

# Strukturalismus und Theologie

Von Günther Schiwy, S. J.

Es sind zwei Aspekte, unter denen sich die Theologie für den Strukturalismus interessiert: das ist der Strukturalismus als *Methode* (I) und als *Ideologie* (II).

Als *Methode* arbeitet der Strukturalismus mit der strukturalen Analyse, die der Forscher auf Bedeutungssysteme anwendet, um sie möglichst erschöpfend zu beschreiben und die Regeln ihres Funktionierens zu erfassen. Nun ist die Theologie selbst ein signifikatives System und damit ein mögliches Objekt strukturaler Analyse. Darüber hinaus ist es eine der Aufgaben der Theologie, Texte zu interpretieren, das heißt, andere Zeichensysteme zu „verstehen“. Aus beiden Gründen ist die Theologie an jedem methodologischen Fortschritt von seiten des Strukturalismus interessiert.

Auf der anderen Seite ist die Theologie an der *Ideologie* des Strukturalismus interessiert. Insofern die christliche Theologie im Dienst einer „Weltanschauung“ steht, deren Charakter es ist, die Wahrheitsfrage zu stellen, kann sie sich gegenüber konkurrierenden „Weltanschauungen“ nicht indifferent verhalten. Sie wird sie kritisch befragen, um durch eine solche Konfrontation sowohl eine zeitgenössische Ideologie als auch sich selbst besser zu verstehen.

Bevor wir einige Bemerkungen über mögliche Anwendungsbereiche der strukturalen Analyse in der Theologie und über diskutabile Auffassungen der strukturalistischen Ideologie machen, sei kurz angedeutet, welche Art von Strukturalismus wir in diesem Artikel vor Augen haben. So richtig es ist, daß sich der „französische Strukturalismus mit linguistischem Ansatz“, den wir in unserem Zusammenhang meinen, in die „Geschichte des Abendländischen Bewußtseins“ einfügt, die „von Substanz zu Struktur“ geht<sup>1</sup>, so mißverständlich und unergiebig ist es, global vom Strukturalismus zu sprechen und nicht zu präzisieren, ob man die von *Wilhelm Dilthey* und *Eduard Spranger*<sup>2</sup> inaugurierte „*Strukturpsychologie*“ meint, deren Ansätze sich über *Jean Piaget*<sup>3</sup>

<sup>1</sup> *H. Rombach*, Substanz, System, Struktur (Freiburg 1965) Klappentext.

<sup>2</sup> *Psychologie des Jugendalters* (191949) 8: „Gegliedertter Bau oder Struktur hat ein Gebilde der Wirklichkeit, wenn es ein Ganzes ist, in dem jeder Teil und jede Teilfunktion eine für das Ganze bedeutsame Leistung vollzieht, und zwar so, daß Bau und Leistung jedes Teiles wieder vom Ganzen her verständlich ist.“

<sup>3</sup> *Le structuralisme* (Paris 1968). Vgl. *J. Viet*, *Les méthodes structuralistes dans les sciences sociales* (Paris 1967); *J. M. Auxias*, *Clefs pour le Structuralisme* (Paris 1967); *R. Boudon*, *A quoi sert la notion de »structure«?* (Paris 1968).

und *Lucien Goldmann*<sup>4</sup> bis in den französischen Strukturalismus hinein verfolgen lassen, oder mehr einen Strukturbegriff vor Augen hat, wie er in den *Naturwissenschaften*, in der Mathematik, Biologie und Physik seit langem angewandt wird und sicher auf den Strukturalismus von Paris nicht ohne Einfluß geblieben ist<sup>5</sup>, oder ob man von *Marx* und *Freud* her „*Infrastruktur*“<sup>6</sup> und „*Struktur*“ des *Unbewußten*<sup>7</sup> entlehnt, oder ob man schließlich das Spezifische des französischen Strukturalismus neueren Datums ins Auge faßt und „Strukturalismus“ für Methoden und Ideologien reserviert, in denen dieses Spezifikum zur Geltung kommt. »L'usage courant«, hat *J. B. Fages* kürzlich für die französischen Verhältnisse formuliert, »réserve ›structuralisme‹ à la science linguistique et aux sciences humaines qui s'inspirent du modèle linguistique“<sup>8</sup>. Die so an der Sprachwissenschaft orientierte *strukturelle Analyse* bezieht sich deshalb in erster Linie auf die Bedeutungssysteme in sich (*le structural*) und abstrahiert von der Frage, inwieweit das Zeichensystem, das sich der Mensch geschaffen hat und mittels dessen er sich verständigt, der von den Zeichen gemeinten „objektiven“ Wirklichkeit (*le structurel*) entspricht.

#### I. Theologie und Strukturalismus als Methode

*Ferdinand de Saussure*, der Pionier der strukturalen Analyse in den Sprachwissenschaften<sup>9</sup>, forderte »une science qui étudie la vie des signes au sein de la vie sociale . . . nous la nommerons *sémiologie* . . . Elle nous apprendrait en quoi consistent les signes, quelles lois les régissent«<sup>10</sup>. Die Linguistik wäre demnach nur ein Zweig innerhalb dieser allgemeineren Wissenschaft von den Zeichen. Heute ist diese Wissenschaft dabei, sich zu etablieren, und zwar vorwiegend, indem

<sup>4</sup> Dialektische Untersuchungen (Neuwied 1966) 284, Anm. 2: „Das Wort ‚Struktur‘ ist in den französischen Geisteswissenschaften allgemein eingeführt, während man in der deutschen Literatur vor allem in den ersten 25 Jahren des 20. Jahrhunderts, aber unseres Erachtens auch heute noch, in demselben Sinn verschiedene Begriffe wie z. B. Gestalt, Form, relative Totalität, Struktur gebraucht.“

<sup>5</sup> *C. Lévi-Strauss*, *Strukturelle Anthropologie* (Frankfurt 1967) 69: „In der Sprachwissenschaft, ganz besonders in der strukturalen Sprachwissenschaft – vor allem vom Standpunkt der Phonologie aus – scheint es, daß die Bedingungen, die er (N. Wiener) für eine mathematische Untersuchung stellt, gegeben sind.“

<sup>6</sup> *L. Althusser*, *Pour Marx* (Paris 1965); *Lire le Capital* (Paris 1966 f.).

<sup>7</sup> *J. Lacan*, *Écrits* (Paris 1966).

<sup>8</sup> *Comprendre le structuralisme* (Paris 1967) 9.

<sup>9</sup> Zur Einführung in die strukturale Sprachwissenschaft: *M. Bierwisch*, *Strukturalismus*, in: *Kursbuch 5* (1966) 77–152. Ferner: *A. Martinet*, *Grundzüge der Allgemeinen Sprachwissenschaft* (Stuttgart 1963); *G. Lepschy*, *Die strukturale Sprachwissenschaft* (München 1967); *G. Mounin*, *Ferdinand de Saussure. Le père de la linguistique et du structuralisme* (Paris 1968).

<sup>10</sup> *Cours de linguistique générale* (Paris 1962) 33.

sie die strukturelle Analyse praktiziert<sup>11</sup>. Ein Resultat dieser Analyse ist die Distinktion zwischen der „Semiologie“ im engeren Sinne und der *Semantik*. Diese „Semiologie“ wäre demnach die »science des ›formes‹ signifiantes (que ces formes appartiennent au langage parlé ou à d'autres langages tels que le geste, l'image, le vêtement)«, und die „Semantik“ die »science des ›choses‹ signifiées (ou plus exactement des représentations mentales des choses . . . des ›idées‹«<sup>12</sup>.

