kontexte des 18. Jhd., wird durch die Beiträge von Detlev Dormeyer, Christoph Schmitt-Maaß und Friedemann Stengel geschlagen. Damit werden verschiedene Grade kontextueller Bedingungen aufgezeigt, die für das Verständnis der Arbeit Wettsteins von erheblicher Bedeutung sind.

Im dritten Teil des Bandes sind Beiträge versammelt, die allesamt versuchen, den Ertrag aus Wettsteins religionshistorischer Arbeitsweise für die Exegese der Apostelgeschichte zur Geltung zu bringen. Die dabei verwendeten Voraussetzungen ähneln sich insoweit mit denjenigen aus dem ersten großen Block, als sie den kulturhistorischen Deutungs- und Verstehungsrahmen im Hellenismus der ntl. Zeitgeschichte im weitesten Sinne, also in lateinische und griechische Provinienz wie auch im hellenistisch-jüdischen Umfeld, suchen und gewinnbringend analysieren. Das geschieht in den Beiträgen von Eva Ebel, Joseph Verheyden, Nils Neumann, Craig Keener und Manfred Lang. In einer gewissen Weise bildet der Beitrag von Friederike Erichsen-Wendt eine Facette aus dem Methodenkanon, der Frage, was ein Motiv sein könnte. Dabei wird in besonderer Weise auf die genannte Zuspitzung mittels »Kontext« geachtet und somit ein programmatischer Beitrag formuliert.

Im Zuge dieser Tagungen konnte darüber hinaus die berühmte Zettelsammlung des Corpus Pagano-Hellenisticum aus Utrecht gesichtet und erstmals in ihrem Wert für die Exegese der Apostelgeschichte in Augenschein genommen werden. Es ist das beherzte Auftreten von Jan Krans, der hier maßgeblichen Anteil daran hat, dass die über Jahrzehnte gesammelten Belege nicht einer planmäßigen Reinigungsaktion zum Opfer gefallen sind. Darüber hinaus ist es nun möglich, die Digitalisierung dieser Karteikarten voranzutreiben, die wiederum Teil eines Großprojektes »Neuer Wettstein – Apostelgeschichte« sein soll.

Es bleibt abschließend Dank abzustatten:

– den Kolleginnen und Kollegen aus Amsterdam, die mit ihren Forschungsleistungen und Ergebnissen einen substantiell wichtigen Beitrag zu einem kohärenten Wettstein-Bild geleistet haben. Diese Kontextualisierungsstrategien haben sich nicht nur in der vorliegenden schriftlichen Format, sondern auch in Gesprächen als sehr anregend erwiesen;

– darüber hinaus ist der Ablauf dieses Projektes als sehr gelungen und auch als atmosphärisch sehr angenehm zu bezeichnen; das ist auch ein Verdienst der Administration, die die Herausforderung einer Promotion, die wohl in Leuven beantragt, aber zumeist in Halle betreut und durchgeführt wurde, ausprobiert und mit getragen hat;

– Frau Rita Corstjens, der Mitarbeiterin von Prof. Verheyden, die sehr zuverlässig und professionell die Druckvorlage für den Verlag vorbereitet hat. Die besonderen Herausforderungen der Gestaltung durch die Verwendung zahlreicher Bilder sind glänzend gemeistert worden.

Manfred Lang
Joseph Verheyden

Inhalt

Vorwort 5

Motiv im Kontext 9
Zur motivgesteuerten Auslegung neutestamentlicher Texte im Kontext ihrer Umwelt
Friederike Erichsen-Wendt

»Mon cher cousin« 49
Johann Jakob Wettstein's Letters to His Cousin Caspar
Jan Krans

»Occulto aevo crescit« 65
Johann Jakob Wettstein und die Kopfzeile seiner *Dissertatio* (1713)
Bastian Lemitz

J.J. Wettstein und die Kunst der Aufklärung 93
Die Illustration der Frontispize des Novum Testamentum Graecum
Esther P. Wipfler

»Cum ventum ad verum est, ratio moresque repugnant« 121
Remarkable Cases in Wettstein's Conjectures for the Book of Acts
Silvia Castelli

Die Dionysos-Christus-Rezeption in Hölderlins Elegie »Brot und Wein« (Strophe 7–9) und im lukanischen Doppelwerk 139
Detlev Dormeyer

»Reden wie die Apostel«? 153
Die Wettstein-Rezeption Johann Gottfried Herders und Herders Poetologie der Autorschaft
Christoph Schmitt-Maaß

Zwischen »fanatischer Barbarei« und »moralischem Sinn« 177
Schnitt- und Scheidepunkte der Schriftauslegung im 18. Jahrhundert
Friedemann Stengel

»Was steht ihr da und schaut zum Himmel?« (Apg 1,11) 217
Himmelfahrt bei Livius, Plutarch und Lukas
Eva Ebel

Wettstein and We, or How to Use with Profit Ancient Sources in Exegesis 261
Joseph Verheyden

Der Tod von Hananias und Saphira 289
Menippeische Parallelen zu Apg 5,1–11
Nils Neumann

Paul's Positive Madness in Acts 26,24–25 311
Craig S. Keener

»Via est vita«. 321
»Wege« des Lebens im römischen Kontext und in der Apostelgeschichte
Manfred Lang

Literaturverzeichnis 395

Abkürzungsverzeichnis 443

Register 445

Autorenverzeichnis 459

Motiv im Kontext

Zur motivgesteuerten Auslegung neutestamentlicher Texte im Kontext ihrer Umwelt

Friederike Erichsen-Wendt

1. Vorbemerkung

Die Entwicklung von Denk- und Glaubensvorstellungen zu rekonstruieren, erweist sich im gegenwärtigen Diskurs als anschlussfähig für die Auslegung von Texten des frühen Christentums. So wird in der Dokumentation der Erfahrungen zur bisherigen Arbeiten am Neuen Wettstein festgehalten, dass die Annahme einer »motivgeschichtlich gesteuerte[n] Rezeption einzelner Aussagen«, die auch Rückschlüsse auf die sozialgeschichtliche Verortung ermöglicht, als leistungsfähig angesehen wird.[1]

Diese These verlangt nach methodischer Konkretisierung des Begriffs »Motivforschung«, näherhin nach der Beantwortung der Frage, wie und unter welchen Voraussetzungen in der theologischen Forschung von »Motiven« gesprochen werden kann.[2] Dabei geht es auch darum, der Leistung ihrer zwischen literarischer und geschichtsphilosophischer Dimension changierenden Bedeutung auf die Spur zu kommen.

Dazu wird in diesem Essay im Anschluss an bisherige Motivtheorien erörtert, weshalb sich gerade eine Motivforschung, die *vergleichend* arbeitet, im Besonderen dazu eignet, die Strukturen von Argumentationen komparativ auszuwerten. Zu leisten ist, Differenzen zwischen Texten zu erheben und damit die Möglichkeit der Deutung zu eröffnen, selbst wenn sie material gleich erscheinen.

Nimmt man beispielsweise die Vergleichbarkeit ethischer Aussagen im frühchristlichen Bereich und seiner hellenischen Umwelt in den Blick, kann man folgende Modelle unterscheiden:

---

[1] http://www.theologie.uni-halle.de/faecher/corpus-hellenisticum/226905_226953/nw/#anchor227002 (19.12.2012).

[2] Damit sind Überlegungen aufgegriffen, die zunächst unselbstständig veröffentlicht in: Friederike Wendt, Gerichtshandeln Gottes. Studien zur Motivtheorie und zur Gerichtsmotivik im Corpus Paulinum und in Plutarchs Dialog De sera numinis vindicta, Heidelberg 2005 (Mikrofiche) = (für die Print-Ausgabe gekürzt: Frankfurt/M. 2010).

a) Das Modell des übergeordneten Differenzkriteriums[3]

Intention einer materialen Adaption ist demnach »nicht so sehr Distanz und Andersartigkeit als die Gemeinsamkeit mit der sittlichen Konvention der damaligen Zeit« (Schrage, 136), während im Folgenden prinzipielle Unterscheidungsmerkmale eingeführt werden, insbesondere die durch Christus definierte Liebe (ebd. 202). Ein weiterer profilierter Ansatz, der die weitgehende materiale Identität urchristlicher und paganer Ethik durch ein übergeordnetes Differenzkriterium spezifiziert, findet sich bei Schulz,[4] bei dem es heißt, dass, da »Inhalt und Verhaltensmaßstäbe der christlichen und nichtchristlichen Ethik ... übereinstimmen und somit identisch sind«, das »spezifisch Christliche der spätpaulinischen ›Ethik‹ ... im radikal neuen Wertungshorizont« besteht (ebd. 390). Dieses Modell herrscht Horn zufolge vor: »Eine Reihe von Exegeten bestreitet, daß in materialer Hinsicht überhaupt in den ntl. Schriften eine Paränese geboten wird, die sich vom jüdischen und hellenistischen Umfeld abhebt. Ihnen zufolge besteht die *Christlichkeit der Ethik* ausschließlich in einem neuen, durch das Christusgeschehen gesetzten Begründungszusammenhang«.[5] Materiale Spezifität wird nach Horn allerdings mehrheitlich dort festgehalten, »wo Differenzen im religionsgeschichtlichen Vergleich erkennbar sind« (ebd.). Hier wird die Frage nach einem möglichen »Proprium« der christlichen Ethik abhängig vom Erkenntnisstand der historischen Forschung.

b) Modell der internen Graduierung

Ein zweites Modell basiert auf der Annahme eines durch die natürliche Vernunft begründeten Wert- und Normenbewusstsein, das durch eine weiterreichend begründete christliche Moral überboten wird.[6] Dabei wird insgesamt – unter Ausblendung der Einflüsse der jüdischen und hellenistischen Umwelt – eine Stringenz zwischen der als jesuanisch rekonstruierten Ethik und der »Urkirche« angenommen, die so doch zumindest historisch problematisch sein dürfte.[7]

---

[3] Etwa bei: WOLFGANG SCHRAGE, Ethik des Neuen Testaments, Grundrisse zum Neuen Testament 4, Göttingen [5]1989, 133–139.

[4] SIEGFRIED SCHULZ, Neutestamentliche Ethik, Zürcher Grundrisse zur Bibel, Zürich 1987.

[5] FRIEDRICH W. HORN, Ethik des Neuen Testaments 1982–1992, in: Theologische Rundschau 60 (1995), 32–86, 83.

[6] RUDOLF SCHNACKENBURG, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments. Bd. 1: Von Jesus zur Urkirche; Bd. 2: Die urchristlichen Verkündiger, Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament.S [völlige Neubearbeitung], Freiburg 1986/1988, insbes. Bd. 2, 58.

[7] Vgl. alternativ: OTTO MERK, Nachahmung Christi. Zu ethischen Perspektiven in der paulinischen Theologie, in: HELMUT MERKLEIN (Hrsg.), Neues Testament und Ethik. FS R. Schnackenburg, Freiburg 1989, 172–206, der nicht mit einer Kontinuität zwischen jesuanischer und paulinischer Ethik rechnet, sondern diese vielmehr vollständig auf das Kreuzesgeschehen bezieht.

c) Modell der dogmatischen Steuerung

Neben der Überordnung eines Deutungskriteriums wie etwa bei Schrage und Schulz oder einem Postulat einer graduellen Differenzierung innerhalb der Ethik selbst wie bei Schnackenburg vertritt in den neueren deutschen Konzeptionen neutestamentlicher Ethik Marxsen[8] die These, dass es nicht möglich sei, »für die *Inhalte* der paulinischen Imperative Beispiele zu finden, die den Rahmen dessen sprengen, was auch in der Umwelt begegnet« (191), stellt aber zugunsten einer dogmatisch geleiteten Exegese sowohl die Erhebung einer materialen Ethik als auch ihre Deutung gänzlich zurück.

2. Die Entwicklung der Motivtheorie

Wesentliche Stationen der Entwicklung der Motivtheorie werden im Folgenden, anschließend an grundlegende Überlegungen zum Verhältnis von Differenz und Identität im Rahmen des religionsgeschichtlichen Strukturvergleichs, skizziert.

Dabei ist besonders das im Blick, was Th. Söding unter »geprägten Bedeutungsgehalten«[9] versteht: nämlich den Umstand, für das untersuchte Phänomen einen Mehrwert an Sinn über den augenscheinlichen Gehalt hinaus geltend zu machen.

Die hier abzuschreitenden Stationen sind:

- Die Motivtheorie in der antiken Rhetorik, wie sie von Aristoteles vertreten wird,
- die primär formgeschichtlich orientierte Motivtheorie,
- die Etablierung der sog. »Motivforschung« durch Anders Nygren (»Lunder Schule«),
- die Rezeption und Weiterentwicklung der skandinavischen Motivforschung, sowie
- ein Blick auf Motivtheorien mit primär systematisch-theologischem Fokus.

Die Bestimmung des Verhältnisses von zu vergleichenden Texten zueinander ist sowohl historischer als auch prinzipieller Art.[10] Sich den mit diesen Ansät-

---

[8] Willi Marxsen, »Christliche« und christliche Ethik im Neuen Testament, Gütersloh 1989. Vgl. auch ähnlich: Andreas Lindemann, Die biblischen Toragebote und die paulinische Ethik, in: Wolfgang Schrage (Hrsg.), Studien zum Text und zur Ethik des Neuen Testaments. FS H. Greeven, BZNW 47, Berlin 1986, 242–265, wo es heißt: »Ethik ist für Paulus also keinesfalls die Praktizierung der Tora; ethische Entscheidungen trifft der Apostel vielmehr vom Bekenntnis her« (265).

[9] Thomas Söding, Motivanalyse, in: Wege der Schriftauslegung. Methodenbuch zum Neuen Testament, hg. unter Mitarbeit von Christian Münch, Freiburg u. a. 1998, 173–190.

[10] Sie ist insofern *vor* ihrer Analyse wichtig, als ihr zunächst als Vor-urteil angenommener Bezug (oder eben Nicht-Bezug) aufeinander implizit steuernd auf das Ergebnis wirken mag, sofern er nicht expliziert bzw. selbst Gegenstand der Untersuchung wird.

zen verbundenen Fragen prinzipiell zu stellen, mag eine der Aufgaben derer sein, die den *Neuen Wettstein* für die Auslegung neutestamentlicher Texte rezipieren.

2.1 Gemeinsamkeit und Differenz. Zum Problem der Verhältnisbestimmung von Texten

Vergleichen setzt Nicht-Identität und Gemeinsamkeit zugleich voraus. Auf letzteres hat bereits Aristoteles hingewiesen: Διάφορα λέγεται ὅσ' ἕτερά ἐστι τὸ αὐτό τι ὄντα, μὴ μόνον ἀριθμῷ, ἀλλ' ἢ ἔδει ἢ γένει ἢ ἀναλογίᾳ (Met V 9, 1018a12).[11] Diese Gemeinsamkeit kann beispielsweise auch in einer Zielsetzung oder einer analogen Pragmatik liegen, etwa indem neutestamentliche Texte als Reaktionen auf Ereignisse gelesen werden, die ihrer Deutung dienen sollen.[12]

---

[11] »Verschieden nennt man alles, was ein anderes ist, während es in einer Beziehung dasselbe ist, nicht allein der Zahl nach, sondern der Art oder dem Geschlecht oder der Analogie nach«.
Vgl. auch: PETER VACLAV ZIMA, Vergleich als Konstruktion. Genetische und typologische Aspekte des Vergleichs und die soziale Bedingtheit der Theorie, in: ders. (Hrsg.), Vergleichende Wissenschaften. Interdisziplinarität und Interkulturalität in den Komparatistiken, Tübingen 2000, 15–28, 16, der darauf aufmerksam macht, dass es immer (nur) Rekonstruktionen sind, die verglichen werden. Ein grundlegendes Schema der traditionellen Zuordnungsmöglichkeiten von Identität und Differenz hat Gloy vorgelegt (KAREN GLOY, Differenz, in: Philosophisches Jahrbuch 107 [2000], 206–218): 1. Einheit ist der Vielheit emanent (führt zur axiomatischen Theologie), 2. Vielheit ist der Einheit immanent (führt zur dialektischen Theologie), und 3. Einheit und Vielheit sind gleichberechtigt (führt zur negativen Theologie). Im Weiteren führt sie aus, wie die Postmoderne diese Verhältnisbestimmungen zu überwinden versucht, indem in ihr Wirklichkeit rhizomartig gedeutet wird, was auf der Ebene der Theoriebildung als eine Präzisierung des Vielheits-/Differenzbegriffs bewertet werden kann.
In der Analyse dieser Theorie kann man gut zeigen, dass »Similarity and difference are not ›given‹«, JONATHAN Z. SMITH, Drudgery Divine. On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity. Jordan Lectures in Comparative Religion 14; School of Oriental and African Studies, University of London, Chicago Studies in the History of Judaism, Chicago IL 1990, 51. Es gilt vielmehr, dass als »Vergleich« ganz allgemein diejenige dreiwertige Beziehung bezeichnet wird, in der a und b hinsichtlich c ausgewertet werden und es sich dabei um ein jeweils vor dem Hintergrund eines bestimmten Wirklichkeitsverständnisses gesetztes Verhältnis handelt, vgl. weiterführend auch: ebd. 52.

