

¹ Schon fünfundsechzig Jahre vor Rimbaud schafft Novalis den Mythos des Dichters als des Sehers, des Propheten, des Zentrums der Welt.

² Davon zeugt u.a. der Text des «Athenaeum», worin F. Schlegel von einer Philosophie der Dichtung im allgemeinen und von einer Philosophie des Romans (d.h. eines «romantischen Buches») spricht, zu der die politische Ästhetik Platons die ersten Grundlagen enthält (Fragm. Nr. 252).

³ Manche Bemerkungen aus der äußerst kultivierten Korrespondenz Mallarmés wurden von H. Mondor in *Propos sur la poésie* (Ed. du Rocher, 1946) gesammelt.

⁴ Man liest dazu mit Vorteil die *Préface à l'Anthologie des poètes de la N.R.F. und L'âme et la danse* (Paris 1944).

⁵ Vgl. *Réflexions sur le vers français; Lettre à l'abbé Bremond sur l'inspiration poétique; Préface zur Anthologie de la poésie mexicaine*.

⁶ Das ganze Werk fragt nach der poetischen Schrift. Man vgl. vor allem *Le poème pulvérisé, Les Matinaux, La Parole en Archipel*.

⁷ R. Jakobson, *Essais de linguistique générale* (Paris 1963), chap. 11.

⁸ Vom lateinischen *conatus*, Anstrengung.

⁹ Von griechischen *phatis*, Gerücht.

¹⁰ Vgl. R. Escarpit u. a., *La définition du terme «littérature», communication au III^e congrès de l'association internationale de littérature comparée* (Utrecht 1961).

¹¹ Vgl. den «Brief über den Roman» im «Athenaeum».

Übersetzt von Dr. August Berz

BERNARD QUELQUEJEU

1932 zu Paris geboren; kommt 1953 an die École Polytechnique; 1975 Eintritt in den Dominikanerorden. Als lic. theol. und Dr. phil. ist er an der Fakultät von Saulchoir und am Institut Catholique von Paris als Professor der Anthropologie und der Philosophischen Ethik tätig. Er veröffentlichte u. a. seine Dissertation: *La volonté dans la philosophie de Hegel* (Seuil, Paris 1972); in Zusammenarbeit mit anderen Autoren: *Chemins pénitentiels communautaires* (Chalet, Paris 1973); mit J.-P. Jossua und P. Jacquemont, *Une foi exposée* (Cerf, Paris 1972) und: *Essai sur le témoignage* (Cerf, Paris 1976).

Klaus Netzer

Literarische Lektüre der Bibel

1973 erschienen zwei Bücher mit bemerkenswerten Titeln, die wie Frage und Antwort zueinander stehen: «Wie versteht man die Bibel?» und «Jetzt verstehe ich die Bibel».¹ Der Erfolg dieser Bücher macht zweierlei deutlich. Erstens: Der gläubige Leser unserer Zeit hat seine liebe Not mit dem Verständnis der Bibeltexte und greift deshalb dankbar nach Lesehilfen, die ihm den Zugang zur Heilsbotschaft erleichtern oder gar erst möglich machen. Zweitens: Es gelingt der Bibelexegese mit ihren bisher angewandten Methoden offenbar nicht, dem kritischen Leser eine befriedigende Antwort auf seine Fragen zu geben, die sich ihm bei der Lektüre biblischer Texte stellen. Sind die traditionellen Methoden der Exegese demnach in eine Krise geraten? Befragt man daraufhin die Bibelwissenschaft, so bemerkt man, daß allenthalben an der Unzulänglichkeit traditioneller Methoden Kritik geübt wird.² Dabei taucht insbesondere die Frage auf, von welchen Textfaktoren es abhängt, ob die Bibel für heutige Menschen lesbar ist und ob im Prozeß der Lektüre die in ihr enthaltene Botschaft (ihr Sinn) verstanden wird.