Es handelt sich jetzt für uns darum, einige fundamentale Kategorien der Semiologie im engeren Sinne und der Semantik und wichtige Regeln der strukturalen Analyse kurz vorzustellen und daraufhin zu befragen, wieweit sie innerhalb der Theologie, wenn auch nur analog, angewandt werden könnten. Daß Vollständigkeit bei dieser Konfrontation weder intendiert noch beim Stand der wissenschaftlichen Diskussion des Strukturalismus möglich ist, versteht sich von selbst. Information und Anregung zur Diskussion ist die Absicht dieses Beitrags.

#### Semiologie

1. *Langue und Parole*. Eine entscheidende Distinktion in der strukturalen Linguistik ist jene zwischen *Langue* (institution sociale de signes codifiables) und *Parole* (le langage en tant qu'il est concrètement parlé par un individu)<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Einer der hervorragenden Semiologen des französischen Strukturalismus ist R. Barthes mit seinen Arbeiten: *Éléments de sémiologie*, in: *Le degré zéro de l'écriture* (Paris 1964) 77–176; *Der Mythos heute*, in: *Mythen des Alltags* (Frankfurt 1964) 85–151. *Système de la mode* (Paris 1967).

<sup>12</sup> J. B. Fages, a. a. O. (Anm. 8) 18. Wir halten uns bei der Darstellung der Grundkategorien an Fages und benutzen vorwiegend sein „kleines strukturalistisches Lexikon“ (a. a. O. 119–124).

<sup>13</sup> A. Martinet, a. a. O. (Anm. 9) 32 f.: „Es ist unbedingt nötig, daß man folgendes sorgfältig auseinanderhält: einmal die sprachlichen Tatsachen (faits linguistiques) aller Art, wie sie in Äußerungen auftreten, zum anderen die sprachlichen Tatsachen, aufgefaßt als zugehörig zu einem Vorrat, der einem für die Kommunikation zur Verfügung steht. Es ist nicht Sache des Sprachwissenschaftlers, die Stelle anzugeben, an der diese sprachlichen Tatsachen beim Sprecher aufbewahrt sind, oder den Vorgang, der den Sprecher dazu führt, eine Wahl zu treffen, die seinen Mitteilungsabsichten entspricht. Aber er kann nicht umhin, das Vorhandensein einer psycho-physiologischen Einrichtung anzunehmen, die im Laufe der Spracherlernung durch das Kind – oder später, wenn es sich um eine hinzugelernte Sprache handelt – so konditioniert wurde, daß sie die Analyse der mitzuteilenden Erfahrung nach den Normen der betreffenden Sprache ermöglicht und an jedem Punkte der Äußerung die nötigen Auswahlmöglichkeiten bereitstellt. Eben diese Konditionierung heißt, im eigentlichen Sinne, Sprache (*langue*). Gewiß zeigt sich das Vorhandensein dieser Sprache nur in der Rede (*discours*) oder, wenn man will, in Sprechakten (*actes de parole*). Aber die Rede, die Sprechakte, sind nicht die Sprache. Die herkömmliche Gegenüberstellung von *Sprache* (*langue*) und *Gesprochenem* (*parole*) läßt sich auch in den Begriffen *Code* und *Nachricht* ausdrücken: Der Code ist die Einrichtung, welche die Abfassung der Nachricht ermöglicht; mit ihm vergleicht man jeden Bestandteil einer Nachricht, um ihre Bedeutung zu ermitteln.“

Diese Unterscheidung könnte in der Theologie zur Reflexion über folgende Probleme dienen:

a) Welche Bedeutung kann der Satz haben: „Gott spricht zu den Menschen“? Spricht er durch die Sprache (*langue*) oder durch das Gesprochene (*parole*)? Und wenn sowohl durch das eine wie durch das andere, handelt es sich jeweils um das gleiche Niveau von Offenbarung? Gibt es vielleicht auf der einen Seite eine „Fundamental-Offenbarung“, einen gemeinsamen Code der Offenbarung, sozusagen »*la langue de la révélation*«, und auf der anderen Seite die Offenbarung als individuellen Akt, als Kombination von Zeichen auf der Basis des gemeinsamen Codes, »*la parole de la révélation*«?

b) Ein damit verwandter Problemkreis: Über welche Freiheit des Ausdrucks verfügt der Prophet, hier verstanden als qualifizierter Offenbarungsträger? Wo sind die Grenzen der prophetischen Originalität, jeder individuellen Offenbarung, selbst der Offenbarung Christi, wenn es so etwas wie einen sprachlichen Code für Offenbarung gibt, der jedes prophetische Sprechen von vornherein in bestimmte Grenzen weist? Kann es unter dieser Rücksicht einen Fortschritt der Offenbarung geben? Auf welchem Niveau müßte er liegen, worin bestünde er?

c) Ähnliches läßt sich fragen in bezug auf die Formulierung der Dogmen, vor allem wenn man zu *Langue* und *Parole* noch ein drittes Element hinzunimmt: Den „*Stil*“ (*l'idiolecte*), hier verstanden als den Gebrauch, den eine bestimmte Epoche, eine bestimmte Gruppe von der Sprache macht, indem man beim Sprechen unter den möglichen Kombinationen eine bestimmte bevorzugt, so daß die anderen, zwar absolut möglichen Wort- und Satzkombinationen, konkret nicht verstanden werden, weil sie nicht der Sprechgewohnheit entsprechen. Besteht eine Möglichkeit, die Formulierung eines Dogmas von der „dogmatischen Sprache“ seiner Zeit her zu verstehen und in dieser Sprache noch einmal von einem bestimmten epochalen oder gruppenspezifischen „*Stil*“ her? Ist eine Neuformulierung, eine andere Artikulation im Rahmen eines anderen dogmatischen Codes und im Hinblick auf einen anderen „*Stil*“ möglich und nötig, soll der ursprünglich gemeinte Sinn des Dogmas verstanden werden?

d) Fruchtbar könnte die Unterscheidung *Langue* — *Parole* auch werden, wenn man das Verhältnis von kirchlicher Lehräußerung und Theologie auf der einen Seite zur aktuellen Verkündigung, zum Kerygma, auf der anderen Seite analog sähe. Wenn Lehräußerung und Theologie der »*Langue*« entsprechen und das Kerygma der »*Parole*«, dann wird einerseits das Kerygma als gesprochene Verkündigung aus der gemeinsamen Quelle der Verkündigungssprache schöp-

fen und deren kollektiven Regeln gehorchen, denn unter diesem synchronischen (von der Genesis der Sprache abstrahierenden) Gesichtspunkt gehen Lehräußerung und Theologie der Verkündigung voraus. Unter der diachronischen (das Zustandekommen der Sprache und ihren Wandel beachtenden) Rücksicht sind es die kerygmatischen Akte, die der Lehräußerung und der Theologie vorausgehen und das theologische Sprachsystem erst schaffen<sup>14</sup>.

2. *Signifiant und Signifié*. Wenn die Sprache ein organisiertes System von Zeichen (*signes*) ist, ergibt sich als fundamentale Unterscheidung jene zwischen *signifiant*, Signifikantem (der Teil des Zeichens, der „materialisiert“, „wahrnehmbar“, sichtbar, hörbar ist) und *signifié*, Signifikat (der Teil des Zeichens, der „verborgen“, „immateriell“ ist, der „Sinn“). Im Hinblick auf die Theologie ist unter den Zeichen das *Symbol* zu beachten als ein Zeichen, in dem die Beziehung zwischen Signifikantem und Signifikat durch eine gewisse Analogie ausgezeichnet ist, während die Beziehung bei den nichtsymbolischen Zeichen „willkürlich“ scheint.