[12] An dieser Stelle ist der Einwand von KLAUS BERGER, Exegese des Neuen Testaments. Neue Wege vom Text zur Auslegung, Heidelberg 1984, 168, zu differenzieren, dass »es [...] zu den ungeklärten methodologischen Schwierigkeiten des Textvergleichs [gehört], daß Ähnlichkeit und Unähnlichkeit verglichener Texte offenbar in hohem Maße vom subjektiven Urteil des Exegeten bestimmt werden«. Richtig daran ist, dass es immer der Exeget ist, der einen Vergleich konstruiert und damit den Fokus des Interesses festlegt, der von theologischen Vorannahmen und dem diskursiven Kontext, in dem der Vergleich vollzogen wird, geleitet wird. Richtig ist aber auch, dass dies bei *jeder* Textauslegung der Fall ist, auch, wenn Texte nicht *im Vergleich* betrachtet werden. Vgl. dazu auch: ZIMA, Vergleich als Konstruktion, 17.

Sich in diesem Zusammenhang zeigende Differenzen können dann nach ihrer jeweiligen Kontextplausibilität ausgewertet werden, um sie im Hinblick auf ihre jeweilige Funktion wieder einem Vergleich zuzuführen.[13] Für diese Analyse weiterführend ist hier die Unterscheidung von prinzipieller, faktischer und konkreter Differenz. Ersteres bezeichnet einen Unterschied, der besteht, weil niemand oder nichts anderes die erforderliche Identität herbeiführen kann, zweiteres den Umstand, das Phänomen für keinen weiteren Fall traditionsgeschichtlich ableiten zu können und letzteres die kontingente Singularität der aufgetretenen Variante.[14] Die Methode des *typologischen Vergleichens* ermöglicht, Ähnlichkeiten zu untersuchen, die von analogen Produktions- und Rezeptionsbedingungen ausgehen, ohne dass mit einer traditionsgeschichtlichen Abhängigkeit gerechnet werden muss.[15]

Schließlich ist zu fragen: Ist damit das Kriterium hinreichender Vergleichbarkeit erfüllt? Einen Hinweis dazu hat R. Greshoff im Zusammenhang der sogenannten »Inkommensurabilitätsdebatte« geliefert, demzufolge Einwände gegen interparadigmatisches Vergleichen nicht greifen, da die Kritik daran grundsätzlich übersieht, dass sich das Gemeinsame paradigmenübergreifend auf der Ebene der Begrifflichkeit an sich befindet.[16]

2.1.1 Gemeinsamkeit

Gemeinsamkeiten zwischen fixierten Aussageformen (Texten, visuellen Quellen etc.) können auf einen von zwei möglichen Ursprüngen zurückgeführt werden: Sie sind

> entweder auf direkte oder indirekte Beeinflussung (d.h. auf Kontakt) zurückzuführen, oder auf ähnliche geographische oder sozio-ökonomische Bedingungen, die (unabhängig von Einflüssen und Kontakten) im politischen, religiösen, rechtlichen oder literarischen Bereich ähnliche Typen entstehen lassen.[17]

Die Erhebung von Gemeinsamkeiten beruht dann darauf, dass jeweils spezifische Teilaspekte in den Blick genommen werden:

---

[13] Gleichheit wird hier so verstanden, dass »Dinge dieselben Funktionen für etwas anderes oder Relationen zu etwas anderem haben, ohne daß sie wesensgleich zu sein brauchen«. Luco Johan van den Brom, Art. Gleichheit, in: RGG[4] Bd. 3, 2000, Sp. 997–998, 997.

[14] Vgl. dazu: Gerd Theissen/Dagmar Winter, Die Kriterienfrage in der Jesusforschung. Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium, NTOA/StUNT 34, Freiburg/Göttingen 1997, 23–26, 22.

[15] Vgl. Zima, Vergleich als Konstruktion.

[16] Rainer Greshoff, Interdisziplinarität und Vergleichen, in: Zima (Hrsg.), Vergleichende Wissenschaften, 29–46, 33–35.

[17] Zima (Hrsg.), Vergleichende Wissenschaften, 10.

> Comparison does not deal with phenomena in toto or in the round, but only with an aspectual characteristic of them. Analytical control over the framework of comparison involves theoretically focused selection of significant aspects of the phenomena and a brackery of endeavor by strategic ceteris paribus assumptions ... The comparability of phenomena always depends both on the purpose of comparison and on a theoretically informed analysis ... What matters in comparison are certain variables that are posited by and cohere in theories and that are aligned with aspects of the phenomena to be compared through some set of correspondence rules.[18]

Die Forschungsgeschichte zeigt, dass diese Verhältnisbestimmung von Gemeinsamkeiten in Texten einerseits nicht ohne Alternative, andererseits selbst Resultat ihrer Entstehungsgeschichte ist. So hat etwa die ältere religionsgeschichtliche Forschung die realistische Naivität des Positivismus des 19. Jahrhunderts aufgenommen und die Faktenanalyse in den Dienst des Erweises der qualitativen Höchstgeltung des Christentums gestellt, ohne dies für *eine* mögliche Darstellung zu halten. So schreibt H. Gunkel im Jahr 1903:

> Es ist die Aufgabe der neutestamentlichen Forschung, im einzelnen zu zeigen, wie diese Umbildung des Übernommenen geschehen ist, und wiefern sich das Resultat von dem Ursprünglichen unterscheidet; aber das Eine können wir schon jetzt sagen, dass das neutestamentliche Christusbild trotz aller formalen Verwandtschaft inhaltlich hoch über allen heidnischen Mythen steht.[19]

Eine andere Möglichkeit religionswissenschaftlichen Vergleichs liegt in der Untersuchung historischer Einflüsse und Wechselbeziehungen, den *Kontaktstudien*. Dabei geht es darum,

> die Individualität christlicher Texte ... anhand überprüfbarer Vorgänge der Rezeption und Tradierung [darzustellen].[20]

---

[18] Fitz John Porter Poole, Metaphors and Maps. Towards Comparison in the Anthropology of Religion, in: Journal of the American Academy of Religion 54 (1986), 411–457, 414–415.

[19] Hermann Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments, FRLANT 1, Göttingen 1903, 94. Zur theologiegeschichtlichen Einordnung des gesamten Themenkomplexes vgl.: Wolfhart Pannenberg, Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte, in: ders., Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen 1967, 252–295, 252–257.

[20] Berger, Exegese, 188.

2.1.2 Differenz

Neben dem Aspekt des Gemeinsamen ist der der *Differenz* für einen methodisch gelenkten Vergleich wichtig.[21] G. Theißen/D. Winter[22] gehen in ihrer Untersuchung des Differenzkriteriums in der Jesusforschung davon aus, dass es im wesentlichen zwei Beweggründe gibt, das Differenzkriterium stark zu machen: Zum einen *theologische Gründe*, die häufig mit einer negativen Sicht des Vergleichsgegenübers einher gehen (als »schwarzer Folie«), zum anderen *geschichtstheoretische Motive*, die die Individualität des für besonders wert Erachteten hervorheben.[23]

In beiden Fällen werden extra(kon-)textuelle Kriterien als maßgeblich für den Vergleich angesehen: Wird im ersten Fall die eine Quelle mit den Augen der anderen gelesen, ist es im anderen Fall der Interpret selbst, dessen Wertmaßstab Kriterium der Bewertung ist.

Nach diesen grundsätzlichen Erwägungen zu Gleichheit und Differenz wird die Motivtheorie im folgenden in ihren maßgeblichen historischen Aspekten dargestellt. Allgemein ist zu unterscheiden zwischen *psychologisch* fragenden Motivtheorien und *literaturwissenschaftlich* orientierten Konzepten, die sich jedoch – wie im Folgenden deutlich wird –, teilweise überlagern können.

2.2 Der handlungstheoretische Ursprung bei Aristoteles

Motivtheorie fußt auf handlungstheoretischen Ursprüngen in der griechischen Philosophie. In der aristotelischen Physik taucht der Begriff, der das später so bezeichnete Phänomen »Motiv« umfasst, das erste Mal in einem definitorischen Sinn auf,[24] und zwar im Zusammenhang der Analyse des Prozesses. Im Buch Γ der Physikvorlesung umschreibt Aristoteles den Begriff der κίνησις mittels mehrerer Definitionen, insbesondere der, dass »ἡ κίνησις ἐντελέχεια τοῦ κινητοῦ (ᾗ κινητόν)«[25] – »der Prozess die Verwirklichung der ›im Gegenstand als Moment liegenden Möglichkeit‹« ist. Damit stellt Aristoteles heraus, dass die Ursache einer Bewegung für ihr Zustandekommen *zwar notwendig*, aber *keinesfalls hinreichend* ist, so dass folglich eine Bewegung primär am Bewegten und nicht am Bewegenden erkennbar ist.

---

[21] »Gerade weil es sich um verschiedene Erscheinungen handelt, sollen sie verglichen werden, denn Identisches aufeinander zu beziehen, ist sinnlos«. Zima, Vergleich als Konstruktion, 16.

[22] Theissen/Winter, Kriterienfrage, 23–26.

[23] An dieser Stelle wird deutlich, dass man eine Analyse zu dem Zweck, ein Werturteil zu fällen, *sowohl* durch Betonung der Gemeinsamkeiten *als auch* der Differenzen synthetisieren kann.

[24] Nach etymologischen Ableitungen und theologischen Verortungen schon bei Platon, vgl. Crat. 426C und Phaedr. 245D.

[25] Aristoteles, Physikvorlesung Γ 2, 202a7.

Dies ist der produktive Aspekt, mit dem die Diskussion um die Analyse von Handlungsprozessen eröffnet wird, und die es im Zuge der Genese einer Motivtheorie zu bedenken gilt: Es wird festgehalten, dass ein Motiv in erster Linie anhand der Auswirkungen seines Handlungsimpulses zu rekonstruieren ist. Aristoteles führt hier eine methodisch wichtige Denkfigur ein, nämlich dass es eine Möglichkeit der Prozessverursachung gibt (das κινητικόν), die aber nicht ohne ihre Realisierung erkennbar ist. Ein Motiv ist demzufolge nicht abgekoppelt von Handlungsvollzügen rekonstruierbar.[26] Umgekehrt kann man vom Auftreten einer Handlung hypothetisch auf ein etwaiges Motiv rückschließen.

2.3 Die formgeschichtliche Methode

Die formkritisch orientierte Untersuchung (antiker) Texte legt ihr hauptsächliches Augenmerk auf einen anderen Aspekt des Motivbegriffs. Sie versteht Motiv als »kleinste inhaltliche Einheit«,[27] das »Erlebte, Erlernte und Ererbte«[28] in Leben und Werk eines Autors, aufgrund dessen man das Werk als Ganzes kausalgenetisch erklären könne. Dahinter steht zwar auch die hermeneutische Prämisse, dass die menschliche Situation, die im Motiv gebündelt ist, für das Verständnis des Zusammenhangs unerlässlich ist; diese Methode schließt aber – entgegen der Vorstellung der Begrifflichkeit bei Aristoteles – vom Motiv auf die Intention der Situation. Auf das Auftreten eines Motivs folgt demnach die Unterstellung eines Bedeutungsgehaltes einer dargestellten Handlung.

Einer dezidierten Untersuchung der Motivstrukturen neutestamentlicher Texte hat sich die theologische Forschung dann mit der Ausdifferenzierung der historisch-kritischen Methode zugewandt, wobei sie beide skizzierten Richtungen verfolgte. Beide gründen auf weitreichenden hermeneutischen und teilweise auch geschichtsphilosophischen Voraussetzungen.

Drei Typen der Theoriebildung sind zu unterscheiden:

- Eine an der formgeschichtlichen Erforschung antiker Texte orientierte Methode, die Motive in erster Linie am Auftreten *geprägter Vorstellungen* identifiziert;
- eine Methode, die die Motive im Grenzbereich von Geschichtstheorie und Philosophie verortet, indem sie nach Motiven *philosophisch* fragt, aber *historisch* antwortet (ohne dabei ihrem Selbstverständnis nach einen Kategorienfehler zu begehen), und
- eine Methode, die die systematische Prämisse zugrundelegt, dass jedes deutbare menschliche Handeln von *impliziten Axiomen* gesteuert wird.

---

[26] Dies zeigt sich auch in der philosophiegeschichtlichen Wirkung der aristotelischen Beobachtung: Bei Thomas von Aquin wird das geschilderte Phänomen dem menschlichen Handeln und, da es der moralischen Bewertung unterliegt, auch dem Erleben unterlegt. Vgl. Thomas von Aquin, Kommentar zur Physik III, 4, 9.

[27] Friedo Ricken u. a., Art. Motiv, in: HWP Bd. 6, 1984, Sp. 211–218, 214, ähnlich auch: Fritz Graf, Art. Motivforschung, in: DNP Bd. 8, 2000, Sp. 421–422, 421 (dort auch Weiteres zur Geschichte dieser Forschungsrichtung).

[28] Ebd.

Unter folgenden Aspekten werden diese Methoden in den Blick genommen:

- Motive sollen anhand des *vorliegenden* Textmaterials identifizierbar sein und sich nicht aus einer *vorausgesetzten* geschichtsphilosophischen Prämisse ergeben, wobei der Vergleichspunkt allerdings nicht zwangsläufig auf der begrifflichen Ebene liegen muss;
- Motive sollen in ihrer Entstehung, Kontinuität und ggf. Modifikation aus ihrem jeweiligen geschichtlichen Kontext heraus *verstehbar* sein, *ohne* damit eine Theorie der Geschichte im Ganzen zu provozieren;
- Motive sind nicht allein deskriptiven Charakters; sie sollen Intentionen menschlichen Handelns rekonstruieren helfen, ohne zugleich explizit normativen Anspruch zu erheben.

Ein erster Zugang zur Erforschung neutestamentlicher Motive ist durch eine Anknüpfung an die klassische *Formgeschichte* möglich, insofern in ihrem Zusammenhang die Beobachtung von (literaturgeschichtlich konstanten) Gemeinsamkeiten narrativer Inhalte möglich ist. Dem liegt die Vorstellung zugrunde, dass ein Textganzes aufgrund der Erforschung seiner Teile im Prinzip kausalgenetisch erklärt werden kann, wobei zugleich mit einer »Übersummativität«[29] des Ganzen gegenüber den Teilen zu rechnen ist, d.h. einer eigenen Gestalthaftigkeit des Ganzen, die nicht aus der Summe seiner Teile ableitbar ist. Da dieses »überlogische Plus« zunächst methodisch kaum in Anschlag gebracht worden ist,[30] ist es zutreffend, sowohl die Erforschung von Motivfeldern als auch die Herausarbeitung spezifischer Profile realisierter Texte als »Präzisierung der klassischen Formanalyse«[31] zu verstehen.

Motive werden hier verstanden als geprägte und insofern relevante Bedeutungsgehalte, als die im Motiv kondensierte Situation als für das Anliegen des Textes erkenntniskonstitutiv angesehen wird. Sie sind zugewachsen und damit

---

[29] Dieser *terminus technicus* wurde geprägt von: Christian von Ehrenfels, Über »Gestaltqualitäten«, in: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie 14 (1890), 249–292. Für die neutestamentliche Exegese angewendet ist dieses Konzept bei: Erhardt Güttgemanns, Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums. Eine methodologische Skizze der Grundlagenproblematik der Form- und Redaktionsgeschichte, BEvTh 54, München 1970, 184–188. In allgemein-linguistischer Diktion bedeutet dies: »Die semantische Wirkung eines ›Textes‹ ist keine Ableitung der ›Bedeutung‹ von einzelnen Lexemen ... Sie ist vielmehr die Funktion einer der Lexemebene bedeutungsontologisch vorgeordneten Bedeutungsmatrix, die die semantischen Wirkungen der einzelnen Elemente aus allen Ebenen aus deren Repertoire an Bedeutungsmöglichkeiten mittels Selektion und Kombination prädisponiert«. Erhardt Güttgemanns, Linguistisch-literaturwissenschaftliche Grundlegung einer Neutestamentlichen Theologie, in: Linguistica Biblica 13/14 (1972), 2–18, 7.