Die Beantwortung solcher Fragen ist ein Problem, das sich nicht nur bei der Lesbarkeit der Bibel und damit für die Bibelwissenschaft, sondern bei der Rezeption von Texten allgemein und damit für die Litera-

turwissenschaft stellt. Die Leserperspektive ist daher mehr und mehr ins Blickfeld literarischer Rezeptions- bzw. Leserforschung gerückt, die den Text im Kommunikationsprozeß zwischen Autor und Leser analysiert.³

Angesichts dieser gemeinsamen Problemlage ist es nicht verwunderlich, daß sich die Bibelwissenschaft methodischen Rat bei der Literaturwissenschaft holt, um ihre Methodenkrise zu überwinden. Auf der Seite der linguistisch orientierten Literaturwissenschaft findet das Forschungsinteresse an der Bibel seit etwa 1970 seinen Niederschlag in einer wachsenden Anzahl von Publikationen und interdisziplinären Forschungsveranstaltungen⁴.

Das Verstehen eines Textes und damit seine Bedeutung für den Leser ist abhängig von der Funktion der verschiedenen Textbezüge auf den Ebenen von Syntax, Semantik und Pragmatik⁵. Für den Verstehensprozeß sind außerdem diejenigen spezifischen Merkmale eines Textes relevant, die seine Struktur (Textstruktur) bestimmen und so dem Leser die Zugehörigkeit dieses Textes zu einer bestimmten Textsorte deutlich machen.

Wendet man diese Verstehensbedingungen auf die Bibel an, die ja ein Corpus von Texten verschiedenster Autoren und unterschiedlichster Provenienz ist, so kann man folgende Aspekte in Form von Thesen feststellen:

1. Unter dem Gesichtspunkt der Textstruktur können in der Bibel verschiedene Textsorten wie Briefe, Erzählungen, Chroniken, Loblieder, Predigten u. a. unterschieden werden. Diese Textsorten verlangen vom Leser eine jeweils spezifische Lesehaltung.

2. Für die Lektüre ist die Frage nach Anfang und Ende des Bibeltextes unerheblich, da ein sinnvoller Einstieg an verschiedenen Stellen möglich ist.

3. Zahlreiche Texte der Bibel sind nur lesbar vor dem Hintergrund des semantischen Oppositionspaars Tod/Auferstehung. Das Subjekt («sujet translinguistique») dieser Texte ist Gott, der sich offenbart in seinem Wort, d.h. in den Beziehungen («réseau relationnel») zwischen den verschiedenen Ebenen der Hl. Schrift⁶.

4. Die Mehrzahl der religiös relevanten Bibeltexte sind Erzählungen, deren fiktionaler Charakter für den Leser besondere Bedeutung hat. Die in diesen Texten enthaltene Anrede des Lesers/Hörers zielt nicht auf den impliziten Leser⁷. Sie wendet sich vielmehr in ambivalenter Weise an die (historischen) Zuhörer Jesu einerseits und die Leser der Bibel andererseits (vgl. z.B. das Gleichnis vom Sämann Mt 13,3–9; 18–23).

5. Die biblischen Texte liefern nicht nur Information über das Heilsgeschehen. Im Blick auf die Leser dienen sie außerdem einer bestimmten didaktischen Intention: der Aufforderung zur Nachfolge Christi⁸.

Vor dem Hintergrund dieser Aspekte stellt sich nun die Frage, welchen Beitrag zum Bibelverständnis Methoden der Literaturwissenschaft leisten können. Die folgenden drei Ansätze gehen von jeweils verschiedenen Unzulänglichkeiten im Methodeninstrumentarium der Exegese aus. Ihnen gemeinsam ist, daß sie die Frage nach der Bedeutungsstruktur bzw. Erzählstruktur der Texte in den Mittelpunkt der Untersuchung stellen.