In der Theologie könnten diese Unterscheidungen mehr noch als bisher nützlich sein für folgende Fragen:

a) Wenn sich beim nichtsymbolischen Zeichen Signifikant und Signifikat genau entsprechen (wenn auch durch „Kontrakt“), hingegen im Symbol das Signifikat durch seinen Reichtum den Signifikanten „übersteigt“ (das „göttliche Leben“ das Symbol des „Wassers“), — welches sind die Konsequenzen für eine Theologie des Symbols, der Sakramente, der Verkündigung in symbolischer Sprache? Wenn der moderne Mensch seine Schwierigkeiten hat, Symbole zu verstehen, könnte man diese Tatsache erklären durch die Entwicklung unserer „exakten“ Zeichensysteme auf Kosten der Symbolsysteme? Entspringt das unglückliche Verhältnis zur Symbolsprache einem modernen Unvermögen, Symbole zu lesen, oder einem Bedürfnis nach eindeutigerer Bezeichnung? Wollen und können wir heute über theologische Sachverhalte „exakter“ sprechen, als unsere Vorfahren? Die Dinge auf den Begriff bringen — ist diese Devise in *theologicis* unangemessen?

b) Wenn die Beziehung zwischen Ausdruck (Signifikant) und Inhalt (Signifikat) so eng und gleichzeitig ist, wie Saussure das angenommen hat, wird dann nicht jede eventuelle neue Formulierung eines Dogmas auch dessen Inhalt ändern? Was geschieht inhaltlich durch Übersetzung dogmatischer Formulierungen in andere Verkündigungssprachen? Was ist in der Theologie dadurch vor sich gegangen, daß man die hebräische und griechische Bibel latinisiert hat und lange Zeit die

<sup>14</sup> Vgl. G. Schimwy, S. J., Inhalte der Offenbarung, die der heutigen Arbeitnehmerschaft vorrangig zu verkündigen sind, in: Unser Dienst 2 (1968) 35 ff.

lateinische Form als Quelle der theologischen Forschung benutzt hat, ja auch der Verkündigung<sup>15</sup>?

c) Wenn der Wert (*valeur*) eines Zeichens von — wie die Strukturalisten sagen — seiner Position im System abhängt, in dem sich die Zeichen durch ihre wechselseitigen Differenzen definieren, ist das Verständnis eines Zeichens abhängig vom Verständnis der „relativen Totalität“ (Lucien Goldmann), zu der das Zeichen gehört. Wenn die Eucharistie z. B., obwohl sie im Verlaufe eines „realistischen“ Mahles gestiftet wurde, ein Ritus sein will und als solcher eine symbolische Handlung, dann wird jedes Detail dieser Handlung, auch das Wort „Das ist mein Leib“, interpretiert werden auf Grund seiner Position in einem symbolischen System und durch seine Beziehung zu den anderen Zeichen dieses Systems.

3. *Dénotation und Connotation*. Bei der Analyse der Zeichensysteme haben die Strukturalisten erneut die Bedeutung der Rhetorik im weitesten Sinne des Wortes entdeckt. Sie unterscheiden zwischen *Dénotation* und *Connotation*. Die *Dénotation* ist die Basissprache oder „erste Sprache“, so „objektiv“ wie nur möglich. Die *Connotation* ist die „dekorative“ Sprache oder „zweite“, parasitäre Sprache im Gegensatz zur ersten. Im Extremfall besteht die »*Dénotation*« im Telegrammstil, in dem nur das Nötigste zum Ausdruck gebracht wird („Glückwünsche!“), während ein nach allen Regeln der Kunst abgefaßter Glückwunschbrief die entsprechende »*Connotation*« wäre. Doch der Fall von »*Connotation*« ist auch dann gegeben, wenn — ohne Änderung und Ergänzung des Wortlautes — ein Wort in einen neuen Kontext, in ein anderes Bedeutungssystem gestellt wird und von daher eine neue Bedeutung annimmt: z. B. „Glückwunsch“ in einem Grammatikbuch als Beispiel für „zusammengesetztes Hauptwort“. Roland Barthes nennt die Sprache der »*Connotation*« *mythisch*<sup>16</sup>, die der »*Dénotation*« *praktisch*.

Zu diesen Unterscheidungen, auf den theologischen Bereich angewandt, wäre

a) zu sagen, daß in ihm jede Aussage in der Ordnung der »*Con-*

<sup>15</sup> A. Martinet, a. a. O. (Anm. 9) 44 f.: „Man sollte sich also darüber klarwerden, wie gefährlich es ist, wenn man zum Verstehen einer fremden Sprache jede Äußerung in die eigene übersetzen, d. h. die fremde Erfahrung nach dem vertrauten Muster neu gliedern muß. Von Anfang an muß als Grundsatz feststehen: Man darf nicht erwarten, in einer Sprache, die man untersuchen will, auch nur eine der phonologischen oder grammatikalischen Unterscheidungen und Kategorien wiederzufinden, an die man durch seine bisherige Spracherfahrung gewöhnt ist. Dagegen hat man sich darauf gefaßt zu machen, in ihr Unterscheidungen formal ausgedrückt zu finden, wie man sie sich kaum vorgestellt hätte.“

<sup>16</sup> Mythen des Alltags, a. a. O. (Anm. 11) 85: „Der Mythos wird nicht durch das Objekt seiner Botschaft definiert, sondern durch die Art und Weise, wie er diese ausspricht. Es gibt formale Grenzen des Mythos, aber keine inhaltlichen.“

notation« liegt, soweit die Alltagssprache, die in erster Linie dazu bestimmt ist, die Dinge des praktischen Lebens zu bezeichnen, die Grundlage abgibt für die zweite Sprache der Theologie, die sich auf transzendente Sachverhalte bezieht.

b) Aber auch innerhalb der theologischen Sprache ist die Distinktion brauchbar: die dogmatische Formulierung liegt auf dem Niveau der »Dénotation«, die Verkündigung eines Dogmas auf dem der »Connotation«. Welche Konsequenzen ergeben sich daraus für die jeweilige Sprache von Dogma und Kerygma, für die „Mehrsprachigkeit“ der theologischen Ausbildung, für die Abfassung eines erfolgreichen „Katechismus“?

c) Obwohl die Theologie bereits mit solchen Unterscheidungen arbeitet, könnten sie noch rigorosier angewandt werden, vor allem in der Exegese zur Bestimmung der literarischen Gattungen der Bibel und innerhalb der einzelnen Genera zur Analyse ihrer Kompositionsgesetze<sup>17</sup>. Wie ist das Verhältnis der Kommentare<sup>18</sup> zum Bibeltext zu bestimmen unter der Rücksicht von »Dénotation« und »Connotation«?

4. *Langage-objet und Méta-langage*. Unter den sprachlichen Operationen gewinnt jene der Metasprache immer mehr an Bedeutung. Abstand nehmen in bezug auf die gerade praktizierte Sprache, sei es die Alltagssprache, sei es eine wissenschaftliche oder die eines Poeten; diese Sprachen befragen, kritisieren, verbessern, statt ihrer andere, präzisere Sprachen entwickeln: all das sind Funktionen der Metasprache. Jede Sprache auf jedem Niveau (Dénotation oder Connotation) kann Objekt (*langage-objet*) einer Sprache werden, der *Méta-langage* (Sprache, die eine andere Sprache zum Gegenstand ihres Sprechens hat).

Es versteht sich von selbst, daß die theologische Sprache im engeren Sinn eine Metasprache ist in bezug auf die Sprache der Verkündigung einerseits und auf die Sprache des Lehramts andererseits. Doch gibt es eine Metasprache in bezug auf die Sprache der Theologie? Wer verifiziert ihre Aussagen unter der Rücksicht des sprachlichen Systems? Die Philosophie? Die gegenwärtige Theologie in bezug auf die traditionelle? Jede Diskussion und methodologische Reflexion innerhalb der Theologie ist bereits eine Operation der Metasprache. Welches sind

<sup>17</sup> Vgl. M. Brändle, Die synoptischen Grabeserzählungen, in: Orientierung (1967) 179–184.