[30] Vgl. Güttgemanns, ebd.

[31] Petra von Gemünden, Linguistik und Textauslegung, in: Martin Meiser, u. a., Proseminar II: Neues Testament – Kirchengeschichte. Ein Arbeitsbuch, Stuttgart/Berlin/Köln 2000, 260–275, 265.

nicht in erster Linie lexikalisch oder kontextuell erschöpfend erhebbar. Im Allgemeinen sind sie frei umlaufend und können differenziert werden in geprägte Bilder, Themen und Erzählzüge.[32] Ihre Verwendung setzt kulturelles Wissen voraus, das abgerufen und unter Umständen auch intentional modifiziert werden kann. Dabei lebt die Wirkung eines – häufig auch impliziten – Motivs vor allem durch Assoziationen, die der Leser mit einem Bild/ Thema/Erzählzug verbindet, ohne damit einer mit der Reizkonstellation verknüpften Erwartung einer direkten Zustandsänderung das Wort reden zu wollen.[33] Die Erhebung dieser Assoziationsfelder ist ebenfalls Gegenstand einer motivanalytischen Untersuchung. Insofern man aber an dieser Stelle so weit geht, die Leistung eines Motivs auch darin zu sehen, einen *Sinnzusammenhang zusammenzuhalten*, wird die Grenze von der formanalytischen Untersuchung zur theologischen Deutung überschritten.[34]

Die Hypothese eines Motiv(felde)s ist methodisch immer nur durch Vergleich zu erhärten. Erst, wenn ein Bild, Thema oder Erzählzug wiederholt und in mindestens zwei voneinander unabhängigen literarischen Überlieferungszusammenhängen auftaucht, ist mit einem geprägten Bedeutungsgehalt zu rechnen.[35] Wenn demgegenüber K. Berger von der Unvergleichbarkeit von Motiven untereinander gegenüber semantischen Feldern, rhetorischen oder literarischen Formen, Gattungskriterien oder genau zu umschreibenden Traditionen ausgeht,[36] liegt das weniger an einer prinzipiellen Skepsis gegenüber der Vergleichbarkeit von Texten, sofern dies der Herausstellung von Individualität und nicht einer unhistorisch gedachten Systematisierung dient,[37] sondern an einem aus seiner Perspektive eher allgemein verwendeten Motivbegriff, der von den historischen Beziehungen zwischen Texten absehe und sich damit die Kategorien des Textvergleichs – historisch bzw. philologisch bestimmbare Faktoren – entziehe.[38]

Der formgeschichtliche Ansatz der Motivforschung ist für die vorliegende Untersuchung insbesondere durch seine Bereitstellung eines methodisch effektiven Verfahrens, was die Erhebung von Herkunft, Gestalt, Verwendungs-

---

[32] Vgl. Georg Fohrer u. a., Exegese des Alten Testaments. Einführung in die Methodik, Heidelberg [4]1983, 105–111.

[33] So aber: David C. MacClelland, Human Motivation, Glenview IL 1985, und ders., Art. Motivation, in: Encyclopaedia Britannica Bd. 15, 1962, 871–876.

[34] Von einer anderen Argumentation her – nämlich der, über die Motivanalyse den religionsgeschichtlichen Kontext eines Textes zu erheben – kommt Söding zu dem gleichen Ergebnis: Söding, Motivanalyse, 184.

[35] Vgl. Gemünden, Linguistik, 265.

[36] Berger, Exegese, 168–169.

[37] Vgl. Klaus Berger, Zur Kritik der Theorie der impliziten Axiome, in: Wolfgang Huber/Ernst Petzold/Theo Sundermeier (Hrsg.), Implizite Axiome. Tiefenstrukturen des Denkens und Handelns. FS D. Ritschl, München 1990, 229–245, und auch: Pannenberg, Erwägungen, 262.

[38] Berger, Exegese, 169.

zusammenhang und sachlichem Gehalt eines Motivs angeht, interessant. Dies wird mit den Erkenntnissen zu konfrontieren sein, die primär geschichtsphilosophisch bzw. theologisch orientierte Ansätze in die Diskussion einbringen.

2.4 Die geschichtsphilosophisch orientierte Methode

Aus der Situation heraus, in den 1920er Jahren einer Krisenstimmung in den Geisteswissenschaften zu begegnen, begründet und entwickelt A. Nygren eine methodische Richtung der Theologie, die den Anspruch erhebt, *streng wissenschaftstheoretisch* orientiert zu sein.[39] Der *motivforskning* – Motivforschung – ist zunächst internationale Beachtung[40] geschenkt worden, die jedoch aufgrund weitgehend fehlender Übersetzungen der schwedischen Hauptwerke und der damit einhergehenden unterbleibenden Rezeption der kontinentaleuropäischen Dialektischen Theologie sehr bald abebbte. Spätestens seit der Mitte der 1950er Jahre hat sich die »Lunder Schule« außerhalb Schwedens theologiegeschichtlich überlebt.

Dennoch bietet diese Theorie beachtenswerte Einsichten in Verwendung und Leistung von Motiven. Das Konzept Nygrens verfolgt hauptsächlich zwei Ziele, und zwar zum einen die *Religion* innerhalb des Geisteslebens zu erklären, und zum zweiten, die *Eigenart der christlichen Religion als historischer Erscheinung* im Vergleich zu anderen Religionen zu erheben. Konzeptionell verknüpft Nygren dabei eine rein formale Philosophie mit historischer Forschung und erhebt damit den Anspruch, streng antimetaphysisch zu argumentieren. Unabhängig davon, ob er diesen Anspruch durch das Postulat des jeweils *einen* wirksamen Grundmotivs unterläuft oder nicht, bietet sich dieser Ansatz deshalb für einen analytischen Vergleich religiöser Systeme an, weil auch die aus diesem Konzept entwickelte Motivforschung *konsequent religionsvergleichend* arbeitet, ohne zugleich zwingend mit historischen Abhängigkeiten zu rechnen.[41] Dabei betont Nygren allerdings, dass die Parallelen aus der Umwelt des Christentums zwar wissenschaftlich interessant seien, aber von sekundärer Bedeutung, da es in erster Linie darum gehe, die *Kontinuität eines Grundmotivs* – im Blick auf das Christentum also die der Agape – herauszuarbeiten.[42] Die Relevanz dieses Anliegens bei Nygren ist nachvollziehbar, wenn man in Betracht zieht, dass er meint, mit dem Nachweis *eines* Grundmotivs die *Einheit* des Christentums zu erweisen.

---

[39] Nygren knüpft hier an den Wissenschaftsbegriff Schleiermachers an und erweitert ihn, vgl. dazu: Hjalmar Lindroth, Anders Nygren und der Kritizismus. Eine Untersuchung der philosophischen Voraussetzungen seiner Theologie, in: Studia Theologica 10 (1957), 89–188, und auch: Ulrich Eberhard Mack, Motivforschung als theologische Methode. Eine Untersuchung zur Methodologie bei Anders Nygren, Diss. Heidelberg 1962, 274.

[40] Gottfried Hornig, Art. Motivforschung, in: HWP Bd. 6, 1984, Sp. 222–223, 222.

[41] Vgl. Anders Nygren, Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe, Gütersloh 1930/1937, 18.

[42] Vgl. Nygren, Eros, 70.

Nygren geht davon aus, dass hinter unseren Vorstellungen und Urteilen eine Macht wirke, die die Struktur dieser Vorstellungen und Urteile entscheidend bestimme.[43] Das Christentum ist hier als eine Religion (unter anderen) zu verstehen, die aus anderen, konkurrierenden Systemen unableitbar ist; vielmehr drängen die Grundkategorien jeweils auf ihre je eigene Realisierung in der Geschichte. Nygren geht sogar soweit, von einem »Kampf der Motive«[44] um ihre Durchsetzung zu sprechen. Dies zeigt sich besonders in der exemplarischen Durchführung in einem seiner Hauptwerke, in »Eros und Agape« von 1930.

Diskussionsbeiträge von M. Scheler[45] und H. Scholz[46] aufnehmend,[47] hat Nygren 1930 die Distinktion zwischen Eros und Agape für die Systematische Theologie insofern aktualisiert, als er Agape als *das* Grundmotiv rekonstruierte, das den Zusammenhang und die systematische Kohärenz des Christentums ausmache. Dem Erosmotiv weist Nygren demgegenüber keinen systematischen Ort zu, sondern charakterisiert es als dasjenige – »das zweifellos mächtigste Grundmotiv in der ausgehenden Antike«[48] –, das das Agapemotiv von außen her in Frage stellt.

Zum Verstehen des nygrenschen Ansatzes erweist es sich als instruktiv, die philosophischen Referenzen im Blick zu haben, auf die Nygren sich bezieht. Hier sind insbesondere die Bedeutungstheorie von G. Frege und die Sprachphilosophie des späten L. Wittgenstein in den Blick zu nehmen.[49]

Nygrens Hauptwerk trägt den Titel »Mening och Metod« (»Sinn und Methode«) – in der Diskussion mit Freges »Sinn und Bedeutung« wohl darum, da Nygren den Anspruch erhebt, *durch eine Methode Bedeutung zu erhellen*. Die Theorie der Bedeutung von Frege bildet gleichsam das Rückgrat der nygrenschen Theorie.

---

43 Vgl. Mack, Motivforschung, 223.

44 Vgl. z. B.: Anders Nygren, Urkristendom och reformation. Skisser till kristendomens idéhistoria, Lund 1932, 8–11.138f. Auffällig ist hier die Parallele zur Geschichtsphilosophie Troeltschs, vgl. Ernst Troeltsch, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte. Vortrag, gehalten auf der Versammlung der Freunde der Christlichen Welt zu Mühlacker am 3. Oktober 1901, erw. u. mit e. Vorw. versehen, Tübingen ²1912, 59–61.

45 Max Scheler, Abhandlungen und Aufsätze, Bd. 1, Leipzig 1915.

46 Heinrich Scholz, Eros und Caritas. Die platonische Liebe und die Liebe im Sinne des Christentums, Halle/Saale 1929, 44.

47 Vgl. Nygren, Eros, 43.

48 Nygren, Eros, 106.

49 Die Darstellung Freges und Wittgensteins ist im folgenden sehr stark auf die Fragestellung und die Rezeption bei Nygren zugespitzt. Zur Theorie allgemein vgl.: Wolfgang Carl, Sinn und Bedeutung. Studien zu Frege und Wittgenstein, Philosophie, Analyse und Grundlegung 7, Königstein/Ts. 1982.

Frege unterscheidet in seiner Schrift »Über Sinn und Bedeutung«[50] zwischen Sinn, Bedeutung und Vorstellung.

Als Sinn bezeichnet Frege *einen* definierenden Aspekt an einem Gegenstand, ohne dass diesem Aspekt jeweils ein Bedeutungsgehalt zukommen muss. Das lässt sich insofern nachvollziehen, wenn man etwa die Tatsache betrachtet, dass eine Verknüpfung von Subjekt und Prädikat nicht notwendig eine Aussage über den Wahrheitsgehalt der Verbindung zulässt.

Dies führt sogleich zu einem Charakteristikum von »Bedeutung«, nämlich zu ihrem Wahrheitswert. Nimmt »Sinn« eine Mittelstellung zwischen dem (lediglich postulierten!) »Ding an sich« und der noch zu charakterisierenden »Vorstellung« ein, so bezeichnet »Bedeutung« ein Feld bzw. Spektrum um den Gegenstand selbst.[51] Das Typische der »Vorstellung« hingegen ist dies, dass sie strikt personen- und zeitabhängig ist, dass es also i.e.S. nie *identische* Vorstellungen geben kann. Sie bezeichnet damit eine subjektive Wahrnehmung des Gegenstandes, die lose mit Worten verbunden wird.

Für Nygren ist eine Adaption der fregeschen Sprachphilosophie insofern interessant, als er die Differenzierung zwischen Sinn, Bedeutung und Vorstellung für seine Theorie des Sinnzusammenhangs (als notwendige Voraussetzung derer vom Grundmotiv) nutzen kann. Er geht dabei von einer zweifachen Tradition aus: Die theologisch-hermeneutische Unterscheidung zwischen Wort und Bedeutung, Satz und Sinn geht auf F.D.E. Schleiermacher zurück, ihre mathematisch-semantische Untersuchung auf Frege.[52] Nygrens Darstellung zufolge wird diese Erkenntnis, dass Sprache aus ihrem Kon-Text deutbar wird, sie also immer »auf etwas Extralinguistisches hinweist«,[53] bei B. Russell verschüttet und kommt erst wieder in der Philosophie des späten Wittgenstein zu Geltung. Der Grundgegensatz der an Frege und Russell diskutierten Positionen lautet: Ist eine (Sprach-)Theorie vom Einzelnen oder vom Zusammenhang her zu konstruieren?

Eine für Nygren überzeugende Antwort findet sich in Wittgensteins »Philosophischen Untersuchungen«, in denen die Position Freges weitergeführt wird. Versteht Wittgenstein im Tractatus logico-philosophicus[54] Vielfalt an Sprachsystemen noch als Mangel, so ist in den »Philosophischen Untersuchungen«

---

[50] Gottlob Frege, Über Sinn und Bedeutung, in: ders., Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien, Göttingen 1966, 40–66.

[51] Hier liegt ein möglicher systematischer Anknüpfungspunkt für Nygren, an dieser Stelle Wittgensteins Modell der »Familienähnlichkeiten« ins Spiel zu bringen.

[52] Anders Nygren, Sinn und Methode. Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Religionsphilosophie und einer wissenschaftlichen Theologie, Göttingen 1979, 266. Nygren geht jedoch dort über Frege hinaus, wo er dessen Vermischung von Logik und Ontologie kritisiert. Demgegenüber koppelt er selbst sie voneinander ab und betont den intersubjektiven Zusammenhang, der einer Aussage Plausibilität verleiht.

[53] Nygren, Sinn, 267.

[54] Ludwig Wittgenstein, Schriften I: Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914–1916. Philosophische Untersuchungen, Frankfurt/M. 1960, 11–83.

Vielfalt akzeptabel, da sie durch eine faktisch unvermeidbare Vermischung von Systemen entsteht. Nygren zieht diese Linie insofern aus, als er dieses Denkmodell auf seine *Theorie religiöser Sinnzusammenhänge*, die als Voraussetzung der Motivtheorie dient, anwendet. Erst durch ihre Zusammenhänge sind Bedeutungen erschließbar – nicht zuletzt deshalb, weil es keinen logischen Grund gibt, bei umgekehrtem Vorgehen den »Sinn« beim Wort zu suchen und nicht etwa erst beim einzelnen Buchstaben usw.

Der Sinn einer Aussage wird also Nygren zufolge *durch ihren Gebrauch* konstituiert. Das Einzelne wird bedeutend als Teil eines Zusammenhangs, was immer weiteres Fragen nach größeren Zusammenhängen nach sich zieht. Jeder »Sinnzusammenhang« (ein *terminus technicus* Nygrens in diesem Kontext) ist für sich autonom und absolut.[55] Demzufolge ist es »sinn-los«, verschiedene Sinnzusammenhänge zu vermischen.

Wittgenstein wird von Nygren folglich als derjenige rezipiert, der den logischen Atomismus Russells überwunden habe, obwohl ihre Theorien sich zunächst sehr ähnelten. Den Keim für den späteren Gegensatz sieht Nygren in einer grundlegenden Differenz, der zufolge Wittgenstein sich maßgeblich an der Logik orientiert, Russell hingegen an der Metaphysik.[56] Mit seiner Abwendung vom Versuch, eine vermeintlich defizitäre Vielfalt von Sprach(spiel)en durch eine Idealsprache zu ersetzen, wendet sich Wittgenstein der von Nygren dann aufgenommenen Methode zu, nämlich der *Untersuchung des Zusammenhangs*, in dem ein Wort verwendet wird.

Auch wenn Nygren darauf hinweist, dass Wittgenstein in diesem Stadium seiner Theoriebildung den Gedanken der »Familienähnlichkeiten« noch nicht im Blick hatte,[57] so ist für die Rezeption der Theorie bei Nygren selbst wohl davon auszugehen, dass er dies mit verwendete.[58] Entscheidend für eine Charakterisierung als »Familienähnlichkeit« ist, dass sie von Dingen ausgesagt werden, »die mit demselben Wort, aber nicht auf Grund eines einheitlichen Kriteriums bezeichnet werden«.[59]

Der Ansatz Nygrens sei im Folgenden ausführlicher dargestellt, da er gegenüber formgeschichtlichen und systematisch-theologisch orientierten Zugängen ein ganz eigenes und wenig rezipiertes Konzept bietet.