Generative Poetik

Der Name bezeichnet den Versuch einer linguistisch fundierten neutestamentlichen Theologie, deren Initiator im wesentlichen E. Güttgemanns ist⁹. In seiner detaillierten Analyse der Auferstehungsgeschichte (Mk 16,1–8) werden sowohl der Ausgangspunkt von Güttgemanns als auch sein theoretischer Hintergrund sichtbar.

Der Aufsatz will als umfassende Abrechnung mit der historisch-kritischen Methode Bultmanns verstanden werden. Nach Güttgemanns ist die historisch-kritische Methode bei der Auslegung der Auferstehungsgeschichte in unauflösbare Aporien geraten. Diese bestehen vor allem darin, daß Bultmann eine Reihe textsemantischer Brüche in der Auferstehungsgeschichte feststellt, die ihn unter anderem zu dem Schluß kommen lassen, Mk 16, 1–8 sei ein sekundärer Text, der in der überlieferten Form nicht von Markus selbst stammen kann. Die genannten Aporien sieht Güttgemanns rezeptionsgeschichtlich in einer Linie mit anderen Ver-

suchen, angebliche Widersprüche im Text mit unangemessenen Methoden bzw. Erklärungen aufzulösen. So z.B. die These von Reimarus, die Jünger hätten den Leichnam Jesu gestohlen und anschließend die Auferstehungsgeschichte erfunden. Ein anderes Beispiel sind die Versuche, die unterschiedliche Darstellung der Auferstehungsgeschichte in den Varianten der Synoptiker zu erklären¹⁰.

Im Gegensatz zu Bultmanns These von den semantischen Brüchen kommt es Güttgemanns gerade darauf an, den Zusammenhang des Textes auf verschiedenen Bedeutungsebenen aufzuzeigen. Er greift dabei auf das Methoden- und Begriffsinventar der strukturalen Semantik zurück¹¹. Güttgemanns sieht den Text als Objekt wechselseitiger Kommunikation zwischen Adressant (Jesus/Engel) und Adressat (Frauen). Kernstück seiner Analyse ist die Beschreibung der aktantiellen Struktur des Textes. Aktanten (Handlungsträger) sind Jesus/Leichnam, die Engel, die Frauen, die Botschaft des Engels¹². Die Frauen suchen den Leichnam Christi und «finden» die Botschaft vom auferstandenen Jesus, die ihnen der Engel verkündet. Die Geschichte, so folgert Güttgemanns, ist «nicht die «Erzählung vom leeren Grabe», sondern (...) die Textwerdung der möglichen Relationen der Leser zum Subjekt (der auferstandene Jesus, A.d.Verf.) des Textes» (S. 47).

Welche Haltung der Leser dem Text gegenüber einnehmen soll, ist an der syntaktischen Struktur des Textes ablesbar. Untersucht man die Tempora des Erzählens bzw. des Besprechens¹³, so stellt man eine deutliche Strukturgrenze im Text fest: im Kontext der Geschichte fällt die Botschaft des Engels insofern auf, als hier nicht erzählt, sondern besprochen wird. Die Tempora des Besprechens sind für den Leser Signale dafür, daß ihn die Offenbarung unmittelbar angeht. Sie soll nicht im Modus des entspannten Zuhörens, sondern im Modus der Betroffenheit vom Leser rezipiert werden.

Die Besonderheiten der semantischen Struktur des Auferstehungstextes hebt Martin¹⁴ in seinem Aufsatz hervor. Seine semantisch-strukturelle Analyse stellt auf verschiedenen Ebenen semantische Übergänge fest (z.B. der vom Eingang des Grabes entfernte Stein als räumlicher Übergang vom Leben zum Tod bzw. umgekehrt), die in der Auferstehung selbst als dem Übergang vom Tod zum Leben ihren übergeordneten Sinn finden. Sprachlich ist dieser Übergang in den Kontext der Erzählung als Redefigur («figure discursive») eingebettet, die nicht wie die Erzählung von etwas spricht, sondern auf sich selbst gerichtet ist: «les paroles, les messages (...), les mots deviennent choses» (Das Wort Gottes, die Botschaft. ..., die Wörter werden Sachen) (S. 48).