<sup>18</sup> Vgl. R. Barthes, Die Krise des Kommentars, in: Kritik und Wahrheit (Frankfurt 1967) 57–60: „Ohne Zweifel: es vollzieht sich eine allgemeine Umwandlung der diskursiven Rede, eben die, durch die der Kritiker sich dem Schriftsteller nähert: wir erleben eine Krise des Kommentars, die vielleicht genauso bedeutsam ist wie jene, die in bezug auf das gleiche Problem den Übergang vom Mittelalter zur Renaissance markiert“ (60). Zu letzterem vgl. M. Foucault, Les mots et les choses (Paris 1966) 92–95.

ihre Kennzeichen, ihre Technik, Terminologie? Müßte es nicht eine strukturelle Analyse der Theologie geben? Wo wäre ihr systematischer Ort?

### Semantik

Die semantische Forschung, die Wissenschaft von den Signifikaten (signifié), den Bedeutungen, ist noch im Rückstand gegenüber der Semiologie, die vom Sinn abstrahiert und sich auf die Signifikanten (signifiant) konzentriert. Die Ursache ist auch in der behavioristischen Tendenz vieler (angelsächsischer) Sprachwissenschaftler zu suchen. Doch ist die Strömung zugunsten der Semantik deutlich, nicht zuletzt im französischen Strukturalismus<sup>19</sup>. So richtig es ist, daß die Analyse der Signifikate nicht ohne Rücksicht auf ihre Signifikanten stattfinden kann, so sehr ist doch die Analogie der Methoden zu betonen, bedingt durch das verschiedene Niveau, auf dem Signifikant und Signifikat jeweils liegen<sup>20</sup>.

1. *Oppositionelle Struktur.* Während die elementaren Strukturen in der Semiologie durch Opposition auf einer gemeinsamen Basis definiert sind (zum Beispiel: Engel — Angel), spricht man in der Semantik analog dazu von einer *semantischen Achse*, die die oppositionellen Begriffe vereint (zum Beispiel: Junge/Mädchen; semantische Achse: Geschlecht) und nennt das, worin der Unterschied besteht, *Seme* (*le sème*, in unserem Beispiel Männlichkeit/Weiblichkeit). Aber die elementare Struktur der Signifikate kann auch dreigliedrig sein, indem zu den bipolaren Begriffen noch ein intermediärer hinzutritt, der wieder neutral oder komplex sein kann (z. B. Struktur mit neutralem Glied: grand/moyen/petit; Struktur mit komplexem Glied: matin/journée/après-midi).

Wie in jedem signifikativen System könnte man auch in der Theologie die Begriffsinhalte nach ihrem oppositionellen Zueinander analysieren und ihre jeweilige semantische Achse und ihre Seme zu bestimmen suchen, was zu einem präziseren und tieferen Verständnis des theologischen Systems führen könnte. Welche semantische Achse und welche Seme haben zum Beispiel die oppositionellen Begriffe „Vater“, „Sohn“ und „Heiliger Geist“ im trinitarischen Dogma? Ist der intermediäre Begriff („Heiliger Geist“) neutral oder komplex? Hat die Tatsache, daß die elementare begriffliche Struktur oppositionellen Charakter hat, und zwar vorgängig zu jeder Spekulation, Einfluß auf das theologische Denken? Ist etwa der Dualismus, den man in

<sup>19</sup> Vgl. A. J. Greimas, *Sémantique structurale* (Paris 1966).

<sup>20</sup> Vgl. J. B. Fages, a. a. O. (Anm. 8) 36: »Déjà les synonymes sont là pour nous rappeler qu'un même signifié comporte des signifiants très différents (par exemple rompre et casser), tandis que les homonymes font qu'un même signifiant renvoie à des signifiés très différents (bière désignant une boisson et un cercueil).«

irgendeiner Form in allen religiösen Systemen begegnet, auf die universale oppositionelle Struktur der Begriffe zurückzuführen?

2. *L'analyse sémique*. Die systematische Untersuchung der Elemente, die das Signifikat konstituieren, ist bald auf das „*Lexem*“ gestoßen, das heißt, auf jene signifikante Einheit, die eine Mehrheit von Semen „deckt“, in der Umgangssprache: auf das Wort mit seiner Bedeutungsfülle, mit seinen verschiedenen Bedeutungen. Eine Analyse dieses Phänomens hat folgende Unterscheidungen erbracht: Die Gruppe von Bedeutungen, die sich mit einem Lexem verbindet, heißt „*Semem*“. Die Charakteristika, die sich bei jeder der möglichen Bedeutungen feststellen lassen, bilden den „*semischen Kern*“ (*noyau sémique*), die anderen differierenden Bedeutungen sind die „*variablen Seme*“.

Es ist evident, wie notwendig eine „semische Analyse“ ist, wenn es gilt, die Bedeutung eines biblischen oder dogmatischen Lexems im Kontext festzustellen. Was schon immer geschieht, könnte mit Hilfe der strukturalen Analyse noch systematischer betrieben werden. Wenn es z. B. im Kolosserbrief heißt, Christus ist „das Haupt des Leibes“, dann liegt es nicht auf der Hand, in welchem Sinne hier von „Haupt“ und „Leib“ gesprochen wird: im physiologischen, soziologischen, mystischen oder noch einem anderen Sinn, denn „Haupt“ und „Leib“ sind Lexeme. Welches, um ein anderes Beispiel zu bringen, ist der Sinn von „Person“ im trinitarischen Dogma? Um ihn zu treffen, bzw. um heutige Mißverständnisse mit Erfolg auszuschließen, wäre zuvor für „Person“ sowohl ein historisch orientiertes Semem wie ein die gegenwärtigen möglichen Bedeutungen erfassendes Semem systematisch zu erstellen.

3. *Die Niveaus und Modelle des Diskurses*. Nicht allein die kleinen signifikativen Einheiten sind strukturiert, und zwar organisiert als oppositionelle Beziehung zweier Seme, sondern auch der Satz und seine übergeordnete Einheit, der Diskurs, haben ihre eigenen Strukturen. *Isotopie* heißt die Kohärenz der Signifikate in einem Diskurs. Diese Kohärenz wird deutlicher, wenn man die verschiedenen Niveaus und Modelle des Diskurses ins Auge faßt.

Die wichtigste Unterscheidung ist die zwischen dem *praktischen* und dem *mythischen* Niveau (in der Semiologie: *Dénotation* und *Connotation*). Die Beschreibung des Löwen im Lexikon geschieht auf praktischem Niveau, in dem Satz „Er kämpft wie ein Löwe“ spielt das mythische Niveau hinein. In bezug auf die Prädikate erscheinen die einen mehr *dynamisch*, sie heißen „Funktionen“, die anderen mehr *statisch*, sie heißen „Qualifikationen“. Mit Hilfe der beiden Niveaus und Prädikatsmodelle ergibt sich<sup>21</sup> folgendes „kleine semantische Universum“:

<sup>21</sup> Nach J. B. Fages, a. a. O. (Anm. 8) 41, der Greimas aufnimmt (s. Anm. 19).