Das Agapemotiv wird von Nygren im Gegensatz zum Erosmotiv als qualitativ neue Gottesgemeinschaft charakterisiert, die nicht auf neuen Vorstellungen

---

55 Nygren, Sinn, 312.

56 Nygren, Sinn, 279.

57 Nygren, Sinn, 289.

58 Die Art und Weise, wie Nygren Ähnlichkeiten und typologische Abhängigkeiten zwischen urchristlichen bzw. theologiegeschichtlichen Phänomenen erhebt, erinnert zumindest sehr daran; vgl. Ludwig Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen 67, in: ders., Schriften I, Frankfurt/M. ²1963, 324–325, und dazu kommentierend: Eike von Savigny, Wittgensteins »Philosophische Untersuchungen«. Ein Kommentar für Leser, Bd. 1: Abschnitte 1 bis 315, Frankfurt/M. 1988, 117.

59 Savigny, Kommentar, 117.

bezüglich des Wesens und Wirkens Gottes beruhe, sondern allein von Gott her konstituiert werde, so dass die christliche Agape als dynamischer »Weg nach unten«[60] verstanden werden könne, und nicht etwa als »Weg nach oben«[61] nach platonischem Modell.

Exegetisch rekonstruiert Nygren diese These vor allem anhand der Gleichnisreden Jesu, insbesondere Lk 15, Mt 18 und Mt 20,[62] in denen der Gegensatz zwischen neu erschlossener Gottesgemeinschaft und traditioneller Rechtsgemeinschaft[63] besonders hervortrete und anhand der paulinischen Theologie, in der er eine Verbindung zwischen Agapemotiv, Biografie des Paulus und Kreuzestheologie sieht. Nygrens Darstellung zufolge ist bei Paulus das Kreuz gerade deshalb besonders betont, da es »nach ihm [i.e. Paulus] ... gerade die neue Gottesgemeinschaft des Christentums prägt, so wie das Gesetz die vorchristliche Gemeinschaft geprägt hatte«,[64] was in dem Sinne zu verstehen sei, dass Agape und Kreuzestheologie »einfach dasselbe«[65] seien. Erst am Kreuz wird die Agape Gottes erkenntnistheoretisch erschlossen, wohingegen die nur durch Gottes Agape verständliche Selbsthingabe Christi seinen Weg überhaupt am Kreuz enden ließ. Im johanneischen Schrifttum sieht Nygren Höhepunkt und Niedergang des Agapegedankens zugleich: Eine Identifikation von Gott und Agape steht neben der Tendenz der johanneischen Theologie zur Metaphysikalisierung. Weil dies Nygren zufolge mit einer Binnenzentrierung des Konzepts einher geht, ist dies als Verfallserscheinung zu bewerten und insofern abzulehnen.

Im Weiteren stellt Nygren die Konstruktion des Erosmotivs aus der platonischen Philosophie dar, das jedoch erst mit Aristoteles und im Neuplatonismus profiliert worden sei, und für das das alexandrinische Weltschema eines zu überbrückenden Dualismus von Welt und Materie typisch sei.[66] Anschließend an die Charakterisierung der Motive stellt Nygren den »Kampf« dieser Motive dar, insofern er die altkirchlichen Streitigkeiten als »Vorbereitung der Synthese« versteht, die schließlich in der Theologie Augustins ihre Vollendung finde. In dieser Form (allerdings unter neuplatonischem Einfluss durch Dionysios Areopagita und Proklos) wird das Christentum nach Nygrens Darstellung im Mittelalter tradiert, fortgeführt und stellenweise ergänzt. Im späten Mittelalter wird diese Synthese dann aufgebrochen, und zwar zum einen in der Renaissance,

---

60 Vgl. Nygren, Eros, 148. Gemeint ist: Von der Liebe Gottes als Ursprung und Ermöglichungsgrund zur Nächstenliebe, von da aus zur Liebe zu Gott und dann zur Selbstliebe.

61 Ebd.

62 Vgl. Nygren, Eros, 49–67.

63 Eine wichtige Rolle für die Rekonstruktion der Geschichte des Urchristentums spielte in diesem Zusammenhang, dass Nygren für das Judentum das »Nomosmotiv« als identitätsbewahrend ansah. Diese Distinktion ist insbesondere von katholischen Exegeten als nicht dem Textbefund entsprechend bewertet worden, vgl. Valter Lindström, Art. Eros und Agape, in: RGG^3 Bd. 2, 1958, Sp. 603–605, 605.

64 Nygren, Eros, 75.

65 Nygren, Eros, 76.

66 Nygren, Eros, 123–127.

die das Erosmotiv erneuert, und zum anderen in der Reformation, die das Agapemotiv erneuert.

2.4.1 Kritik und Würdigung der geschichtsphilosophischen Konzeption A. Nygrens

Die geschichtsphilosophisch-historische Konzeption Nygrens ist nicht ohne Kritik geblieben. Einwände sind sowohl prinzipieller als auch systemimmanenter Art. Am auffälligsten ist, dass eine genaue exegetische Analyse der Texte zumeist fehlt. Dies bedingt womöglich auch die Tatsache, dass Nygren das Phänomen der *Fortschreibung* von Motiven in seiner Konzeption nicht bedenkt, was ihr einen Zug zum Klischeehaften verleiht.

O. Linton[67] hat etwa darauf hingewiesen, dass man einer Weltanschauung durch die Annahme eines *je einzigen* Grundmotivs als grundlegender Beschreibung nicht gerecht werden könne. Nygren konnte diesen Einwand jedoch immanent entkräften, indem er entgegnete, dass es gerade die Leistung des je *einen* Grundmotivs sei, in der Komplexität steuernd zu wirken. Nygren bringt hier ferner für seine Theorie in Anschlag, dass das historische Material *Widerstand* leisten würde, wenn es mit einer unpassenden Theorie konfrontiert werden würde. Diese Anschauung ist nicht zu verstehen ohne den idealistischen Hintergrund Nygrens, durch den er mit einer stetigen Selbstdurchsetzung des Weltgeistes in der Geschichte rechnete.[68]

Über diesen Einwand Lintons hinaus ist zu fragen, ob Nygren selbst die Konzeption des Grundmotivs in seiner konstitutiven Singularität stringent ausgeführt hat. In »Eros und Agape« etwa attestiert er Marcion das Agapemotiv als steuernde Vorstellung, der sie aber dadurch entwerte, dass sie nicht in der nötigen Spannung zum Gesetz stehe.[69] Nygren argumentiert hier uneinheitlich, insofern er ein Kriterium *neben* dem Grundmotiv für die Bewertung desselben heranzieht.[70]

Auffällig ist jedoch, dass sich in der späteren Lunder Schule eine Tendenz zur Differenzierung bzw. Näherbestimmung des Grundmotivs abzeichnet. So führt etwa G. Aulén weitere, der Agape nachgeordnete Motive ein.[71]

---

[67] Hinweis in der Arbeit von: Mack, Motivforschung, 229, vgl. mit dem gleichen sachlichen Argument: Søren Holm, Religionsphilosophie, Stuttgart 1960, 76.

[68] Vgl. Mack, Motivforschung, 235.

[69] Es ist dagegen sachlich unzutreffend, Nygren vorzuwerfen, die Motivforschung verhindere die Wahrnehmung einer Spannung zwischen Gesetz und Evangelium; so aber referiert bei: Lindström, Eros, 605. Gleichwohl könnte angemerkt werden, dass er die *geschichtliche Gebundenheit* der Konkretion übersehen habe.

[70] Nygren, Eros, 246–251 und: Gustaf Wingren, Die Methodenfrage in der Theologie, Theologie der Oekumene 5, Göttingen 1957, 100–103.

[71] Gustaf Aulén, Das christliche Gottesbild in Vergangenheit und Gegenwart. Eine Umrißzeichnung, Gütersloh 1930, 352f. Vgl. auch Windisch, der die Geschichte des Urchristentums von *zwei* Leitmotiven her konstruiert: Hans Windisch, Die neuesten Bear-

Ein weiterreichender Einwand bezieht sich auf die Gesamtkonzeption der nygrenschen Theorie: Nygren verstehe Christentum als *Anschauung*, was zur Folge habe, dass er die Dogmengeschichte als Ideengeschichte und damit dem Gegenstand unangemessen zu formal auslege. Dem Einwand des Formalismus entgeht Nygren durch eine sehr weite Definition des Agapebegriffs, in den er die Frage nach der Schuld und die Vorstellung vom Versöhnungstod Christi inbegriffen sieht.

Eine weitere wesentliche Voraussetzung der nygrenschen Theologie kann darin gesehen werden, dass es für seine Theorie konstitutiv ist, das Christentum als *Religion*, genauer: als Religion *unter Religionen*[72] anzusehen. Nur so ist es möglich, Vergleiche zu anderen Weltanschauungssystemen zu ziehen und das jeweils hinter der Strukturdifferenz liegende Motiv zu erheben. Nygren setzt dabei voraus, dass jede Religion trotz ihres Variantenreichtums auf eine Grundform reduzierbar ist, die schematisiert beschrieben werden kann. Problematisch daran ist, dass Nygren das jeweilige Motiv als *Aspekt von Realität* ansieht. Damit zieht Nygren den Vorwurf eines metaphysischen Postulats auf sich, dem er durch seine Theorie gerade entgehen wollte. Geht man nämlich vom Metaphysikverständnis der von Nygren positiv rezipierten Wertphilosophie[73] aus, dann ist Metaphysik hier gerade dadurch charakterisiert, dass es darum geht

> hinter die Erscheinungen, die uns in der Wahrnehmung gegeben sind, durch das Denken zu dem wahrhaften Sein zu dringen,[74]

---

beitungen der neutestamentlichen Theologie und die zwei Leitmotive des Urchristentums, in: Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 54 (1912), 289–329, 326: »So stellt sich uns *das Urchristentum* in seinen beiden Leitmotiven dar als *die Religion, in der der messianische Äon dank der Erscheinung Jesu Christi erlebt und spannend erwartet wird, und die aus der Thorah und ihren Fortbildungen durch Reduktion und Vergeistigung eine neue, reine Form des Gottesverkehrs und der Moral entwickelt*« (Hervorhebung: Windisch). Windisch beschäftigt sich allerdings hauptsächlich mit der *historischen* Verarbeitung von Leitmotiven; vgl. ebd. 323.

[72] Und weiterhin eben auch: In einer nie religionslosen Kultur, da die Reichweite des Grundmotivs unbegrenzt ist. Vgl. Mack, Motivforschung, 246 u.ö.

[73] Zu Abhängigkeiten von und Bezüge zur Wertphilosophie und zum Neukantianismus vgl.: Ulrich Mack, Die wissenschaftlichen Grundlagen der Theologie Anders Nygrens, in: Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie 8 (1966), 184–200. Mack weist hier insbesondere auf die nygrensche Voraussetzung aus der Kultur- und Wertphilosophie Windelbands hin, dass stereotype Formen Gesellschaftsformen hervorbringen. Vgl. ebd. 184.

[74] Ludger Oeing-Hanhoff, Art. Metaphysik, in: HWP Bd. 5, 1980, 1186–1279, 1264.

so dass etwa ihre Aufgabe darin bestehen kann, »die gesamte Welt, in der es Wirkliches und Werthaftes gibt, einheitlich zu deuten«.[75] Gilt für Nygrens Motivtheorie das Diktum H. Lindroths, dass es sich bei der Theorie Nygrens zwar um einen der ernsthaftesten Versuche gehandelt habe,

> die Theologie in einer Epoche wissenschaftlich zu legitimieren, da man es selbstverständlich fand, dass die Theologie schlechthin Religionswissenschaft sei,[76]

dass ihr aber nun »nur noch Bedeutung als ein interessantes Stadium der Theologiegeschichte« zukomme?

Es sind in erster Linie die Voraussetzungen, die Nygren für seine Theorie macht, die aus seinem Konzept für die Motivforschung interessant sind.

Deren erste ist wissenschaftstheoretischer Art: Die Motivforschung in Nygrens Sinn ist *theoriebedingt pluralismusfähig*. Nygren erläutert dies in »Sinn und Methode« im Kapitel über »Motivzusammenhang«, in dem er zeigt, dass Motivvoraussetzungen zwar nicht logisch aufweisbar seien, damit zugleich aber auch keine Aussage über ihre Singularität getroffen werden kann:

> Ein anderer kann von einer anderen selbstverständlichen Motiv-Voraussetzung ausgehen, ohne daß man die Möglichkeit hat, ihn zu widerlegen.[77]

Wenn Nygren im Folgenden zeigt, unter welchen historischen Bedingungen sich Motive (ent-)mischen, bedeutet dies, dass damit nicht nur eine Rekonstruktion von Historie beschrieben, sondern ebenso eine wissenschaftstheoretische Aussage über die Kommunikabilität von Theoriemodellen getroffen wird.[78]

---

[75] Heinrich Rickert, System der Philosophie, Bd. 1, Tübingen 1921, darin: Das Problem der Metaphysik, 137–141, 138–139.

[76] Lindroth, Nygren, 188 (hier auch das folgende Zitat).

[77] Nygren, Sinn, 396. Im systematischen Sinn kann man hier sicherlich davon sprechen, dass Nygren zurückgreift auf die methodische *Programmatik* Troeltschs, der in »Die Absolutheit des Christentums« vermerkt: »Die Konstruktion des Christentums als der absoluten Religion ist von historischer Denkweise aus und mit historischen Mitteln unmöglich«; Troeltsch, Absolutheit, 25.

[78] Diese Linie kann produktiv ausgezogen werden bis zur Theorie des »kreativen Zirkels«, wie ihn etwa Francisco Varela beschrieben hat (Francisco Varela, Der kreative Zirkel. Skizzen zur Naturgeschichte der Rückbezüglichkeit, in: Paul Watzlawik [Hrsg.], Die erfundene Wirklichkeit. Wie wissen wir, was wir zu wissen glauben? Beiträge zum Konstruktivismus, München [13]2001, 294–309.): Die (Ent-)mischung von Motiven bedeutet – von dieser Theorie aus betrachtet – letztlich eine dergestaltige wechselweise Einflussnahme, dass die Motive gegenseitig die Bedingungen ihrer Entstehung festlegen und sich am jeweils anderen spezifizieren, so dass man – unabhängig von einer sinnvollen Analyse der Einzelmotive – davon ausgehen kann, dass ihre *Kohärenz über dieses gesamte System verteilt* ist (selbstreferentielle Konstruktion). Analyse und Deutung sind

Damit verbunden ist eine zweite Voraussetzung, nämlich die der völligen Wertindifferenz der jeweiligen Religionsstrukturen, ohne dass Nygren damit von einer Wertfreiheit ausgeht.[79] Sie ist eine Konsequenz aus Nygrens Wissenschaftsbegriff, demzufolge Wissenschaft als solche den Einzelwissenschaften strikt übergeordnet ist und somit jeder einzelnen von ihnen mit ihren Idealen von Erklären, Verstehen und Wertfreiheit Wissenschaftlichkeit verleiht.[80] Dass diese Voraussetzung lediglich im Sinne einer regulativen Idee zu verstehen ist, lässt sich daraus ersehen, dass sie in erster Linie kritisch-korrektiv funktioniert.

Eine vergleichende Motivtheorie hat hingegen davon auszugehen, dass die Plausibilität der untersuchten Quellen im jeweiligen Kommunikationssystem mindestens so hoch ist, dass sie als identitätsbildende und/oder -stabilisierende Faktoren gelten können. Um Missverständnisse zu vermeiden, sollte man insofern eher von »probeweiser Empathie« als von »Wertindifferenz« sprechen.[81]

Die Theorie je *eines* Grundmotivs hinter Religionssystemen ist durch die oben diskutierte Kritik besonders wegen ihrer starken geschichtsphilosophischen Annahmen in hohem Maße infrage gestellt worden. So bemerkt etwa U. Mack, dass es unzutreffend sei, von der Lunder Motivforschung als einer theologischen Methode zu sprechen, da es sich vielmehr um eine allgemeine Geschichtssystematik handele, die auf das Gebiet der Religion übertragen werde.[82]

---

selbst als Teile dieses Prozesses zu verstehen und dienen seiner intentionalen Fortschreibung (vgl. ebd. 307: durch eine »Perspektive von *Partizipation* und *Interpretation*«), nicht jedoch dem Rekurs auf etwaige Ursprünge. Der Gegenstand, auf den sich Motive beziehen, sind also plausible Möglichkeiten, nicht Wirklichkeiten. Die implizite Voraussetzung dieser Theorie ist allerdings, dass ein Lebewesen sich bereits in einem Milieu vorfindet, in dem es im Modus der Autopoiesis gangbare Wege finden muss, um sich darin selbst am Leben zu erhalten, was letztlich bedeutet, dass alles Wissen und Handeln funktional auf eigene Überlebensstrategien hin geordnet wird. Vgl. der Beschreibung der Sache nach schon: Immanuel Kant, Kritik der Urtheilskraft. 2. Theil: Kritik der teleologischen Urtheilskraft, § 65f., in: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Kant's gesammelte Schriften. 1. Abteilung: Werke; 5. Band: Kritik der praktischen Vernunft. Kritik der Urtheilskraft, Berlin 1913, 372–377.