*Formkritik*¹⁵

In der Rezeptionsgeschichte der Bibel gibt es zahlreiche Beispiele für Mißverständnisse dessen, was mit den Texten gemeint ist. So hielt man z.B. Verkündigungstexte des Neuen Testaments, die ermahnen wollten, für Gesetze (Lohfink, S. 37). Ursache für solche Mißverständnisse ist die bislang unzureichende Unterscheidung zwischen der Form eines Textes und seiner Intention¹⁶. Eine weitere Ursache für Mißverständnisse sieht Lohfink in der Verkennung des Formenreichtums der Bibel. Anstatt diesen Formenreichtum mit dem unbrauchbaren Begriff «biblische Geschichte» zu nivellieren, wie dies z.B. die Eckerbibel tat (bis 1957 im Schulgebrauch, vgl. Lohfink S. 58), sollte dem Leser vielmehr der Blick für die strukturelle Vielfalt biblischer Texte geöffnet werden. Die dafür nötigen Voraussetzungen will die Formkritik schaffen. Ihre Ziele sind

- Aufzeigen des wirkungsgeschichtlichen Zusammenhangs zwischen «Formen» des Alten und des Neuen Testaments (S. 146),
- Differenzierung der Texte nach strukturellen Merkmalen,
- Unterscheidung zwischen Form und Intention eines Textes.

An einer Fülle von Beispielen macht Lohfink die Bedeutung der genannten Ziele für das Bibelverständnis des Lesers deutlich. So ist z.B. Jesu Wort zum Ehebruch «Jeder, der seine Frau entläßt, veranlaßt ihren Ehebruch; und wer eine Entlassene heiratet, begeht Ehebruch» (Mt 5,32) formal ein Rechtssatz. Die Intention dieses Textes wird jedoch erst deutlich, wenn man ihn auf seinen gesellschaftlichen Hintergrund, das jüdische Eherecht, bezieht. Der Text ist aus der Sicht des Mannes heraus formuliert. Für den jüdischen Mann, dem das Gesetz die Scheidung erlaubte, ist dieser Text eine Provokation: vermeintliches Recht wird als Unrecht entlarvt mit dem Ziel, den Mann zu Partnerschaft und Treue zu seiner Frau aufzufordern. Der Text ist also kein Gesetz zur Unauflösbarkeit der Ehe, sondern Aufforderung zu partnerschaftlichem Verhalten. Ein Strukturvergleich mit anderen Äußerungen Jesu (z.B. «Eher geht ein Kamel durch ein Nadelöhr...» Mt 19,24; «Viele sind berufen...» Mt 22,14) zeigt, daß es sich in allen diesen strukturgleichen Fällen nicht um Rechtssätze, sondern um Aufforderungen zu bestimmten Verhaltensweisen handelt.

Wie wichtig das Erkennen struktureller Zusammenhänge zwischen Formen des Alten und des Neuen Testaments ist, wird bei einer Analyse der Ankündigung der Geburt Jesu (Lk 1,26–38) deutlich. Die Äußerung von Maria «Wie wird dies geschehen, da ich keinen

Mann erkenne?» muß – vereinfacht gesprochen – vor dem Hintergrund des Berufungsschemas gesehen werden, das dem Text zugrunde liegt. Dieses Schema ist in zahlreichen, ähnlich strukturierten Texten des Alten Testaments enthalten: z.B. Ex 3,10–12 (Berufung Moses); Jer 1,4–10 (Berufung des Propheten). Dieses Schema sieht an einer bestimmten Stelle die «Bedenken des Berufenen» vor (vgl. Lohfink S. 111 ff.). Ebenso wie Mose und Jeremia äußert auch Maria ein Bedenken. In allen drei Fällen wird der Einwand durch die Ankündigung eines Zeichens entkräftet. Im Falle Marias besteht das Zeichen in der Schwangerschaft Elisabeths. Der Erzähler folgt hier einem vorgegebenen alttestamentlichen Schema, demzufolge «das Sinnzentrum» (S. 115) des Textes in der Offenbarung der Ankunft Jesu liegt, die gleichzeitig die zentrale Bekenntnisaussage des Neuen Testaments ist: «Er wird groß sein und Sohn des Allerhöchsten genannt werden.» Der Strukturvergleich macht deutlich, daß die eigentliche Aussage der Verkündigung darin liegt, die Verheißung des Alten Testaments zu erfüllen (vgl. Lohfink, S. 117).