	Modell	funktionell (dynamisch)	qualifikativ (statisch)
Niveau			
praktisch		operativ	indiziell
mythisch		mythogen	mythologisch

*Operatives Universum*: praktisches Niveau + funktionelles Modell.  
Beispiel: „Der Wolf frißt das Schaf.“

*Indizielles Universum*: praktisches Niveau + qualifikatives Modell.  
Beispiel: „Der Wolf hat ein graues Fell.“

*Mythogenes Universum*: mythisches Niveau + funktionelles Modell.  
Beispiel: „Der Feigling heult mit den Wölfen.“

*Mythologisches Universum*: mythisches Niveau + qualifikatives Modell. Beispiel: „Der Mensch ist dem Menschen ein Wolf.“

Es wäre religionsgeschichtlich interessant und auch theologisch nicht bedeutungslos, nach dieser oder einer ähnlichen Tafel eine Klassifizierung der verschiedenen Religionen zu versuchen: Bilden die griechischen und die römischen Religionen mehr ein „mythologisches“ System im Gegensatz zum Juden- und Christentum als „mythogenem“ Universum, wo Gott mehr dynamisch als statisch gesehen wird? Wie lassen sich die verschiedenen christlichen Theologien nach diesem Schema einordnen? Wäre die Scholastik nicht ein „mythologisches“, die sogenannte „Neuere Theologie“ nicht ein „mythogenes“ Universum, da sie den Begriff der Heilsgeschichte ins Zentrum ihrer Reflexion stellt? Wie könnte man die verschiedenen Texte der Bibel nach dieser Tafel klassifizieren?

#### Regeln der strukturalen Analyse

Die „strukturalistische Tätigkeit“ (Roland Barthes) beachtet bestimmte Regeln, von denen wir einige vorstellen wollen<sup>22</sup>. Vielleicht können sie innerhalb der Theologie zu einer methodologischen Präzisierung beitragen. Wir werden sehen, daß manche der Regeln durchaus nicht neu sind, sogar recht „scholastisch“ anmuten.

Vorweg sei, nach *Roland Barthes*<sup>23</sup>, die strukturale Analyse in ihren zwei Hauptschritten vereinfacht beschrieben: In einem ersten Schritt — dem der *Zerlegung (découpage)* — werden die „elementaren Strukturen“, die kleinsten Einheiten, bestimmt, aus denen sich das System, das untersucht werden soll, zusammensetzt. Diese Einheiten sind dem strukturalistischen Grundaxiom gemäß nicht durch

<sup>22</sup> Wir folgen darin der Zusammenstellung bei *J. B. Fages*, a. a. O. (Anm. 8) 44–64.

<sup>23</sup> *L'activité structuraliste*, in: *Essais critiques* (Paris 1964), deutsch: „Die strukturalistische Tätigkeit“, in: *Kursbuch 5* (1966) 190–196.

ihre „Substanz“ zu „definieren“, sondern durch ihre differentiellen Beziehungen zu den anderen Einheiten, eben als „Struktur“, als Beziehungssystem. In einem zweiten Schritt — dem *Arrangement* (*agencement*) — gilt es, den auf die obige Weise bestimmten „elementaren Strukturen“ ihre Assoziations- und Kompositionsregeln abzulassen, nach denen sich aus diesen Elementarstrukturen die komplexeren Strukturen des jeweiligen Systems aufbauen.

1. *Die Regel der Immanenz.* Statt sich mit den Fragen der Herkunft, der gegenseitigen Beeinflussung, der Verbreitung der Sprachen zu befassen, hat sich die strukturelle Sprachwissenschaft auf das Studium des inneren Systems einer Sprache beschränkt.

In der Theologie hat dieses Immanenzprinzip bereits Triumphe gefeiert in der Exegese, und zwar als wesentliches Element innerhalb der formgeschichtlichen Methode. Indem man die Frage nach dem Autor zurückstellte und die einzelnen Textelemente aus dem Gesamt der Evangelien isolierte und als geschlossene Form in sich betrachtete, gelang es, nicht nur die „elementaren Strukturen“ der synoptischen Evangelien zu rekonstruieren, sondern auch durch synoptischen Vergleich die Kompositionsregeln der einzelnen Evangelien zu erfassen und so das Eigentümliche des jeweiligen Bedeutungssystems schärfer herauszuarbeiten (Redaktionsgeschichtliche Methode)<sup>24</sup>.

Es steht außer Frage, daß die Möglichkeiten, die eine solche Methode zum tieferen Verständnis der Bibel bietet, noch längst nicht ausgeschöpft sind. Die meisten Texte warten noch darauf, in sich als mehr oder weniger künstlerische Form analysiert zu werden, bevor man sie in Beziehung setzt zu anderen Formen und zur gemeinten Sache. So wenig man beim Immanenzprinzip stehenbleiben kann, will man die Gesamtbedeutung eines Textes erfassen, so wenig kann man eine streng immanent verfahrenende Analyse überspringen.

Wieweit das Verständnis von dogmatischen und konziliaren Texten dadurch in die Irre gegangen ist, daß man sie nicht dem Immanenzprinzip gemäß genügend studiert hat, wäre zu prüfen. Für das Ver-

<sup>24</sup> Ein typisches Beispiel struktureller Analyse gibt *P. Gaechter*, *Die literarische Kunst im Matthäus-Evangelium* (Stuttgarter Bibel-Studien 7) 8: „... befassen wir uns hier vornehmlich mit dem Erzählungsstoff. Wenige Partien ausgenommen ist er in größere künstliche Gruppen zusammengefaßt. Wir sprechen daher von *geschlossenen Formen*. Es sind Komplexe von Einzelperikopen, mitunter sogar von einzelnen Versen, die in jedem Fall nach einem Zahlenprinzip, oft auch noch nach einem weiteren formalen Gesichtspunkt gebildet worden sind und, auf die Form gesehen, ein Ganzes ausmachen. ‚Geschlossen‘ nennen wir sie, weil man weder ein Stück daraus entfernen noch eines hinzufügen kann, ohne die Gesamtform zu zerstören... Die Überraschung stellte sich ein, als sich praktisch das ganze Matthäus-Evangelium als in geschlossene Formen gefaßt enthüllte... Was drückt der Evangelist mit ihnen aus? Sind sie nur da, um sein künstlerisches literarisches Empfinden zu befriedigen? Oder haben sie auch eine inhaltliche Funktion und dienen sie dem Ausdruck gewisser Gedanken?“

ständnis theologischer Systeme liegt die Bedeutung der immanenten Analyse auf der Hand.

2. *Die Regel der Pertinenz.* »Les scolastiques parlaient d'*objet formel* (= pertinence) pour désigner le point de vue selon lequel l'objet matériel était étudié.«<sup>25</sup> Der Erfolg der strukturalen Sprachwissenschaft ist zu einem guten Teil auf die rigorose Wahl ihres Gesichtspunktes und auf das rigorose ausschließliche Festhalten an ihm zurückzuführen<sup>26</sup>. Welches ist die Pertinenz in der strukturalen Analyse? Die Wahl setzt die schon erwähnte Unterscheidung zwischen dem „Strukturalen“ und dem „Strukturellen“ voraus. Das *Strukturelle* ist die Organisationsform, die in der „Wirklichkeit“ wahrgenommen wird (Struktur der Materie, der Organismen, der Psyche etc.), das *Strukturale* ist die Organisationsform, die sich in den Bedeutungssystemen findet (Sprache, Literatur, Kunst, Wissenschaften u. a.). Und nur auf letzteres, auf das Strukturale, bezieht sich die strukturale (im Gegensatz zur strukturellen) Analyse.

Es ist selbstverständlich, daß sich die Theologie nicht mit dem Formalobjekt der strukturalen Analyse zufriedengeben kann, denn die Pertinenz der Theologie geht auf die „wirklichen“ Beziehungen zwischen Gott und den Menschen und nicht auf die menschlichen Zeichensysteme als solche, die von solchen Beziehungen sprechen. Dennoch wird die Theologie gemeinsam mit der Philosophie mehr denn je die Unterscheidung zwischen dem strukturellen und strukturalen Bereich im Auge behalten (sie deckt sich nicht einfach mit der Unterscheidung zwischen dem logischen und ontologischen Bereich, zwischen den Denk- und Seinsgesetzen), sie wird schärfer zwischen den signifikativen Systemen und den Systemen der „Wirklichkeit“ unterscheiden. Die naive Gleichsetzung der Strukturen philosophischer und theologischer Systeme mit den Strukturen der gemeinten „Wirklichkeit“ hat ein Ende. Die Rigorosität, mit der der Strukturalismus die Regel der Pertinenz beachtet, gibt Anlaß zu erneuter methodologischer Reflexion in der Theologie.