[79] Vgl. Anders Nygren, Dogmatikens vetenskapliga grundläggning med särskild hänsyn till den Kant-Schleiermacherska problemställningen, Lund universitas årsskrift N.F. 17/8, Lund 1922, 36: »Die Wissenschaft fragt nicht nach dem, was wertvoll ist, sondern nach dem, was wahr ist. Es ist nicht ihre Aufgabe, zu werten, sondern bloß, zu verstehen« (Übersetzung: Mack).

[80] Vgl. Mack, Grundlagen, 189. Dieser Zug ist im übrigen eine allgemeine Tendenz der schwedischen Theologie zu Beginn des 20. Jh.s, vgl. überblicksweise: H. Lyttkens, Art. Schweden. II: Theologie, RGG^3 Bd. 5, 1961, Sp. 1601–1604.

[81] Die Diskussion um diesen Punkt der nygrenschen Theorie setzt schon sehr früh ein, vgl. dazu instruktiv: Mack, Motivforschung, Anm. 261 zu Kap. 4 (S. 151 im Ergänzungsband).

[82] Mack, Motivforschung, 278–279. Beispielsweise orientiere sich der Bibelgebrauch an einem religionswissenschaftlichen Schema, in das er eingepasst werde. Konsequent dogmatisch zu Ende gedacht bedeutet dies, dass die Schrift als Appendix der christ-

Dennoch kann es produktiv sein, das Anliegen bzw. die Intention dieser Theorie aufzunehmen. Sie steht nämlich für eine *spezifische Strukturdifferenz*,[83] die sich nicht aus dem historischen Material (i.S. des Vergleichs der *bruta facta*) selbst, sondern aus seiner *vergleichenden Gesamtkonstruktion* ergibt. Diese Strukturdifferenz ist nicht hinsichtlich möglicher genetischer Zusammenhänge zu untersuchen, sondern in Bezug auf charakteristische Sinngehalte und typische Ausprägungen von Anschauungen.[84] Nygren selbst hat z.B. Agape als Grundmotiv des Christentums nicht verstanden als

> statische Wertordnung ... [, sondern als] ständige aktuelle Umwertung, eine Spannung von Gesetz und Evangelium.[85]

So wird der Motivbegriff selbst für eine prozedurale Deutung geöffnet,[86] auch wenn sich die von ihm selbst angedeutete inhaltliche Präzisierung nicht vom Neuen Testament her begründen lässt.[87] Nygren hat diesen Aspekt selbst jedoch nie weiter verfolgt.[88]

In ihrer Ausarbeitung wird deutlich, dass Nygrens Theorie hinsichtlich ihrer (metaphysischen) Vorannahmen hinter ihr Konzept zurückgefallen, was sicherlich auch dazu beigetragen hat, dass Nygrens Theologie auf dem europäischen Kontinent kaum bzw. nur zögerlich rezipiert wurde.[89]

---

lichen Ewigkeitslehre verstanden wird. Von daher kommt Mack zu einer Ablehnung dieser Theorie.

[83] Vgl. Anders Nygren, Exegetisk och systematisk teologi i samarbete. Reflexioner till O. Lintons artikel »Systematisk teologi exegetisk granskad«, in: Svensk Teologisk Kvartalskrift 19 (1943), 357–373, 363.

[84] Vgl. Nygren, Eros, 17.

[85] So die Rekonstruktion der inneren Spannung von Agape und Eros, die Nygren im Zusammenhang von Luthers Theologie verhandelt, bei: Vilmos Vajta, Anders Nygren. Ein Glaubensbote des Weltluthertums, in: Günther Gloede (Hrsg.), Ökumenische Profile. Brückenbauer der einen Kirche, Bd. 2, Stuttgart 1963, 119–129, 122.

[86] Es sei an dieser Stelle nur darauf hingewiesen, dass hier eine unübersehbare Analogie zum Normbegriff bei Tillich vorliegt, auch wenn Nygren selbst die tillichsche Konzeption als Ganze unter das Verdikt der Kategorienvermischung gestellt hat. Vgl. z. B.: Paul Tillich, Systematische Theologie, Bd. 2, Berlin/New York [8]1987, 19–22 und dazu: Nygren, Sinn, 358–367.

[87] Vgl. z. B.: Gemünden, Linguistik, 265, Anm. 20.

[88] Diese Lücke wurde schon bald entdeckt, vgl.: Olof Linton, Några huvudtankar i nutida svensk systematisk teologi exegetiskt granskade, in: Svensk Teologisk Kvartalskrift 19 (1943), 216–242, bes. 227ff. und Wingren, Methodenfrage, 91–92. Vajta, Nygren, 122–123, erwägt, ob Nygrens Römerbriefkommentar diese Lücke schließe sollte. Diese Annahme bleibt jedoch nicht mehr als eine Hypothese.

[89] Dies ist nicht nur auf die in der Literatur verbreitete Annahme zurückzuführen, dass auf dem europäischen Kontinent die Dialektische Theologie die Funktion innerhalb der Theologie innegehabt habe, der in Skandinavien die Lunder Schule zukam, sondern

2.5 Konstruktive Fortschreibungen des nygrenschen Motivbegriffs

Im Folgenden werden exemplarisch Fortschreibungen der nygrenschen Methodik dargestellt, um zu zeigen, welche Möglichkeiten der Weiterentwicklung dieses Konzeptes vorgeschlagen wurden.

2.5.1 Gustaf Wingren, Zur Methodenfrage der Theologie

Einer ersten eingehenden Untersuchung ist die Theorie Nygrens durch dessen Lehrstuhlnachfolger in Lund, G. Wingren, unterzogen worden. In der Gelegenheitsschrift[90] »Die Methodenfrage der Theologie«, die 1957 in der Reihe »Theologie der Oekumene« erschienen ist, vergleicht Wingren die Theologien Nygrens, Barths und Bultmanns hinsichtlich ihrer anthropologischen und hermeneutischen Voraussetzungen. Diese Auswahl wird so begründet, dass Wingren davon ausgeht, dass alle drei theologischen Entwürfe die Bibel als unterhinterfragte Basis für die Arbeitsaufgabe, das genuin Neutestamentliche bzw. Urchristliche darzustellen, teilen, ihre Differenzen aber in verschiedenen anthropologischen und hermeneutischen Annahmen begründet sind, die er im folgenden untersucht.

Wingren sieht durch Nygrens Arbeit vor allem die Aufgabe gestellt, ethische Kategorien transzendental zu deduzieren, was Nygren zwar gefordert, aber nicht selbst unternommen hat.[91]

Die grundlegendste Kritik Wingrens richtet sich gegen die Bestimmung der Agape als Antwort auf eine *inhaltsleere kategoriale Grundfrage*. Wingren sieht hierin die Gefahr einer Verzeichnung des Evangeliums, da es an eine rein formale Frage geknüpft werde. Angemessener sei es hingegen, Agape als christliche Antwort auf die menschliche *Frage nach der Schuld* zu verstehen. Wingren schreibt dazu:

> Wenn aber das Evangelium überhaupt als Evangelium soll beschrieben werden können, dann muß es auf die Frage der Schuld antworten dürfen und nicht auf eine ethisch leere Situation treffen, auf eine Situation, die nur durch das Ethos, das »aus dem Evangelium heraus« kommt, mit ethischem Inhalt erfüllt werden soll.[92]

Wingren weist zudem darauf hin, dass Nygrens Fragerichtung von vorne herein den Blickwinkel soweit verengt, dass er damit zeitweilig dem Stoff nicht mehr

---

auch auf die dezidierte Ablehnung der nygrenschen Methoden von den je eigenen Voraussetzungen her, vgl. dazu etwa: Karl Barth, Die Kirchliche Dogmatik. Die Lehre von der Versöhnung. Jesus Christus der Knecht als Herr. 3. Teil, IV, 2, § 68: Der heilige Geist und die christliche Liebe, Zürich 1993 (zuerst: 1955), 825–953, 841.

[90] So bemerkt Wingren selbst in der schwedischen Ausgabe, vgl. Gustaf Wingren, Teologiens metodfråga, Lund 1954, 119.

[91] Wingren, Methodenfrage, 20.

[92] Wingren, Methodenfrage, 33. Ähnlich auch: ebd. 32; ebd. 100.

gerecht werde.[93] Diese Wahrnehmung ist vor allem in zwei divergierenden Annahmen begründet: Wingren sieht die Darstellung einer neutestamentlichen Theologie – weit mehr als Nygren – unter dem Gesichtspunkt einer *Entwicklung*, die er »Zusammenhang der Heilsgeschichte« nennt.[94] Damit legt sich für ihn eine genetische Darstellung näher als eine typologische. Nygren seinerseits geht für seine Theorie von einer starken Vereinfachung aus, und zwar dergestalt, dass der Mensch eine Art ethische *tabula rasa* ist, bis er *wählt.* Auch wenn man vom Text her nicht entscheiden kann, ob Nygren dies im Wortsinn oder im Sinn eines spieltheoretischen Korrektivs gedacht hat, werden an dieser Stelle die Unterschiede der Ansätze von Nygren und Wingren sehr deutlich: Denkt Nygren zunächst den Menschen, der zwischen autonomen Sinnzusammenhängen frei wählt, so denkt Wingren primär das unablässige Voranschreiten der Heilsgeschichte, in der der Mensch seinen Platz finden muss.[95] Dies ließe sich in gleicher Weise für die Rekonstruktion der hermeneutischen Voraussetzungen zeigen, bei denen der Gegensatz zwischen beiden Konzepten im Zusammenhang der Gesetzesthematik noch einmal verdeutlicht wird.

Wingrens Darstellung der Theologie Nygrens weist auf eine Gefahr hin, in der jede typologische Forschung steht, nämlich der, dass sie den Blick für *historische* Dimensionen übersieht bzw. zumindest verkürzt. Wenn man allerdings – unter Aufnahme der Kritik Wingrens an Nygren – berücksichtigt, welche (historischen) Faktoren im Zusammenhang der Veränderung von Motiven eine Rolle gespielt haben könnten, greift Wingrens genereller Einwand gegen funktional orientierte Konzepte nicht.[96]

2.5.2 Bernhard Erling, Nature and History

Ein zweites Modell der Rezeption der nygrenschen Theorie findet sich bei B. Erling, der mit seinem Werk »Nature and History. A Study in theological Methodology with special Attention to the Method of Motif Research« im Jahr 1960 eine erweiterte Fassung seiner Dissertation vorgelegt hat, in dem er die Lunder Motivforschung zum Ausgangspunkt für die Ausarbeitung einer eigenen Konzeption macht. Erling verhandelt seinen Gegenstand in zwei Teilen, einem umfangreichen ersten, in dem er die grundlegende Distinktion seiner Theorie erläutert, und einem zweiten, »The Interpretation of History«, in dem er die

---

[93] Wingren, Methodenfrage, 33, weist dies formal – für die zitierte Stelle überzeugend – für die nygrensche Darstellung des nomos-Begriffs bei Paulus nach, übersieht aber *an dieser Stelle*, dass Nygren *sachlich* dasselbe meint; vgl. auch ebd. 102.

[94] Vgl. Wingren, Methodenfrage, 34.

[95] Wingren kann sagen, das Absehen von Geschichtlichkeit und Zeitgebundenheit bei Nygren sei »verschleiernd«. Wingren, Methodenfrage, 108.

[96] Vgl. so aber: Gottfried Küenzlen, Das funktionale Religionsverständnis. Grenzen und Gefahren. Einige Anmerkungen und Hinweise, in: Reinhard Hempelmann/Ulrich Dehn (Hrsg. i.A. der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen [EZW]), Dialog und Unterscheidung. Religionen und neue religiöse Bewegungen im Gespräch. FS R. Hummel, EZW-Texte 151, Berlin 2000, 89–97.

Methode der Motivforschung im Kontext ihrer jeweiligen Zeitbezogenheit und im Zusammenhang der Systematischen Theologie verhandelt.

Unter »Nature« versteht Erling all jene theoretischen Wissenschaften, in denen man vermittels Kausalität auf die wissenschaftliche Beschreibung des Untersuchungsgegenstandes schließen könne; »History« bezeichnet hingegen Geisteswissenschaften, in denen ein davon unabhängiger Sinnzusammenhang gelte. In ihrem Zusammenhang seien Fragen nach religiöser und ethischer Gültigkeit zu stellen. Im Anschluss daran stellt Erling eine sich daraus entwickelnde Theorie der symbolischen Formen dar.

Die am weitesten gehende Gemeinsamkeit Erlings mit Nygren ist in der Grundannahme zu sehen, dass ein positivistisch verstandenes Christentum mit strikter Wissenschaftlichkeit zu verbinden sei.[97] Die Motivforschung unterzieht Erling einer kritischen Analyse und kommt zu dem – gegen den logischen Empirismus gerichteten – Schluss, dass »the motifs represent fundamentally different ways in which man's existence may be structured«.[98]

Das *methodisch* Neue und Weiterführende liegt darin, dass Erling bemerkt, dass

> each of these answers of motifs is best understood when it is seen in its relation to the other answers or motifs.[99]

Die grundlegende Alternative, die sich bei der Suche nach einem möglichen Äquivalent in allen Religionen stellt, ist – Erling zufolge – die, ob man hinter dem theologischen Verhältnis von Soteriologie zu Anthropologie ein je gemeinsam wirkendes Grundmotiv oder eine analoge menschliche Situation, die mit einem Kerygma korreliert wird, als Grundmuster von Religion annimmt.[100]

Diese Emphase, die sowohl Nygren als auch Erling – gerade nach dem Aufkommen der Religionsgeschichtlichen Schule – für eine Rekonstruktion der Einheit des Christentums aufbringen, ist nur vor dem Hintergrund des spezifischen theologiegeschichtlichen Kontextes Schwedens zu verstehen. Dort hat – wohl aufgrund vergleichsweise zahlreicher komparatistischer Studien – die religionsgeschichtliche Erklärung der neutestamentlichen Schriften nicht zu einer Relativierung des frühen Christentums im Kontext seiner Umwelt geführt, die damit dann einen Gegenschlag im Sinne der Dialektischen Theologie

---

[97] Bernhard Erling, Nature and History. A Study in Theological Methodology with Special Attention to the Method of Motif Research, Studia Theologica Lundensia 19, Lund 1960, 7.

[98] Erling, Nature, 16.

[99] Erling, Nature, 254.

[100] Erling übernimmt hier die kritische Haltung Nygrens gegenüber der Korrelationsmethode Tillichs, geht aber nicht so weit, ihm eine Kategorienvermischung vorzuwerfen.

provoziert hätte; vielmehr wurden religionsgeschichtliche Methoden mit der Intention verwendet, »to emphasize its [i.e.: des Christentums; F.E.-W.] distinctiveness as over against Non-Christian religions«.[101]

Hier wird Vergleichsmaterial nach außen hin differenzierend ausgewertet, ohne dabei die innere Pluralität des Christentums selbst hinreichend herausstellen zu können, während die Mehrheit der zeitgenössischen kontinentaleuropäischen Exegeten das Material analogisierend auswertete und damit in der vermeintlichen Gefahr stand, *spezifische* Züge des Christentums nicht mehr rekonstruieren zu können.