*Theorie der Narrativität*¹⁷

Die bisher genannten Beispiele sollten zeigen, inwieweit die Kenntnis struktureller Zusammenhänge es dem Leser ermöglicht, die Bedeutung eines Textes zu erfassen. Ein weiterer Strukturzusammenhang biblischer Texte wird nun sichtbar, wenn man ihren Erzählcharakter untersucht. Die biblischen Erzähltexte wurden zu ihrer Zeit von der Gemeinschaft der Urkirche erzählt. Sie werden heute von der Erzählgemeinschaft des Christentums nacherzählt (Weinrich, S. 329 f.) und stehen somit im Kontext christlicher Erzähltradition. Diesen narrativen Aspekt macht Weinrich zur Grundlage seines Aufsatzes, der sich wie die Programmskizze einer narrativen Theologie liest. Aus der Narrativität biblischer Erzählungen, die auf den Glauben gerichtet sind, leitet Weinrich eine entscheidende Konsequenz für den Leser bzw. Hörer ab: «Sie verlangen vom Hörer, daß er selber zum Täter der Erzählung wird und den erzählten Handlungen nachfolgt» (S. 330). Die Fiktion der Erzählung findet demnach in der Aktion des Lesers ihre Entsprechung. Der Leser ist gut beraten, sich diesen radikalen Anspruch der Fiktion biblischer Erzähltexte bewußt zu machen, da er einen entscheidenden Unterschied zur Fiktion literarischer Texte ausmacht¹⁸.

Woran erkennt nun der Leser einen biblischen Erzähltext? Weinrich nennt einige Merkmale wie syntaktische Signale (Tempora), makrosyntaktische Adverbien, hypotaktische Redeweise («Wer von Euch wür-

de... ?»). Diese Liste kann durch weitere textlinguistische Elemente wie z.B. Eröffnungssignale (vgl. Nominativ- bzw. Dativ-Anfang bei Gleichnissen), Redetypen, Höreranrede und Argumentationsstrukturen¹⁹ ergänzt werden. Es wäre zu wünschen, daß die von Weinrich im Blick auf die Analyse von biblischen Texten angeregte Theorie der Narrativität die Funktionen solcher Erzählsignale im Text linguistisch beschreibt.

Aus den vorgestellten methodischen Ansätzen und den mit ihnen gewonnenen Einsichten lassen sich zum Schluß einige Konsequenzen in Form von Lese-Geboten für die Lesehaltung ableiten. Der Leser sollte

- seinen Blick nicht so sehr auf die Historizität der Darstellung, sondern auf die semantische Struktur des Textes (sein Bedeutungsgefüge) richten,
- sich rezeptionsgeschichtliche Zusammenhänge zwischen Altem und Neuem Testament erschließen,
- die jeweils spezifischen Eigenschaften der verschiedenartigen Textsorten der Bibel berücksichtigen (z.B. narrativer Charakter der Erzählungen).