3. *Die Regel der Compatibilité/Incompatibilité.* Es geht um die Verträglichkeit bzw. Unverträglichkeit von Bedeutungssystemen mit anderen, genauer mit dem System des jeweiligen Vorverständnisses, in das ein Bedeutungssystem hineingestellt wird. Besonders auf dem Gebiet der Massenkommunikationsmittel hat sich gezeigt, daß eine Pro-

<sup>25</sup> J. P. Fages, a. a. O. (Anm. 8) 47.

<sup>26</sup> A. Martinet, a. a. O. (Anm. 9) 39: „Jede Beschreibung wird annehmbar sein unter der Bedingung, daß sie kohärent, d. h. unter einem bestimmten Gesichtspunkt durchgeführt ist. Ist dieser Gesichtspunkt einmal gewählt, so sind gewisse, relevant genannte Eigenschaften festzuhalten; die übrigen, nicht-relevanten, muß man entschlossen beiseite lassen. . . Jede Wissenschaft setzt die Wahl eines besonderen Gesichtspunktes voraus.“

duktion in dem Maße „ankommt“, als sie sich der Regel der Verträglichkeit und Bestätigung unterwirft, das heißt, den Vorstellungsschemata des Publikums entspricht und sie bestätigt. Dagegen scheint es Eigenart der Kunst zu sein, vor allem der avantgardistischen, die Regel der Unverträglichkeit, der Negation zu befolgen und den Strukturen des etablierten kulturellen Systems andere entgegenzusetzen<sup>27</sup>.

Es wäre einer Untersuchung wert, inwieweit die Bibel, konkret die Propheten und Jesus, die Regel der Verträglichkeit mit den religiösen, philosophischen und politischen Systemen ihrer Zeit beachtet haben. Da keine Verkündigung ankommt, wenn sie nicht irgendwo im Vorverständnis der Hörer auch positiv anknüpfen kann, wären verschiedene Niveaus innerhalb eines weltanschaulichen Systems anzunehmen: Unverträglichkeit auf einem Niveau muß Verträglichkeit auf anderem Niveau nicht ausschließen: die Kreuzestheologie z. B. ist unverträglich mit einem vordergründigen Messiasverständnis, verträglich jedoch mit dem authentisch alttestamentlichen, das auch noch zum Glaubenssystem des zeitgenössischen Judentums gehörte. Unter dieser Rücksicht wäre die Sprache der Verkündigung zu analysieren: Inwieweit sind Verfremdungseffekte nötig, um das Niveau anzusprechen, das dem der Verkündigung entspricht<sup>28</sup>? Ist es überflüssig, darauf hinzuweisen, daß dem Entmythologisierungsprogramm Bultmanns mit dieser Regel neue Gesichtspunkte abzugewinnen wären und daß sich die existentielle Interpretation unter dieser Rücksicht bedenklich ausnimmt?

4. *Die Regel der Integration.* Der Strukturalist gibt sich nicht damit zufrieden, die „elementare Struktur“ eines Systems zu beschreiben, sondern sie muß integriert werden in die jeweils komplexere Struktur des Systems und das System selbst, wenn möglich, in ein anderes. Aber diese Operation setzt voraus, daß das ganze System und alle seine Strukturen der strukturalen Analyse zugänglich sind, daß es sich um homogene Strukturierung handelt. In dieser Beziehung haben *Paul Ricoeur* und andere in bezug auf die Linguistik Bedenken angemeldet: »La hiérarchie des niveaux du langage comporte encore autre chose qu'une suite de systèmes articulés ... On change véritablement de niveau quand on passe des unités de la langue à l'unité nouvelle que constitue la phrase ou l'énoncé. Cette unité n'est plus de langage, mais de parole ou de discours.«<sup>29</sup>

<sup>27</sup> Vgl. *H. Marcuse*, *Der eindimensionale Mensch* (Neuwied 1967), besonders die Stellen, wo sich der „Marxist“ Marcuse auf den mittlerweile vom Marxismus zum Strukturalismus übergewechselten frühen *R. Barthes* bezieht: 88, 103, 111, 119 ff.

<sup>28</sup> Vgl. *H. D. Bastian*, *Verfremdung und Verkündigung* (München 1965).

<sup>29</sup> *La structure, le mot, l'événement*, in: *Esprit* 5 (1967) 808. Vgl. *E. Benveniste*, *Problèmes de linguistique générale* (Paris 1966) 130: »La phrase, création indéfinie, variété sans limite, est la vie même du langage en action. Nous en concluons

Demgegenüber haben *Greimas* und andere Forscher gezeigt, daß auch eine strukturelle Analyse der höheren Niveaus der Sprache möglich ist: »Les fonctions du récit (fraude, trahison, lutte, contact, séduction) se prêtent à des oppositions et combinaisons semblables à celles que nous avons analysées pour les mots et les phrases. Elles s'intègrent dans les actions ou 'caractères' (Aristote) des personnages, d'où une nouvelle structuration, celle des divers types de personnages. Ces actions s'intègrent elles-mêmes dans la narration dont les règles sont d'ordre rhétorique.«<sup>30</sup>

Was das System der Theologie angeht, stellt sich ein analoges Problem: Welche Beziehung besteht zwischen der Dogmatik und der Moral? Wie kann man die Exegese in die Dogmatik integrieren? Beigt man sich auf ein anderes Niveau, wenn man von der Exegese und Moral in die Dogmatik übergeht? Ist das andere Niveau durch eine andere Sprache gekennzeichnet, die der strukturellen Analyse angemessener ist als die Sprache der Exegese und der Moral? Ist die Einheit der Theologie mehr eine des Gegenstandes denn der Sprache, mehr eine des Strukturellen denn des Strukturalen?

5. *Die Regel der diachronischen Variation.* *Ferdinand de Saussure* hat mit der wichtigen Distinktion von Diachronie und Synchronie gearbeitet: *Synchronie* als Abstraktion von den Veränderungen eines Systems, denen es im Laufe der Zeit unterliegt. *Diachronie* als Analyse eben jener Wandlungen des Systems, und zwar, insofern sie sich durch bestimmte Regeln der Transformation erfassen lassen. Der strukturalistische Zug dabei ist, die Variationen des Systems in das System zu integrieren, das System über seine Variationen triumphieren zu lassen, sie einzukalkulieren.

In der Theologie finden sich beide Extreme: Theologen, die der Synchronie so sehr den Vorrang geben, daß der historische Wandel (Dogmenentwicklung z. B.) vernachlässigt wird; und andere Theologen, bei denen der Systemzusammenhang, der auch die geschichtlichen Phasen der Theologie umgreift, der jeweils „neuen“ Theologie zum Opfer fällt. Inwieweit die vom Strukturalismus aufgestellte Regel der diachronischen Variation, wonach auch der Wandel systemspezifischen Regeln unterliegt und berechenbar sein soll, der Theologie entspricht, wäre zu untersuchen.