Der wohl bedeutenste kontinentaleuropäische Entwurf einer theologischen Axiomenlehre im 20. Jh. stammt von K. Barth.[102] Barth leitet aus der aristotelischen Axiomendefinition ab, dass »Theologie ... hinsichtlich des Beweises ihrer Sätze auf einer letzten entscheidenden Voraussetzung [beruht]« (297), für die ein Beweis nicht nötig sei, da ihr alle Beweismittel inhärent seien. Jeder theologische Satz muss nach seinem Verhältnis zu diesem *genau angebbaren* Axiom befragt werden können, wenngleich das theologische »Axiom« einzig im Sinne einer *analogia fidei* zum herkömmlichen Axiomenbegriff sagt, »was es auf sich hat um die schlechthin begründete und begründende theologische Voraussetzung« (298). Für das theologische Axiom ist *Schriftlichkeit* konstitutiv, da es einzig und allein im Rezeptionsraum der Kirche existiert, in dem jeder Text *pars pro toto* zur Kirche redet (299), was im ersten Gebot allerdings am deutlichsten der Fall ist. Es hat geschichtlichen Ereignischarakter, von dem das Axiom nicht abstrahierbar ist. Für den Menschen hat es Vergegenwärtigungsqualität, durch die es Geltung beim Menschen hervorruft, während seine Wahrheit bei Gott beschlossen liegt. In diesem Sinne ist das Axiom von der Offenbarung her strukturiert und determiniert – es ist das Wort, das Gott an die Erwählten richtet.

Ein Blick auf die vorgestellten Konzepte macht deutlich: Innere Differenzierung und Bewusstsein grundlegender gemeinsamer Identität sollten nicht voneinander getrennt werden.

2.6 Die systematisch-theologisch orientierte Methode

Eine weitere Motivkonzeption entwickelt sich aus der Kombination einer Theorie, die die Steuerung von Denken und Handeln durch Axiome annimmt, mit dem Religionsverständnis des *cultural-linguistic approach*. Beides wird nach-

---

[101] Erling, Nature, 11. Hier zeigt sich die sachliche Konvergenz der positivistischen Ansätze von Gunkel und Erling.

[102] Karl Barth, Das erste Gebot als theologisches Axiom. Vortrag, gehalten in Kopenhagen am 10.3 und in Aarhus am 12.3.1933, Zwischen den Zeiten 11 (1933), 297–314 = ders., Theologische Fragen und Antworten, Gesammelte Vorträge 3, Zollikon 1957, 127–143 = Gerhard Kulicke/Karl Matthiae/Peter-Paul Sänger (Hrsg.), Karl Barth. Gottes Freiheit für den Menschen. Eine Auswahl der Vorträge, Vorreden und kleinen Schriften, mit e. Geleitwort von G. Jakob, Berlin (Ost) 1970, 132–146.

einander dargestellt, um die anschließende Synthetisierung nachvollziehbar zu machen.

2.6.1 Die Theorie der (impliziten) Axiome

Grundlegende Voraussetzung für die Erhebung von Axiomen aus Texten ist die, dass es methodisch nicht um

> die Ausarbeitung eines Systems von Prinzipien, die das Handeln und Urteilen legitimerweise steuern ... [geht], sondern [um] eine theoretische Analyse der moralischen Phänomene auf der Ebene der Sprache ..., indem sie [i.e.: die Moralphilosophie] die Sätze, in denen moralische Aussagen gemacht werden, und die Bedeutung der in ihnen verwendeten Wörter [...] untersucht«.[103]

An dieser Stelle wird der Ort der gesamten Theorie deutlich: Indem die Bedingungen intersubjektiver Gültigkeit von Diskursaussagen untersucht werden, werden metaethische Aussagen getroffen. Schwartz weist in seiner Arbeit über die Leistungen der Analytischen Ethik für die Konzeption einer christlichen Theologie darauf hin, dass durch die Einführung eines Axiomenmodells, das an eine kontinuitätsermöglichende *story*[104] angebunden ist, die absolute Trennung von Faktenbeschreibung und Wertentscheidung in der Metaethik überwunden werden kann.[105]

Die Lehre von den (zunächst: mittleren) Axiomen entstand im Zusammenhang ökumenischer Verständigungsbemühungen in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen, und zwar anlässlich der Weltkirchenkonferenz 1937 in Oxford. Sie galt als *die* leistungsfähige Antwort auf die Frage, in welcher Weise man trotz verschiedener Soziallehren in der Ökumene von einer Invarianz des Ethischen im Christentums sprechen könne. J.H. Oldham formulierte »Zwischenaxiome« als mit den geschichtlichen Kontexten wechselnde Verhaltensmuster, die auf einer Ebene *zwischen* dem christlichen Liebesgebot als oberster Norm einerseits und dem konkreten Verhalten andererseits zu stehen kämen und so als

---

[103] Werner Schwartz, Art. Analytische Ethik, in: Evangelisches Kirchenlexikon Bd. 1, 1986, 129–131, 129.

[104] Zu einer umfassenden Darstellung des *story*-Konzepts vgl. v.a. das Themenheft der »Theology Today« von 1975 und grundlegend: Dietrich Ritschl/Hugh O. Jones, »Story« als Rohmaterial der Theologie, Theologische Existenz heute 192, München 1976. Für den besprochenen Zusammenhang zur Analytischen Ethik erhellend: Werner Schwartz, Analytische Ethik und christliche Theologie. Zur metaethischen Klärung der Grundlagen christlicher Ethik, Forschungen zur Systematischen und Ökumenischen Theologie 46, Göttingen 1984, 252–262.

[105] Vgl. Schwartz, Analytische Ethik und christliche Theologie, 259.

> eine[r] sachgemäße[n] Anwendung des Liebesgebots unter der Bedingung, daß die geschichtlich wandelbare Wirklichkeit und die menschlichen Daseinsentwürfe erkannt und gedeutet werden [,][106]

verstanden werden könnten. Er knüpft dabei – was in der theologischen Diskussion der Folgezeit auch vielfach kontrovers diskutiert wurde – an die aristotelisch-thomistische Tradition des Naturrechtsgedankens seiner, der anglikanischen, Kirche an und operationalisiert sie im Sinne einer Verantwortungsethik, mit deren Hilfe es um die Verwirklichung definierter Ziele geht.[107]

In diesem Konzept wird die Ebene der handlungsleitenden Motive bzw. grundlegend steuernden geschichtsphilosophischen Prämissen zwischen jene von Steuerungsmechanismen und konkreten Handlungsvollzügen verlegt. Der Vorzug dieser Theorie ist, dass Handlungsentscheidungen (vermeintlich) einfacher zu treffen sind, insofern die Konkretisierungsleistung vergleichsweise nicht so hoch ist, da die Axiome bereits von der geschichtlichen Situation her determiniert sind.

Die Theorie der Axiome betrachtet Motivik von einer anderen Richtung her als es die *Lunder Schule* tut: Versucht letztere ein jeweiliges Grundmotiv aus dem geschichtlichen Material zu erheben, so geht die Axiomentheorie in dieser Variante umgekehrt davon aus, dass dem Christentum ein handlungsbestimmendes Prinzip zugrunde liegt (nämlich das Liebesgebot), aus dem nach bestimmten Regeln abzuleiten ist. Die Aufstellung von Axiomen ist dabei eine wichtige, aber letztlich theoretisch nicht maßgebliche Operationalisierung.[108]

Eine Verschiebung der Problematik um identitätskonstitutive Motive auf eine niedrigere, konkretere Ebene löst also nicht die Frage nach dem Verhältnis von Motivik und Proprium des Christentums, da Mittlere Axiome immer auf einen theologischen Anknüpfungspunkt angewiesen sind, von dem sie inhaltlich bestimmt werden.

---

[106] Hans-Joachim Kosmahl, Ethik in Oekumene und Mission. Das Problem der »Mittleren Axiome« bei J.H. Oldham und in der christlichen Sozialethik, Forschungen zur Systematischen und Ökumenischen Theologie 23, Göttingen 1970, 107.

[107] Nicht weiter ausgeführt werden kann die Konkretisierung dieses Programms in der weiteren Geschichte der ökumenischen Bewegung durch den Amerikaner J.C. Bennett. Vgl. dazu: Dietrich Ritschl, Art. Mittlere Axiome, in: Evangelisches Kirchenlexikon Bd. 3, 1992, Sp. 497–498 (dort auch Lit.).

[108] Zur Diskussion der Kritik um die Theorie der Mittleren Axiome vgl. Kosmahl, Ethik, 109–179. In dieser Arbeit findet sich auch eine Besprechung anderer Weiterentwicklungen dieses Konzeptes, auf die hier nicht eingegangen wird.

2.6.2 Der Axiom-Begriff in der antiken Diskussion

Der Axiombegriff hat seinen Ursprung im mathematisch-philosophischen Milieu[109] des antiken Griechenland und wurde maßgeblich von Aristoteles geprägt. Vorausgegangen war jedoch eine rege Diskussion um den Begriff des Axioms, die auf eine Unschärfe zu Beginn der Begriffsbildung hinweist, die ihre Ursache in einem narrativen ersten »Sitz im Leben« haben könnte.[110] Von dort her eröffnet sich ein weites Bedeutungsfeld für den Begriff ἀξίωμα. Gelegentlich kann Aristoteles sagen, es handele sich bei den Axiomen um κοιναὶ δόξαι, im allgemeinen sind jedoch jedwede *propositiones immediata* gemeint, die notwendig wahr sind und auch für wahr gehalten werden. Daher ist es nach Aristoteles für die Axiome wesentlich, dass sie »nicht erst durch anderes, sondern *durch sich selbst glaubhaft*« sind. Denn

> ... [man darf] nicht erst nach dem Warum fragen, sondern jeder dieser Sätze muß durch sich selbst glaubhaft sein«.[111]

Neben dem Aspekt der faktischen Selbstevidenz der Axiome bei Aristoteles – gegen die mathematische Anschauung, derzufolge Axiome gerade das sind, was des Beweises fähig und bedürftig ist[112] – ist für die Antike besonders der Aspekt

---

[109] Für die Fragestellung nebensächlich dürfte die Diskussion darum sein, ob es sich um einen *primär* mathematischen Begriff handelt (wie die Mehrheit der Forschung meint), oder einen in erster Linie philosophischen Begriff, wovon etwa Szabó ausgeht, der dann zur Unterscheidung gegenüber αἴτημα darauf verweist, dass Postulate sich gegen Bewegungen richten, Axiome hingegen gegen Gleichheit. Vgl. Árpad Szabó u. a., Art. Axiom, in: HWP Bd. 1, 1971, Sp. 737–748, 737–748.

[110] Vgl. dazu etwa: Ingrid Schoberth, Erinnerung als Praxis des Glaubens, Öffentliche Theologie 3, München 1992, 109. Diese Erwägungen sind angestoßen durch einen Hinweis bei Szabó u. a., Art. Axiom; dagegen weist etwa Wolfgang Huber, Ökumenischer Realismus. Zur theologischen Bedeutung impliziter Axiome, in: Wolfgang Huber/Ernst Petzold/Theo Sundermeier (Hrsg.), Implizite Axiome. Tiefenstrukturen des Denkens und Handelns. FS D. Ritschl, München 1990, 19–29, 20, auf die Neutralität des Begriffs hin – ein Indiz für die anhaltende Unschärfe! Vgl. dazu auch: Paul van Buren, Who Steers Ritschl's Theology If Not Ritschl?, in: ebd. 208–217, zur Produktivität von Unschärfen unter Verweis auf Wittgenstein: ebd. 209. Im Unterschied zu Wittgenstein, der Alltagssprachen untersucht, führt Ritschl allerdings einen Begriff neu ein!

[111] Aristoteles, Topik 1, 1, 100b18f (Übersetzung: Rolfes, Hervorhebung: Verf.).

[112] Die Genese des Axiombegriffs ist bei Aristoteles zweifach erklärt: In Anal. Post. 1, 2 ist ein Axiom als eine direkte Ableitung aus den ἀρχαί verstanden, die dem Menschen gegenüber den θέσεις innewohnend sind, während es in Anal. Post. 1, 10 erst im Anschluss an die Unterscheidung zwischen κοιναί und ἴδιαι diskutiert wird und dort im Kontrast zu den αἰτήματα steht.

der *konsensuell erzielten Anerkennung* zu erwähnen, der wohl zuerst im Euklidkommentar des Proklos auftritt (unter explizitem Verweis auf Aristoteles!) und sich auf die etymologische Herkunft des Begriffs ἀξιοῦν stützt.[113]

Für die Antike ist festzuhalten, dass Axiome keine Evidenzkriterien außerhalb ihrer selbst haben und durch konsensuell erzielte Anerkennung wirken.[114]

Diese grundlegende Definition ist erst mit der Entdeckung der nicht-euklidischen Geometrie und einer allgemeinen Skepsis gegenüber den kantschen *apriori* infrage gestellt worden. Die Axiome werden zwar nun weiterhin als unbeweisbar angesehen, sie gelten aber auch nicht mehr als selbstevident.[115]

2.6.3 Implizite Axiome und cultural-linguistic approach

Als Rede von optimalen Steuerungssystemen von Denken und Handeln, die unabhängig von Konvention funktionieren, ist das Theorem der »impliziten Axiome« zu verstehen, das D. Ritschl in die Diskussion eingeführt hat.[116] Gleichzeitig zu diesem Konzept wurde von G. Lindbeck eine ähnliche – teils divergierende, teils präzisierende – Theorie vorgelegt, in deren Gefolge sich die Kategorisierung als *cultural-linguistic approach* einbürgerte.

Dass es »anziehend und dunkel zugleich« sei, konstatiert W. Huber zum Konzept der impliziten Axiome und weist damit nicht nur, wie die weiteren Ausführungen suggerieren, auf die verschiedenen Bewertungen, die ihm zuteil geworden sind, hin, sondern benennt zugleich eine ihnen inhärente Ambiguität. Sie ist begründet im für das Christentum notwendigen Vermittlungsvorgang der *story*, der seinen Grund im Wesen des Christentums als Zeugnisreligion hat. Dies gewährleistet zum einen eine Vielzahl an möglichen Formen, als auch zum anderen die Möglichkeit, divergentes Material zu erfassen.[117] Durch den Verweis von Axiomen auf eine *Metastory* bzw., wie Barbour es nennt, auf ein *Paradigma des Glaubens*,[118] ist es möglich, dasjenige zu identifizieren, das außerhalb des interpretatorisch Zulässigen liegt.

---

[113] Proklos, Petitia et Axiomata, in: In Euclidis Elementorum primum Librum Commentarii, hg. von G. Friedlein, Leipzig: Teubner 1875 (ND: Hildesheim 1967), 193.

[114] Die weitere Entwicklung des Axiombegriffs ist hier nicht darzustellen, da keine wesentlichen Aspekte neu entwickelt werden. Vielmehr wird der Axiombegriff ab Descartes geradezu obsolet – Axiom wird jetzt im Sinn allgemeiner Wahrheiten verstanden, etwa aus Beobachtung bei Mill, aus reinem Denken bei Cohen oder aus Evidenz bei Husserl. Vgl. Szabó u. a., Axiom.

[115] In dieser Situation kommt es zu einem Bruch der Auffassungen zwischen denen, die die Axiome als idealisierte Tatsachen verstehen (etwa Helmholtz) und jenen, die sie dagegen abschwächen und im Sinne von Konventionen verstehen (Poincaré u. a.).

[116] Vgl. Dietrich Ritschl, Die Erfahrung der Wahrheit. Die Steuerung von Denken und Handeln durch implizite Axiome, Heidelberger Jahrbuch 29, Heidelberg 1985, 35–49; in: ders., Konzepte. Ökumene, Medizin, Ethik. Gesammelte Aufsätze, München 1986, 147–166.

[117] Vgl. dazu auch: Schwartz, Analytische Ethik und christliche Theologie, 261.

[118] Ian G. Barbour, Myths, Models and Paradigms. The Nature of Scientific and Religious Language, London 1974.

Ausgangspunkt der Überlegungen Ritschls ist die Vorstellung aus der analytischen Ethik, dass alles menschliche Handeln in irgendeiner Art und Weise gesteuert ist, da eine permanente Reflexion eine Überforderung darstellen würde. Im Unterschied zur nygrenschen Konzeption rechnet Ritschl jedoch mit multifaktoriellen Einflüssen auf den Entstehungsprozess von Motiven. Folgt man der Rekonstruktion von Schwartz, kann man diese Vorgehensweise charakterisieren als »theoretische Analyse der moralischen Phänomene auf der Ebene der Sprache«.[119] Diese Aufgabe der Steuerung übernehmen die impliziten Axiome,

> mit denen ein Mensch oder eine Gruppe (mit gemeinsamer Story) ausgestattet ist. Sie sorgen für überprüfbares Denken und Sprechen und für geordnetes Handeln. Sie sind nicht unbedingt und immer sprachlich ausformuliert.[120]

An anderer Stelle charakterisiert Ritschl die impliziten Axiome als »verdichtete Erfahrungen mit dem Leben und mit Gott im Leben«.[121]

Im Unterschied zu Lindbeck nimmt Ritschl einen *ontologischen* Gehalt der Axiome an, wenn es z.B. heißt:

> Sind die Axiome alle in der Story Gottes mit den Menschen [...] verwurzelt, und ist Gott als der verstanden, der sich trinitarisch mit dieser Story identifiziert, so bleibt es zwar wahr, daß Theologie die Prüfung des Redens zu Gott und über Gott ist und nicht eine ›Analyse Gottes‹ (wie wenn er ihr direkter Gegenstand wäre), es folgt aber aus diesen Prämissen, daß mit der Entdeckung der impliziten Axiome Gott selbst entdeckt wird.[122]

Die dogmatische Verdichtung von *stories* gilt dabei als wichtig, da sie der Umschreibung von Identität dient; sie ist aber nicht normativ in dem Sinne, dass die Erhebung impliziter Axiome der unmittelbaren Erhellung von Lebens- und Handlungsanweisungen für Christen dienen soll.