Der implizite Leser der Bibel ist gläubiger «Täter des Wortes». Den deutlichsten Hinweis darauf enthält bekanntlich das Gleichnis vom barmherzigen Samariter: «Geh und tue desgleichen» (Lk 10,37). Will der Leser sich gemäß diesem Leserideal verhalten, so muß er jedoch auf der Hut sein, vorschnelle Verbindungen herzustellen zwischen dem Bedeutungssystem der Bibel einerseits und dem Handlungssystem seiner Welt andererseits. Diese Gefahr besteht besonders bei den

Gleichnissen, zumal Jesus sich häufig in Gleichnissen äußert. So birgt das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1–16) ein recht verbreitetes Mißverständnis in sich: wer die Entlohnung der Arbeiter im Weinberg unmittelbar mit dem Lohnprinzip der freien Marktwirtschaft in Beziehung setzt, der wird den Gutsherrn für ungerecht halten und den Sinn dieser Lehrerzählung verfehlen. Stattdessen sind die Signale des Textes zunächst auf das christliche Glaubenssystem zu beziehen. Auf diesen Glaubensbezug ist der gesamte Bildbereich des Gleichnisses ausgerichtet. Entsprechend ist der Tag Metapher für das menschliche Leben. In der Logik dieser Metapher liegt es dann auch, daß der ungeteilte Lohn jedem zukommt, der, wann auch immer im Laufe seines Lebens, dem Ruf Gottes folgt und von da an ein gottgefälliges Leben führt. Daß jegliches Anspruchdenken hier verfehlt ist, zeigt das Gespräch des Gutsherrn mit den murrenden Arbeitern. Erst wenn der Glaubensbezug hergestellt ist, kann der Leser das Gleichnis auf das Handlungssystem beziehen, in dem er selbst steht.

Wer bei der Bibellektüre den oben genannten Lese-Geboten folgt, der mag leichter den Offenbarungscharakter der Texte erkennen und verbreitete Mißverständnisse vermeiden. Dabei können ihm nicht zuletzt die neuen Methoden der Biblexegese helfen. Ist dies der Fall, dann wird sich der neue Bund zwischen Theologie und linguistisch orientierter Literaturwissenschaft als heilsame Allianz erweisen.

¹ G. Lohfink, Jetzt verstehe ich die Bibel. Ein Sachbuch zur Formkritik (Stuttgart 1973); H.-G. Lubkoll, Wie liest man die Bibel? Eine Gebrauchsanweisung für Neugierige, Anfänger und Fortgeschrittene (München 1974. Zuerst 1973 erschienen. Von der Erstauflage wurden in wenigen Monaten 900 000 Exemplare verkauft. Vgl. S. 4!).

² Vgl. Lohfink aaO. sowie E. Güttgemanns, Linguistisch-literaturwissenschaftliche Grundlegung einer neutestamentlichen Theologie: *Linguistica Biblica* 13/14 (1972) 3.

³ Einen umfassenden Überblick über die Rezeptionsforschung gibt G. Grimm (Hrsg.), *Literatur und Leser. Theorien und Modelle zur Rezeption literarischer Werke* (Stuttgart 1975). Zu Fragen der Leserperspektive vgl. W. Iser, *Die Appellstruktur der Texte*, Konstanz 1971 (Konstanzer Universitätsreden 28); H. Weinrich, *Literatur für Leser. Essays und Aufsätze zur Literaturwissenschaft* (Stuttgart 1971) (= *Sprache und Literatur* 68).

⁴ Vgl. das Heft von *Langages* 22 (1971) mit dem Titel *Sémiotique narrative – récits bibliques*. Dieses Heft enthält verschiedene Beiträge aus der Schule der Pariser Semiotiker; R. Barthes u. a. (Hg.), *Exégèse et herméneutique*, coll. *Parole de Dieu* (Paris 1971); W. Richter, *Exegese als Literaturwissenschaft* (Göttingen 1971); *Analyse der thematischen Struktur der Texte, Texte des Kolloquiums im Zentrum für Interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld*, 9.–13.5.1973 (Bielefeld 1973).

⁵ Zur Orientierung über Modelle und Methoden der Textlinguistik vgl. W. Kallmeyer/W. Klein/R. Meyer-Hermann/K. Netzer/H.-J. Siebert, *Lektürekolleg zur Textlinguistik*, Bd. 1, Einführung (Frankfurt 1974); S. J. Schmidt, *Texttheorie* (München 1974).