6. *Die Regel der Funktionen.* Kann man die Funktionen der Sprache überhaupt durch eine immanente Analyse bestimmen, oder gerät hier die strukturelle Analyse an ihre Grenzen? *Roman Jakobson* hat

qu'avec le domaine de la phrase, on quitte le domaine de la langue comme système de signes, et l'on entre dans un autre univers celui de la langue comme instrument de communication, dont l'expression est le discours.«

<sup>30</sup> *J. P. Fages*, a. a. O. (Anm. 8) 54.

den Versuch unternommen, ein Schema von sechs Funktionen aufzustellen<sup>31</sup>. Die »*fonction expressive*«, die sich auf den Sprecher bezieht, der sich mitteilt. Die »*fonction conative*«, die Botschaft, insofern sie den Angesprochenen beeinflussen will. Die »*fonction poétique*« bezieht sich auf die Botschaft selbst und gestaltet sie verständlich. Die »*fonction phatique*« achtet darauf, daß der Kontakt zwischen Sprecher und Adressaten besteht. Die »*fonction référentielle*« reflektiert den Kontext, den gemeinsamen Horizont, auf den die Gesprächspartner sich beziehen können. Die »*fonction métalinguistique*« hat die Sprache selbst zum Objekt und kontrolliert, ob die Gesprächspartner sich auf den gleichen Code beziehen.

Die Nützlichkeit eines solchen Funktionsschemas für die Theologie und Verkündigung liegt auf der Hand. Wer z. B. ist der Sprecher, auf den sich die expressive Funktion der Theologie bezieht: ein Theologe, eine theologische Schule, die theologische Tradition, die Kirche, die Bibel, Christus, Gott? Was die »*fonction conative*« betrifft: wer ist der Adressat der wissenschaftlichen Theologie, des Kerygmas, und was soll bei ihm erreicht werden? Welchen Platz nimmt die »*fonction poétique*« ein in der Theologie, in der Verkündigung? Hat man die »*fonction phatique*« nicht vernachlässigt, so daß die Theologie den Kontakt mit den Adressaten verloren hat, sogar mit ihren Studenten? Auf welchen gemeinsamen Kontext können sich die verschiedenen Theologien beziehen? Wird die »*fonction métalinguistique*« nicht unterschätzt, so daß viele Gespräche zwischen Theologie und Philosophie und mit den Naturwissenschaften von vornherein scheitern müssen?

Als Resumee unserer kurzen Andeutungen über mögliche Beziehungen der Theologie zum Strukturalismus als Methode läßt sich mit *Roland Barthes* sagen: »Le but de toute activité structuraliste, qu'elle soit réflexive ou poétique, est de reconstituer un objet, de façon à manifester dans cette reconstitution les règles de fonctionnement (les fonctions) de cet objet.«<sup>32</sup> Zweifellos ist die Theologie als Bedeutungssystem ein solches Objekt. Dadurch, daß sie sich selbst einer strukturalen Analyse unterwirft, kann ihr Selbstverständnis wachsen. Eine Zunahme kritischen Selbstverständnisses aber kommt der ihr eigenen Aufgabe zugute: Instrument der Verständigung zu sein in dem Dialog Gottes mit der Welt.

## II. Theologie und Strukturalismus als Ideologie

Der französische Strukturalismus ist einem größeren Publikum nicht bekannt geworden als stringente Methode, sondern als moderne Ideo-

<sup>31</sup> R. Jakobson, *Essais de linguistique générale* (Paris 1963).

<sup>32</sup> *Essais critiques* (Paris 1964) 214.

logie<sup>33</sup>. Die strukturalistische Ideologie resultiert aus der Generalisierung und Monopolisierung der methodologischen Prinzipien. In dem Augenblick, wo der Forscher gewollt oder ungewollt die strukturelle Analyse als die einzige wissenschaftliche Methode proklamiert und nur die Gegenstände als wissenschaftlich zugänglich hinstellt, die sich der strukturalen Analyse erschließen, bezieht der Strukturalist eine philosophische Position und muß sich auf diesem Niveau der Kritik stellen, soll seine Position mehr sein als subjektive Meinung. Noch deutlicher wird dieser Übergang von der Methode zur Ideologie, wo der Strukturalist aus einer methodologischen Abstraktion zu einer wenn auch nicht ausgesprochen, so doch tatsächlich ontologisch gemeinten Negation des Sachverhaltes kommt. Anhand einiger Schlüsselbegriffe<sup>34</sup> seien die kontroversen Fragen angedeutet.

1. *Unbewußtes/Bewußtes*. Fasziniert von der Entdeckung der sprachlichen Strukturen, denen der Mensch unbewußt gehorcht, wenn er spricht, neigt die strukturalistische Ideologie dazu, die Rolle des Unbewußten auf Kosten des Bewußten zu übertreiben. Es handelt sich für manche Strukturalisten um „ein kategoriales System“ im Sinne Kants, aber „ohne Beziehung zu einem redenden Subjekt“<sup>35</sup>. Eine Gruppe von Psychologen und Psychoanalytikern unter Führung *Lacans*<sup>36</sup> arbeitet in diesem Sinne an der Auflösung der traditionellen Auffassung von der Subjektstellung des Menschen.

*Sartre* als Existentialist hat sich heftig gegen diese Verkürzung des Menschen als Subjekt gewandt<sup>37</sup>. Für die christliche Theologie ist sie eine erneute Herausforderung, die Offenbarung nach der Rolle, die das bewußte und freie Handeln des Menschen einnehmen, zu befra-

<sup>33</sup> Vgl. *G. Schiwy*, Strukturalismus in Paris, in: *StimmZeit* 8 (1967) 91–104; in Vorbereitung: *Der französische Strukturalismus* (Reinbek 1969).

<sup>34</sup> *J. B. Fages*, a. a. O. (Anm. 8) 109–118.

<sup>35</sup> *P. Ricoeur*, Structure et herméneutique, in: *Esprit* 11 (1963) 600: »Les lois linguistiques désignant un niveau inconscient et en ce sens non-réflexif, non-historique de l'esprit, cet inconscient n'est pas l'inconscient freudien de la pulsion, du désir de puissance de symbolisation; c'est plutôt un inconscient kantien que freudien, un inconscient catégoriel, combinatoire; c'est un ordre fini ou le finitisme d'un ordre, mais tel qu'il s'ignore. Je dis inconscient kantien mais par égard seulement pour son organisation, car il s'agit bien plutôt d'un système catégoriel sans référence à un sujet parlant (...) Aussi bien cet esprit inconscient peut-il être homologue à la nature, peut-être même est-il nature.«

<sup>36</sup> Vgl. Anm. 7. Dazu: *Y. Bertherat*, Freud avec Lacan ou la science avec le psychanaliste, in: *Esprit* 12 (1967) 979–1003. Vgl. ferner die Arbeiten des Hauptvertreters der strukturalistischen Ideologie *M. Foucault* (Hauptwerk s. Anm. 18): *Naissance de la clinique* (Paris 1962); *Psychologie und Geisteskrankheit* (Frankfurt 1968). Kritisch: *D. Anzieu*, Oedipe avant le complexe ou De l'interprétation psychanalytique des mythes, in: *Les Temps Modernes* 10 (1966) 675–715; *Y. Simonis*, Claude Lévi-Strauss ou la »passion de l'incest« (Paris 1968) 15–32. 81–87. 316–326.

<sup>37</sup> *J. P. Sartre* répond, in: *L'Arc* 30 (1966) 87–96. Vgl. *J. M. Domenach*, Le système et la personne, in: *Esprit* 5 (1967) 771–780.

gen. Und wenn und wo es die unbewußten Strukturen sind, die den Menschen bestimmen, wäre dieser Sachverhalt auf seinen theologischen Gehalt hin zu befragen.

2. *Code/Sinn*. Bei der von der strukturalen Analyse geforderten Beschränkung auf den „objektiven Gedanken“<sup>38</sup>, wie er sich in den vom aktuell sprechenden Subjekt unabhängigen Strukturen der Sprache findet, besteht die Gefahr, den objektiven Sinn der Sprache zu übersehen oder sogar zu negieren: dieser besteht nämlich darin, dem Subjekt die Möglichkeit zu geben, einen „subjektiven Sinn“ mitzuteilen, der sich gerade nicht mit dem „objektiven Gedanken“ der Sprache deckt, die deshalb nicht als geschlossenes, sondern als offenes System verstanden werden muß<sup>39</sup>.