Die gleichzeitige Pluralität der impliziten Axiome und ihre Nichtfestlegbarkeit sind dabei Ausdruck der Unmöglichkeit, letztlich adäquat von Gott zu sprechen. An dieser Stelle wird ein wichtiger Unterschied der Argumentation

---

[119] Schwartz, Art. Analytische Ethik, 129. Damit kann die Analytische Ethik die Leistung erbringen, spezifische Steuerungsmechanismen zu erheben. Einen Forschungsüberblick und eine Untersuchung der Leistungsfähigkeit der Analytischen Ethik für die Theologie bietet: Christofer Frey, Was trägt die analytische Moralphilosophie zu einer Theorie der Ethik bei? Untersucht an P.H. Nowell-Smith, in: Zeitschrift für evangelische Ethik 15 (1971) 35–49.

[120] Dietrich Ritschl, Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken, München ²1988, 21.

[121] Ritschl, Erfahrung, 161.

[122] Ritschl, Logik, 269–270 (Hervorhebung: Verf.).

Ritschls gegenüber der der *Lunder Schule* deutlich: Nygren hält aus geschichtsphilosophischen Gründen an der Singularität des je einen *Grund*motivs fest, während v.a. Aulén dies aus historischen Gründen verneint. Ritschl argumentiert dagegen systematisch-theologisch, indem er gerade die vergleichsweise Unschärfe der Axiomenkonzeption – z.T. unter Verweis auf neurophysiologische Erkenntnisse[123] – als einzig angemessene Redeweise von Gott annimmt.[124]

Lindbeck hat, ebenfalls 1984, unter den Einflüssen der Philosophie des späten Wittgenstein (z.T. vermittelt über Winch) und der Religionstheorie Geertz' eine ähnliche Konzeption wie Ritschl vorgelegt, die einige Punkte noch verdeutlicht.[125] Lindbeck versteht Theologie als intratextuelle Unternehmung, (ökumenische) Diskurse anzuleiten, die ein Verständnis von Lehre als Regel voraussetzt und dabei auf eine kulturell-sprachliche Theorie von Religion zurückgreift,[126] die er in Analogie zur Anthropologie formuliert:

> Die christlich theologische Übertragung dieser Betrachtungsweise ist die, daß ebenso wie ein einzelner durch das Erlernen einer Sprache zum Menschen wird, ebenso er oder sie damit anfängt, eine neue Kreatur zu werden, indem er oder sie die Sprache, die von Christus spricht, hört und internalisiert.[127]

---

[123] »Neurophysiologists draw attention to the fact that the human ability to summarize complex experiences within short reports is most astonishing and is indeed yet far beyond the possibilities of physiological explanation«. Dietrich Ritschl, The Search for Implicit Axioms behind Doctrinal Texts, in: Gregorianum 74 (1993), 207–221, 211.

[124] Vgl. dazu auch: Schoberth, Erinnerung, 110. In diesem Zusammenhang ist auffallend, dass hier in der Rezeption genau der umgekehrte Weg eingeschlagen wird wie bei der Rezeption Nygrens: Tendiert sie dort zur Erweiterung des Motivspektrums, ist hier der Versuch zu beobachten, *stories* an *die story* zurückzubinden, vgl. Nicholas Lash, Theology on the Way to Emmaus, London 1986. Vgl. auch: Schoberth, Erinnerung, 115: »Die Rede von den impliziten Axiomen kann also theologisch nur dann verantwortet werden, wenn sie deren Bindung an das *verbum externum* im Bewußtsein behält« (Hervorhebung: Schoberth). Positiv zur Unschärfe der ritschlschen Axiomenkonzeption vgl. etwa: van Buren, Who Steers Ritschl's Theology?, 209. Im Unterschied zu der zum Vergleich hinzugezogenen Theorie von Wittgenstein ist als wesentlicher Unterschied erneut anzuführen, dass Ritschl eine neue Begrifflichkeit einführt und nicht die Alltagssprache untersucht.

[125] George A. Lindbeck, The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age, Philadelphia 1984; deutsch: Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter, mit einer Einl. von H.G. Ulrich und R. Hütter, aus dem Amerik. v. M. Müller, Theologische Bücherei 90, München 1994.

[126] Im Unterschied zu den ansonsten von ihm gebildeten Typen der kognitiv-propositional (Festsetzung wirklichkeitsbezogener Wahrheitsaussagen) oder experiential-expressiv (Selbstbewusstsein des Gläubigen als Ursprung religiösen Erlebens) orientierten Religionstheorie, die Sinn jeweils außerhalb des Zeichensystems suchen.

[127] Lindbeck, Lehre, 98 (Original: Nature, 62).

Von daher versteht Lindbeck – und das ist letztlich die Pointe dieses Ansatzes – das Symbolsystem, das durch Anomalien und/oder Anwendungen auf neue Kontexte verändert wird, als *primär* prägend: Sprache ist also in erster Linie nicht Ausdruck von Erfahrung, sondern eben deren Ermöglichung. So kann Lindbeck sagen:

> Eine Religion kann als eine Art kulturelles und/oder sprachliches Grundgerüst und Medium betrachtet werden, das die Gesamtheit von Leben und Denken formt ... sie gleicht einem Idiom, das die Beschreibung von Realität, die Formulierung von Glaubenssätzen und das Ausdrücken innerer Haltungen, Gefühle und Empfindungen ermöglicht.[128]

Hier wird besonders deutlich, dass der Ansatz des *cultural-linguistic approach* theologiegeschichtlich insbesondere dann plausibel wird, wenn man ihn als *Reaktion auf eine Krise der Repräsentation* liest.[129]

Im Unterschied zu Ritschl betont Lindbeck jedoch, dass es wichtig ist, *explizit* in dieser glaubensbestimmenden Sprache zu leben. Von daher ist es folgerichtig, dass Lindbeck den Axiomenbegriff im Sinne der philosophischen Logik, also explizit, verwendet, und damit in einer anderen Weise als Ritschl. In dieser Verwendungsweise kommt er neben Begriffen wie Definition u.ä. zu stehen und ist damit nicht nur ohne ontologischen Gehalt, sondern fällt damit bei Lindbeck in die Kategorie der letztlich als defizitär bewerteten kognitiv-propositionalen Elemente.[130]

Festzuhalten bleibt, ohne im einzelnen auf die kontroverse Diskussion um diese Theorie einzugehen[131]: Religiöse Sprachspiele dienen *nicht nur der Deutung* von Sachverhalten und der Explikation von Lehrgehalten, sondern wirken

---

[128] Lindbeck, Lehre, 56 (Original: Nature, 33).

[129] Graham Ward, Postmodern Theology, in: David F. Ford (Hrsg.)., The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century, Cambridge MA/Oxford 1997, 585–601, 592.

[130] Besonders deutlich etwa: »[I]m Falle des Christentums [ist] das System nicht allein intellektuell durch Axiome, Definitionen und Ableitungen konstituiert ..., sondern durch einen Bestand an Geschichten, die auf spezifische Weise gebraucht werden, um die Welt zu interpretieren und um in ihr zu leben«. – wobei hier deutlich wird, dass der Unterschied zu Ritschl nicht (nur) in einer anderen Verwendung des Begriffs liegt, sondern darin, dass Lindbeck *direkt* auf die *stories* zugreift. Aus Skepsis an der Erhebbarkeit impliziter Axiome (insofern sie eben *implizit* sind) und der Textgemäßheit eines solchen Verfahrens verwendet auch Berger eben diesen Axiomenbegriff, um zu ebensolcher Bewertung zu gelangen wie Lindbeck, wertet die *stories* jedoch nicht systematisch bzw. diskursiv aus, sondern historisch, indem er verwirklichte Grundsätze nur für begrenzte Texteinheiten und auf Zeit geltend sein lässt. Vgl. Berger, Kritik.

[131] Vgl. dazu etwa: Markus Knapp, Postmoderne Dogmatik? Überlegungen zu einer Grundlagendiskussion im Anschluß an einen Vorschlag von George A. Lindbeck, in: Münchener theologische Zeitschrift 45 (1994), 1–10. Hingewiesen sei nur am Rande auf

auch situations- und lehrbildend in dem Sinne, dass sie *Erfahrungen erst ermöglichen.*

2.6.4 Die Entstehung der vergleichenden Motivtheorie

Eine Zusammenschau der vorgestellten Theorien liegt in der Konzeption G. Theißens vor, der den Motivbegriff einführt, um theologische Charakteristika urchristlicher Zeichensysteme zu erheben. Eine erste explizite Beschäftigung mit dem Motivbegriff findet sich in der Habilitationsschrift »Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien«[132] von 1974. Im Anschluss an C. Lévi-Strauss und P. Ricoeur werden »Motive« definiert als »kleinste unselbständige Erzähleinheiten«[133] mit Satzstruktur von erzählerischer Relevanz, die (immer nur) in Varianten auftreten, aus deren Vergleich und Abstraktion das Motiv rekonstruiert werden kann, und die sich als Folgen (kompositionell) oder Felder (paradigmatisch) zu Komplexen zusammenschließen, die als »Themen« bezeichnet werden. Die durch wiederholtes Auftreten identifizierbaren Motive stellen den Dispositionsspielraum für den Erzähler dar, der aus einer Gruppe von Motiven jeweils paradigmatisch wählt und damit *eine* konkrete Möglichkeit realisiert.[134] Die für ein Teilstück einer Sequenz oder eines Feldes jeweils zur Verfügung stehenden Varianten sind je für sich nie erschöpfend – zum einen nicht, weil ein Motiv den intendierten Bedeutungsgehalt je nur ungefähr ausdrückt, zum anderen nicht, weil die Zahl der Motive zwar theoretisch unbegrenzt ist, dem Erzähler aber immer nur einige zur Verfügung stehen.

---

die Weiterführung bei: Wayne A. Meeks, A Hermeneutics of Social Embodiment, in: Harvard Theological Review 79 (1986), 176–186, der darauf hinweist, dass die *story* nur *eine* mögliche Konstruktion des urchristlichen Gesamtsystems darstellt, womit er einer Verengung der Sichtweise auf den Text allein entgegenwirken will. Vgl. ebd. 184. Ähnlich auch: Amy Plantinga Pauw, The Word Is Near You. A Feminist Conversation with Lindbeck, in: Theology Today 50 (1993), 45–55, 51: »In the interplay of text and community, the language of faith is transformed«.

[132] Gerd Theissen, Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien, Studien zum Neuen Testament 8, Gütersloh1974.

[133] Theissen, Wundergeschichten, 16.

[134] Eine Vorstellung, die durchaus dem antiken Verständnis der Topoibildung entspricht. Vgl. dazu die aristotelische Begrifflichkeit der ἴδιοι τόποι; vgl. dazu auch schon: Isokrates, Hellenische Encyclopädie, Epistula ad Philippus [p 104 C; TLG 7, 2307].

In der Analyse urchristlicher Wundergeschichten zeigen sich Theißen zufolge Verwandtschaftsbeziehungen[135] zwischen Motiven und auch Hierarchisierungen, insofern es einige Motive gibt, die summarische Funktion in Bezug auf andere haben.[136]

Als besonders aufschlussreich erweist sich hier die Betrachtung des Glaubensmotivs, da es unter einem anderen Aspekt in späteren Veröffentlichungen ebenfalls zur Darstellung kommt. Das Motiv »Glaube« hat in urchristlichen Wundergeschichten insofern summarische Funktion, als es Grenzüberschreitungen des Menschen überhaupt bezeichnet[137] und von daher deren Einzelaspekte an sich zieht:

> ›Glaube‹ ist daher nicht nur ein Motiv neben anderen grenzüberschreitenden Motiven, welche mit menschlichen Personen verbunden sind, sondern Inbegriff aller grenzüberschreitenden Motive.[138]

In späteren Veröffentlichungen widmet Theißen diesen Motiven mit summierender Funktion besondere Aufmerksamkeit. »Glaube« wird nun charakterisiert als »den Menschen in privilegierter Weise mit der göttlichen Realität«[139] verbindend, was durch freie, ganzheitliche Vertrauensbeziehungen zugeeignet wird. Im Vergleich der Definitionen

---

135 Theissen, Wundergeschichten, 19, unter Aufnahme eines Begriffs, den Bausinger geprägt hat: Hermann Bausinger, Formen der »Volkspoesie«, Grundlagen der Germanistik 6, Berlin 1968, 155, wo aber sachlich kein anderer Gehalt getroffen ist als bei einer möglichen Bezeichnung als »Familienähnlichkeiten« im Sinne Wittgensteins. Vgl. dann auch: Gerd Theissen, Die Überzeugungskraft der Bibel. Biblische Hermeneutik und modernes Bewusstsein, in: Evangelische Theologie 60 (2000), 412–431, 429, Anm. 48.

136 Ritschl weist darauf hin, dass Summierungen umso einfacher sind, je berichtender die zugrunde liegenden *stories* sind. Von daher legt sich auch nahe, den methodischen Ausgangspunkt der Analyse bei der Formgeschichte zu suchen. Summen sind abzugrenzen gegenüber Zusammenfassungen, die das Wichtigste benennen, Detailauswahlen, die das Typische hervorheben, und Ausschmückungen, durch die das Wesen eines Zusammenhangs deutlich werden soll. Daneben gibt es auch »autonome Summen«, hinter denen die *story* vergessen ist. Nur die Summen erlauben aber Ableitungen, so dass Ritschl zu der Wertung gelangt, dass man hier, »wenn man will, de[n] Entstehungsort der mehr komplexen menschlichen Gedanken und Begriffe ... und de[n] sprachlogische[n] Entstehungsort der Theologie« annehmen kann, da hier die innere Konsistenz der Strukturelemente sehr hoch ist; Ritschl/Jones, »Story«, 25.

137 Zu erwägen ist, ob es sich bei der Trias Verschmelzung/Abstoßung/Kompromiss nicht überhaupt um Fundamentalkategorien zur Einteilung aller Motive handelt. So vermuten es etwa: Ber Pesendorf/Uwe Arnold, Acht Fragen, diskutiert von Uwe Arnold und Ber Pesendorf, St. Gallen und Klagenfurt 1991.

138 Theissen, Wundergeschichten, 142.

139 Gerd Theissen, Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloh 2000, 377 und ders., Zeichensprache des Glaubens. Chancen der Predigt heute, Gütersloh 1994, 31.

wird deutlich, dass es sich bei letzterer um eine theologische Weiterführung der ersten handelt, die darin begründet ist, dass die Motive nun als letztlich in Gott rückgebunden verstanden werden: Geht aus einer primär formgeschichtlich orientierten Analyse hervor, dass das Glaubensmotiv die primär grenzüberschreitenden Einzelmotive an sich zieht, so bedeutet das für die theologische Deutung, dass Gott und Mensch bleibend miteinander verbunden zu denken sind, weil eben dies die Bedingung der Möglichkeit radikaler Grenzüberschreitung ist.

Die Darstellung der urchristlichen Motive ist explizit nie abgeschlossen und auch prinzipiell unabschließbar. Ziel der Erhebung dieser Motive ist es, eine Aneignung des sachlichen Gehaltes biblischer Aussagen dadurch zu ermöglichen, dass in vorgefundener Sprache ordnende Strukturen entdeckt werden können, aufgrund derer christliche Identität plausibel gemacht werden kann.[140] Die Motive wirken dann insofern verhaltenssteuernd, als dem urchristlichen Glauben strukturell eine innere Normativität eignet. Konkret durchgeführt werden diese Plausibilisierungen für den Dialog mit den Humanwissenschaften,[141] als »generative Basis der Predigt«,[142] als »Versuch einer allgemeinen ökumenischen Hermeneutik«[143] und zur Konstruktion der Entstehung von Christentum in Wechselbeziehungen zu Judentum und gnostischen Strömungen.