⁶ Vgl. E. Haulotte, *lisibilité des «Écritures»*: *Langages* 22 (1971) 102.

⁷ Vgl. W. Iser, *Der implizite Leser. Kommunikationsformen des Romans von Bunyan bis Beckett* (München 1972).

⁸ Es wäre interessant, diese Funktion der Bibel im Zusammenhang mit der christlich-didaktischen Literatur (vgl. als Beispiel Bunyans *Pilgrim's Progress* und Rousseaus *Emile*) und ihre Wirkung auf den gläubigen Leser zu untersuchen.

⁹ Vgl. Güttgemanns, aaO. und ders., *Linguistische Analyse von Mk 16, 1–8*: *Linguistica Biblica* 11/12 (1972) 13–53.

¹⁰ Vgl. Reimarus, *Über die Auferstehungsgeschichte* (o.O. 1777); D. Fr. Strauss, *Das Leben Jesu, kritisch betrachtet II*, (o.O. 1836, Nachdruck 1969); vgl. Güttgemanns, *Linguistische Analyse*, aaO., 15 f.

¹¹ Vgl. A. J. Greimas, *Linguistique Structurale* (Paris 1969); (dt.: *Strukturelle Semantik, Methodologische Untersuchungen*, Braunschweig 1971). Die Theorie Greimas' wurde von den Pariser Semiotikern aufgegriffen und unter anderem auf die Analyse von Bibeltexten angewendet. Vgl. L. Marin, *Les femmes au tombeau. Essai d'analyse structurale d'un texte évangélique*: *Langages* 22 (1971) 39–50.

¹² Der Begriff «actant» ist bei Greimas semantisch, bei L. Tesnière dagegen syntaktisch gefaßt; vgl. L. Tesnière, *Éléments de syntaxe structurale* (Paris 1959). Auf Güttgemanns' problematischen Versuch, diese beiden Begriffsvarianten miteinander zu verbinden (vgl. S. 35 ff.) kann hier nicht näher eingegangen werden.

¹³ Vgl. H. Weinrich, *Tempus. Besprochene und erzählte Welt* (Stuttgart 1971, völlig neu bearbeitete Auflage).

¹⁴ L. Marin, aaO.

¹⁵ Zu Begriff und Methode der Formkritik vgl. Lohfink, aaO. 29–54.

¹⁶ Der Begriff «Intention» (Lohfink sagt «Sprachintention»), S. 36: z.B. erzählen, belehren, verkünden) wird intuitiv gebraucht. Es wäre zu wünschen, Lohfinks Beschreibungsvokabular im Rahmen einer Linguistischen Theorie abzusichern.

¹⁷ Vgl. H. Weinrich, *Narrative Theologie: Concilium* 9 (1973) 329–334.

¹⁸ Zur Frage der Fiktionalität biblischer Texte vgl. R. Warning, *Semiotik biblischer Texte als Modellangebot für das Fiktionsproblem: Positionen der Negativität*, hrsg. v. H. Weinrich (München 1975) 533–536 (Poetik und Hermeneutik VI).

¹⁹ Eine Analyse der Argumentation in den Briefen der Apostel liegt vor in R. Wonneberger, *Überlegungen zur Argumentation bei Paulus* (Ms.) (Zentrum für Interdisziplinäre Forschung, Bielefeld 1974).