Die Theologie wird durch diese Fragestellung erneut (wie bereits durch die Exegese) auf die Hermeneutik<sup>40</sup> verwiesen und angehalten, sich noch intensiver nicht nur um eine Hermeneutik der Theologie zu bemühen, sondern auch um eine Theologie der Hermeneutik. Erst durch letztere wird es möglich sein, der strukturalistischen Verengung des Sinns menschlicher Kundgabe zugunsten des objektiven Codes Inhalt zu gebieten.

3. *Struktur/Praxis*. In der Auseinandersetzung mit dem Marxismus wurde die strukturalistische Ideologie in bezug auf das Verhältnis von Struktur und Praxis deutlicher<sup>41</sup>. Es ist nicht zu übersehen, daß für den Strukturalismus die Strukturen, und zwar die „Superstrukturen“ im Sinne konzeptueller Schemata<sup>42</sup>, die Praxis bestimmen, ohne daß

<sup>38</sup> C. Lévi-Strauss, Réponses à quelques questions, in: *Esprit* 11 (1963) 640: »La reprise de sens m'apparaît comme secondaire et dérivée, du point de vue de la méthode, par rapport au travail essentiel qui consiste à démontrer le mécanisme d'une pensée objectivée.«

<sup>39</sup> P. Ricoeur, La structure, le mot, l'événement, in: *Esprit* 5 (1967) 806: »Meillet disait déjà: dans le langage il faut considérer deux choses: son immanence et sa transcendance; nous disions aujourd'hui: sa structure immanente et le plan de manifestation ou ses effets de sens sont offerts à la morsure du réel. Il faut donc équilibrer l'axiome de la clôture de l'univers des signes par une attention à la fonction prime du langage qui est de dire. Par contraste à la clôture de l'univers des signes, cette fonction constitue son ouverture ou son aperture.«

<sup>40</sup> Vgl. A. Fialkowski, Structuralisme et herméneutique, in: *Esprit* 7/8 (1966).

<sup>41</sup> Vgl. L. Sebag, Marxismus und Strukturalismus (Frankfurt 1967); H. Lefebvre, C. Lévi-Strauss ou le nouvel élatisme, in: *L'homme et la société* 1 (21–31) und 2 (81–103) 1966; Position, contre les technocrates (Paris 1967); A. Glucksman, Un structuralisme ventriloque, in: *Les Temps Modernes* 250 (1967) 1557–1598; L. Goldmann, Structuralisme, marxisme, existentialisme, in: *L'homme et la société* 2 (1966) 105–124; Y. Simonis, Marxisme et structuralisme, in: *Frères du Monde* 45 (1967) 6–35: »La position structuraliste habituelle: la praxis ne sort pas du langage et n'est rien de plus« (21).

<sup>42</sup> C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage* (Paris 1962) 173: »Le Marxisme – sinon Marx lui-même – a trop souvent raisonné comme si les pratiques découlaient immédiatement de la praxis. Sans mettre en cause l'incontestable primat des infra-structures, nous croyons qu'entre praxis et pratiques s'intercale toujours un

gesagt werden kann, die Praxis habe einen Einfluß auf das begriffliche System oder könne es durch eine „totalisierende Praxis“ (Sartre) übersteigen. Die Praxis erscheint als Gefangene der letztlich unveränderlichen Struktur und diese macht qualitative Veränderung und Revolution von vornherein unmöglich.

Die Theologie wird nicht umhin können, im Lichte der Offenbarung die Ansatzpunkte dieses strukturalistischen Determinismus zu prüfen und wird sich bemühen nachzuweisen, inwiefern er eine ideologische Übertreibung ist und durch Theorie und Praxis widerlegt werden kann.

4. *Geschichte/Struktur*. Am Verhältnis von Struktur und Geschichte läßt sich die Ideologie des Strukturalismus am deutlichsten ablesen und diskutieren<sup>43</sup>. Sie ist mit einem Wort „hoffnungslos“. Der Kosmos ist ein geschlossenes System, die Menschheit eingeschlossen; auch sie unterliegt dem Entropiegesetz, so daß — mit einem Wortspiel von *Lévi-Strauss* — anstatt von Anthropologie von Entropologie zu sprechen wäre<sup>44</sup>. Die vom Menschen gelebte Geschichte ändert nichts daran, Evolution und Fortschritt sind Oberflächenphänomene, „Geschichte“ als Befreiungsprozeß, „Zukunft“ als reicheres Dasein, „Hoffnung“ und ähnliche „humanistische“ Kategorien wären typisch abendländische Illusionen, zum Scheitern verurteilte Versuche, dem hoffnungslosen Geschick zu entkommen.

Eine Theologie, die den Begriff der Heilsgeschichte in den Mittelpunkt ihres Systems stellt, wird ihn mit Energie verteidigen müssen, will sie der Verkündigung dienen, die heute mehr denn je mit dem Widerspruch des ideologischen Strukturalismus zu rechnen hat.

médiateur, qui est schème conceptuel par l'opération duquel une matière et une forme, dépourvues l'une et l'autre d'existence indépendante, s'accomplissent comme structures, c'est-à-dire comme êtres à la foi empiriques et intelligibles. C'est à cette théorie des superstructures, à peine esquissée par Marx, que nous souhaitons contribuer.»

<sup>43</sup> Vgl. *L. Sebag*, *Histoire et structure*, in: *Les Temps Modernes* 195 (1962); *M. Gaboriau*, *Anthropologie structurale et histoire*, in: *Esprit* 11 (1963) 579–595; *A. J. Greimas*, *Structure et Histoire*, in: *Les Temps Modernes* 11 (1966) 815–827; *M. Foucault* et *R. Bellour*, *Sur les façons d'écrire l'histoire*, in: *Les lettres françaises*, 15 au 21 juin, 1967; *J. L. Houdebine*, *Texte, structure, histoire*, in: *La Nouvelle Critique*, Februar 1968.

<sup>44</sup> *Traurige Tropen* (Köln 1960) 367: „So kann die ganze Kultur als ein ungeheuer komplexer Mechanismus beschrieben werden, in dem wir zwar gern die Möglichkeiten, die Chance des Überlebens sehen möchten, welche unsere Welt besitzt, dessen Aufgabe aber einzig darin besteht, das zu produzieren, was die Physiker Entropie und wir Trägheit nennen. Jedes ausgetauschte Wort, jede gedruckte Linie stellt eine Verbindung zwischen zwei Partnern dar und nivelliert eine Beziehung, die vorher durch unterschiedliches Wissen, also durch größere Organisation, gekennzeichnet war. Statt Anthropologie sollte es Entropologie heißen, der Name einer Disziplin, die sich damit beschäftigt, den Prozeß der Desintegration in seinen höchsten Erscheinungsformen zu untersuchen.“

Ansätze der Auseinandersetzung sind bereits festzustellen<sup>45</sup>. Sie können nur Erfolg haben, wenn sie von möglichst vielen Theologen weitergeführt und nicht nur apologetisch im Blick auf die Ideologie, sondern sachlich im Blick auf die Probleme und möglichst durch immanente Kritik des Strukturalismus als Methode durchgeführt werden.

<sup>45</sup> Besonders *P. Ricoeur* hat sich in dieser Auseinandersetzung hervorgetan, s. Anm. 29,35. Ferner *M. de Certeau*, *Les sciences humaines et la mort de l'homme*, in: *Études*, mars (1967) 344–360; *J. M. Le Blond*, *Structuralisme et sciences humaines*, in: *Études*, sept. (1967) 147–162; *P. Blanquart*, *Der Strukturalismus*, in: *Dokumente*, Okt. (1967) 353–364; in Vorbereitung: *G. Schiwy*, *Strukturalismus und Christentum* (Freiburg 1969).