Sie dienen als Beispiele dafür, wie der »Geist der Bibel«,[144] der Theißen zufolge durch die Motive konstituiert wird, realitätsangepasst wirksam werden kann. Betrachtet man diese Motive im Vergleich zu ihren säkularen Varianten, so ist das Spezifische an den biblischen Basismotiven, dass sie allesamt auf Gott bezogen sind. So wie sich also das einzelne Motiv aus der Kumulation von Einzelaspekten ergibt, so haben alle biblischen Motive ihre letzte Summe in Gott. Im Unterschied zu Lindbeck betont Theißen, dass Motive erst dann angeeignet werden, wenn axiomatische Überzeugungen und kontingente Erfahrungen zusammentreffen. Ähnlich wie Oldham siedelt Theißen die Kommunikationsfähigkeit dieses Modells auf einer mittleren Ebene an, nämlich eben auf der Ebene der Grundmotive, auf der die Bibel »Analogien zu anderen Religionen«[145] enthalte.

---

140 Vgl. Gerd Theissen, Die Bibel an der Schwelle zum dritten Jahrtausend nach Chr. Überlegungen zu einer Bibeldidaktik für das »Jahr mit der Bibel 1992«, in: Theologia Practica 27 (1992), 4–23, 5–14; ders., Zeichensprache, 29–34; ders., Überzeugungskraft, 412–431; ders., Religion, 385–410.

141 Theissen, Bibel, 15.

142 Theissen, Zeichensprache, 29.

143 Theissen, Überzeugungskraft, 428.

144 Theissen, Überzeugungskraft, 430.

145 Theissen, Überzeugungskraft, 431.

3. Schluss

Abschließend möchte ich einige Vorschläge für mögliche Erträge aus den vorangehenden Erläuterungen der Entwicklung der Motivtheorie für eine derzeit angemessene Interpretation, die sich an Motiven orientiert, machen.

Motivforschung arbeitet *vergleichend*, insofern so deutlich werden kann, dass das jeweils vorgestellte literarische Modell, Geschehen und Handeln zu deuten, auch in seinem Kontext nicht zwingend ist, sondern von zu erhebenden Leitannahmen gesteuert wird. Es wird dabei vorausgesetzt, dass man Phänomene nicht isoliert verstehen kann, so dass das Vergleichen einem insgesamt besseren Verständnis dient, das auf einer übergeordneten Ebene die Bildung verallgemeinerungsfähiger Aussagen erlaubt. Dabei orientiert sich die Auswahl des Quellenmaterials bzw. die Konstruktion des Vergleichs zum einen an der Tauglichkeit für die Fragestellung,[146] zum anderen aber auch an der Notwendigkeit, sich mit dem Vergleich auf eine relative Invarianz beziehen zu müssen. So ist eine vergleichsweise Untersuchung nicht möglich, wenn die Bezugsebene, hinsichtlich derer verglichen wird, nicht deutlich werden kann, bzw. wenn es keine Stabilität gibt, vor deren Hintergrund Wandel sichtbar werden kann.[147] Im Zusammenhang der Analyse der Reaktionen auf Phänomene des Wandels gilt es zunächst, relativ autonom gesetzte Teiltexte zu differenzieren, zueinander in Beziehung zu setzen und in den Gesamtkontext zu reintegrieren, um so von der literarischen Analyse her einen gesellschaftlichen Wandel besser zu verstehen.[148] Dabei wird vorausgesetzt, dass semiotische und soziale Systemreferenzen in der interessierenden Hinsicht zueinander ins Verhältnis gesetzt werden können.[149]

Diese Grundannahmen ermöglichen es, mit Motiven in einem weiten Sinn zu arbeiten, da an ihnen kontextspezifiziert Grundeinstellungen der Interpretationsgemeinschaft deutlich werden, die ansonsten implizit wirken und das geltende Überzeugungssystem bilden. In einer Verallgemeinerung einer Definition bei M. Weber[150] ist ein Motiv damit zu verstehen als eine *Sinneinheit, die*

---

[146] Auf diesen Aspekt hat insbesondere Zima, Vergleich als Konstruktion, 17, hingewiesen.

[147] Die Notwendigkeit relativer makrostruktureller Invarianz betont v.a. auch: Claus-Michael Ort, Literarischer Wandel und sozialer Wandel: Theoretische Anmerkungen zum Verhältnis von Wissenssoziologie und Diskursgeschichte, in: Michael Titzmann (Hrsg.), Modelle literarischen Strukturwandels, Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur 33, Tübingen 1991, 367–394, 376.

[148] Als theoretische Konzeption steht hier der Ansatz von Ort im Hintergrund, wie er ihn im o.g. Aufsatz dargelegt hat, vgl. a.a.O. 370–373.

[149] Dies geschieht, ohne dabei verkürzt von institutionell bedingtem Motivschwund auszugehen oder etwa von Motivstiftung aufgrund historischer Paradigmensprünge, wie dies z. B. Hellpach tut; vgl.: Willy Hellpach, Einführung in die Völkerpsychologie, Stuttgart ^{3}1954.

[150] In Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie. Mit einem Anhang: Die rationalen und soziologischen Grundlagen der Musik, hg. von

den Ablauf motivierende Bedeutung hat, aber nur durch dessen Analyse rekonstruiert werden kann.

Grundlage einer solchen Motivtheorie ist das aristotelische Motivverständnis. Dies wird mit Hilfe der Deutungsmuster, die in der Analyse der Voraussetzungen geschichtsphilosophischer Motivtheorie in Gestalt wittgensteinscher Philosophie deutlich wurden, interpretiert. Sie bildet die Basis eines motivvergleichenden Ansatzes. Darüber hinaus ist zu fragen, inwieweit die anderen besprochenen Motivtheorien auf dieser Grundlage weiterführende Aspekte beisteuern können, die zu einer Präzisierung des Analyseinstrumentariums führen können.

Aus der *aristotelischen Tradition* ist an die handlungstheoretische Einsicht anzuknüpfen, dass man das Vorhandensein eines Motivs zunächst einmal an seinen Auswirkungen erkennen kann. Bei der Untersuchung literarischer Phänomene kann hier positiv in Anschlag gebracht werden, dass Handlungen (als »Auswirkungen«) und die sie begründenden Motive häufig explizit verknüpft sind. Ein Motiv »an sich« ist hingegen nicht rekonstruierbar, da es immer kontextuell auftritt und eine Kumulation gemeinsamer Züge in jedem Fall nur eine wissenschaftliche Abstraktion darstellt, sofern nicht mit anderen Methoden eine plausible Traditionsgeschichte nachgewiesen werden kann. Primär ist die Auswertung von Gemeinsamkeiten, nicht von Einflüssen.[151] Es kann also ebenso wenig darum gehen, alles erreichbare Material zu erfassen, wie dies etwa gängige Modelle der Motivgeschichte fordern, als darum, das für am grundsätzlichsten oder am komplexesten Gehaltene aufzusuchen, da dies in reduktionistischer und fälschlicher Weise voraussetzt, dass wir es bei einem Motiv mit einer geschichtslosen Monade zu tun hätten.[152] Ergebnis eines solchen Verfahrens bleibt häufig der sogenannte »passive Vergleich«, der sich in

---

Johannes Winckelmann, Tübingen [4]1956, 5, heißt es: »›Motiv‹ heißt ein Sinnzusammenhang, welcher dem Handelnden selbst oder dem Beobachtenden als sinnhafter ›Grund‹ eines Verhaltens erscheint«.

[151] Vgl. Zima, Vergleich als Konstruktion, 15, und auch die instruktiven methodischen Bemerkungen bei: Hans-Josef Klauck, Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief, Neutestamentliche Abhandlungen 15, Münster 1982, 2–7, wo es etwa heißt: »Er [der vernachlässigte Aspekt, das Besondere zur Geltung zu bringen] erlaubt es nämlich, auch entlegene Phänomene heranzuziehen, weil es zunächst um einen Strukturvergleich geht, der zur Konstatierung von Analogien verschiedenen Grades führt. ... Solche Analogien können auf archetypische Konstellationen, auf anthropologische Universalien und auf parallele endogene Entwicklungen zurückgehen ... Die Frage nach möglichen genealogischen Zuordnungen ist davon zu trennen und gesondert zu stellen«., ebd. 3.

[152] Vgl. die Darstellung gängiger Modelle der Motivgeschichte in der Einleitung von: Ernst Osterkamp, Lucifer. Stationen eines Motivs, Komparatistische Studien 9, Berlin/New York 1979, 1–5.

der Sichtung von Quellen und einer Analyse im eben geschilderten Sinn erschöpft.[153]

Die Untersuchung von Motiven im Zusammenhang der *historisch-kritischen Formgeschichte* weist auf die Notwendigkeit hin, dass Motive anhand des Textmaterials identifizierbar sein müssen. Das bedeutet jedoch nicht, dass die Vergleichsebene zwischen zwei Texten hinsichtlich des gleichen Motivs begrifflich sein muss. Die Motive dürfen sich zugleich nicht aus einer angenommenen geschichtsphilosophischen Prämisse ergeben, in deren Dienst der Text gestellt wird. Umgekehrt sind Motive in ihrer Entstehung, (relativen) Kontinuität und ggf. Modifikation so weit wie möglich in ihrem jeweiligen Kontext verstehbar zu machen, ohne damit allerdings eine Theorie der Geschichte im Ganzen zu provozieren. Das Ziel der vergleichenden Motivforschung ist also nicht die Schematisierung zahlreicher Quellenbelege bzw. die Erhellung traditionsgeschichtlicher Zusammenhänge, sondern die Herausstellung jeweiliger Individualität.[154]

Zur Erhebung des Verständnisses eines Motivs im jeweiligen Kontext hat die Formgeschichte ein differenziertes Instrumentarium entwickelt, Komplexe

---

[153] Kritisch dazu vgl.: Manfred Beller, Von der Stoffgeschichte zur Thematologie. Ein Beitrag zur komparatistischen Methodenlehre, in: Arcadia 5 (1970), 1–38, 21: »Eines haben alle Stoffgeschichten, besonders auch die auf annähernde Vollständigkeit bedachten Gesamtdarstellungen, miteinander gemein: daß sie, obwohl in hohem Grade ›komparatistisch‹, meist nicht zum ›Vergleichen‹ kommen. Die Verfasser sind vollauf damit beschäftigt, Quellen und Kommentare zu sichten, Wandlungen des Stoffes und seiner Motive festzustellen und um alles das Band einer geistesgeschichtlichen Evolution oder mythologischen Wirkungsgeschichte zu knüpfen. Das Ergebnis ist ein statisches Nebeneinander der verschiedenen Dichtungen und Zeugnisse humanistischer Gelehrsamkeit: der ›passive Vergleich‹. Zum ›aktiven Vergleichen‹ rechne ich erstens die Stelle, an denen *Fabelstruktur, Motive, Einzelzüge, Bilder, Topoi und Metaphern eines Stoffkomplexes über die Schranken historischer Abfolge hinweg zueinander in Beziehung gesetzt sind*, und zweitens die gegenüberstellende Interpretation der Werke, deren thematische und technische Analyse, durchaus auf der Folie des historischen Kontextes, eine komparatistische Qualifikation erlaubt« (Hervorhebung: Verf.).

[154] Vgl. Berger, Exegese, 188. An diesem neuralgischen Punkt koinzidieren die hier betrachteten theoretischen Konzepte. Berger geht ebd. davon aus, dass sich die *differentia specifica* der zu beschreibenden Individualität »oft weniger [... aus] der Neuheit der Ideen, sondern dar[... aus], daß diese von einem neuen Zentrum her verstanden werden« ergeben, weshalb er für eine Betrachtung der Texte in ihren pragmatischen Kontexten plädiert, was der sprachanalytischen Beobachtung bei Benjamin Lee Whorf, Sprache–Denken–Wirklichkeit. Beiträge zur Metalinguistik und Sprachphilosophie, hg. und übers. von Peter Krausser, Reinbek bei Hamburg 1984, 19, entspricht, der mit Veränderungen v.a. aufgrund von neuen Auffassungen rechnet. Und ähnlich verweist Ort, Wandel, 384, darauf, dass eine »Rekonstruktion [...] darüber hinaus die ›Leerstellen‹ zwischen den ›Zurechnungsquerschnitten‹ aufzufüllen [... hätte, und zwar] durch die Untersuchung von ›Steuerungs‹-, ›Rückkopplungs‹-, selektiven ›(Ent-)Funktionalisierungsprozessen‹ oder Prozessen der Umstrukturierung/-funktionalisierung zwischen semiotischen [...] Systemen [...] und mikro- oder makrosozialen Systemen«.

zu analysieren.[155] Sie nimmt ihren Ausgangspunkt bei der Feststellung *geprägter* Gehalte, ohne für sie notwendigerweise gleichzeitig einen Trägerkreis zu postulieren.[156] Als »geprägt« soll schon dasjenige verstanden werden, was innerhalb eines literarischen Corpus als signifikantes Muster auftritt und so auch verwendet wird. Das bedeutet, dass man vom Text her vermuten kann, dass der Autor die Kenntnis des Bedeutungsspektrums bei seinen Lesern voraussetzt. Sodann ist vor dem rekonstruierten situativen Hintergrund nach Gemeinsamkeiten, zentralen Vorstellungen und Varianten zu fragen. Weitergehende Untersuchungen richten sich auf das literarische Umfeld, eine etwaige Bevorzugung bestimmter Gattungen und auf das theologiegeschichtliche Umfeld eines Motivs. Im Hinblick auf einen Vergleich ist die Konkretion des Motivs im vorliegenden Text von besonderer Bedeutung, da gerade die speziell realisierten Merkmale und Varianten auf Funktion und Intention eines Motivs hinweisen.

Aus Sicht der Motivforschung der *Lunder Schule* ist insbesondere der Zusammenhang zwischen dem Auftreten eines Motivs und seiner theologiegeschichtlichen Bedeutung wichtig, und zwar in dem Sinne, dass die *Gesamtheit* der Motivverbindungen die *Struktur* einer Religion ausmacht. Nahm Nygren an, mit dem Nachweis eines einzigen Grundmotivs die Einheit des Christentums aufweisen zu können, so gilt analog als veränderte Fragestellung, wie eine Religion durch eine – in Teilen spezifische, in Teilen variable – Motivstruktur Identität bildet und erhält, ohne sie zwingend an *eine einzige* Ausdrucksform zu binden.[157] Damit gilt die theoriebedingte Pluralismusfähigkeit der nygrenschen Konzeption nicht mehr nur in dem Sinn, dass ein Nebeneinander verschiedener Religionsstrukturen möglich ist, sondern auch religionsintern. Für den Vergleich verschiedener Deutungssysteme ist hingegen besonders interessant, welche Funktionen jeweils von welchen Motiven geleistet werden und was dies für eine vergleichende Gesamtkonstruktion bedeutet. Für die Analyse von Motiven weist die Lunder Motivforschung auf mögliche Erträge hin, die durch

---

155 Vgl. dazu etwa: Söding, Motivanalyse, 179–190.

156 Dies unterscheidet eine »ähnliche Motivverknüpfung« von einer »Tradition«. Vgl. Dieter Zeller, Ägyptische Königideologie im Neuen Testament? Fug und Unfug religionswissenschaftlichen Vergleichens, in: Axel von Dobbeler/Kurt Erlemann/Roman Heiligenthal (Hrsg.), Religionsgeschichte des Neuen Testaments. FS K. Berger, Tübingen/Basel 2000, 541–552, 552.

157 Hinsichtlich der Frage nach der Verbindung von Motiv(strukturen) und Rekonstruktion einer Geschichte des Urchristentums ergeben sich mehrere Möglichkeiten, das Verhältnis beider zu bestimmen: a) Die Abstraktion eines Grundmotivs bis zu einem Grade, da es für die maßgeblichen Texte aller uns bekannten urchristlichen Gruppen exegetisch nachzuweisen ist; wobei in unserem Zusammenhang zu fragen ist, ob dieser Grad der Abstraktion in der Agape-Konzeption von Nygren schon erreicht ist; b) die Annahme mehrerer Grundmotive, die zwar der Tatsache Rechnung trägt, dass das Christentum von seinen Anfängen her plural verfasst ist, sich damit aber gleichzeitig von der Frage nach einer einheitlichen Identitätsstiftung der urchristlichen Gruppen dispensiert; und c) die verschiedene Gewichtung von Motiven, die in ihrem Gesamtbestand aber eine gemeinsame *story* gewährleisten können.