KLAUS NETZER

1942 in Mülheim/R. geboren. Studium der Anglistik und Romanistik in Köln, Freiburg. Studienaufenthalte am Institut Catholique in Paris

sowie in Barcelona, Rom und Bukarest. Promotion über rezeptionsästhetische Probleme des Nouveau Roman. Bis 1972 wiss. Assistent an der Fakultät für Linguistik und Literaturwissenschaft der Universität Bielefeld und Mitglied der Projektgruppe «Linguistik im Fernstudium». Seitdem als Studienrat am Gymnasium in Bethel/Bielefeld tätig. Veröffentlichungen: *Der Leser des Nouveau Roman*, Frankfurt 1970 (Schwerpunkt Romanistik 1); «Félicien Marceau», in: *Französische Literatur in Einzeldarstellungen*. Hrsg. W.D. Lange, Stuttgart 1971, 462–483; *Lektürekolleg zur Textlinguistik*, Bd. 1: Einführung, Bd. 2: Reader (zusammen mit W. Kallmeyer, W. Klein, R. Meyer-Hermann, H.-J. Siebert). Frankfurt 1974; «Kommunikation mit Texten, ein Beitrag zum fächerübergreifenden Literaturunterricht im Kurssystem der Sekundarstufe II», in: *Henrici/Netzer/Weinrich, Linguistik und Literatur in der Schule*, Tübingen (im Druck).

Johann Baptist Metz

Theologie als Biographie Eine These und ein Paradigma¹

I. Die These

Die katholische Theologie in der Neuzeit scheint mir weithin geprägt von einem tiefgreifenden Schisma zwischen theologischem System und religiöser Erfahrung, zwischen Doxographie und Biographie, zwischen Dogmatik und Mystik. Natürlich bedeutet diese Feststellung nicht, daß in der neuzeitlichen katholischen Theologie der einzelne Theologe nicht auch fromm, ja mystisch gewesen sei und ist. Doch nicht um diese private Versöhnung von Lehre und Lebensgeschichte geht es hier, sondern darum, daß diese Versöhnung nicht selbst Theologie wurde, daß sie gewissermaßen nicht öffentlich, kommunikel, geschichtlich belangvoll gelang – mitten im breiten Strom der Theologie.

Solange sich die gesamtgesellschaftliche Lebenswelt selbst durch ein religiöses Endziel definierte, solange die theologische Vernunft als Schlüsselvernunft, als allgemein zustimmungsfähig galt, konnte die Identitätskrise der Theologie, die durch dieses Schisma heraufbeschworen war, leidlich verborgen bleiben. *Supplet societas!* Doch schließlich wurde diese Entzweiung immer offensichtlicher. Die religiöse Erfahrung, die Artikulation der Lebensgeschichte vor Gott, die mystische Biographie geriet immer mehr ins Abseits der Doxographie des Glaubens, so daß sie ihre Erfahrungsinhalte immer mehr subjektivistisch-impressionistisch demonierte und deshalb auch immer unfähiger wurde, sie in die Öffentlichkeit des kirchlichen und gesellschaftlichen Lebens einzubringen. Die «eigentli-

che» Theologie hingegen, die Dogmatik, wurde immer mehr zur objektivistisch verkümmerten Lehre, wirkte nicht selten wie die zum System gewordene Berührungangst vor dem unbegriffenen Leben. Ich meine hier vor allem die Regel der Schultheologie, die einzelne Ausnahmen bestätigen mögen. Die üblichen Versuche unserer Zeit, dieses Schisma zu überbrücken, wirken noch eher wie Anzeichen seiner anhaltenden Herrschaft. So fragt man heute oft und viel nach der «Relevanz» der dogmatischen Lehre, nach ihrem «Sitz im Leben», nach ihrem Frömmigkeitswert, nach ihrer praktisch-pastoralen Bedeutung – und gibt damit doch indirekt zu, daß diese Lehre von sich aus nichts oder kaum etwas mit all dem zu tun hat und deshalb auch nicht prägend, rettend oder verwandelnd in die religiöse Lebenswelt eingreift.

Wie müßte eine Theologie aussehen, der es gelingt, dieses Schisma zwischen Dogmatik und Lebensgeschichte zu beenden und in schöpferischer Vermittlungskraft das lang Entzweite wieder zusammenzuführen?

Ich möchte eine solche Theologie, versuchsweise und um die Absicht zu kennzeichnen, lebensgeschichtliche Dogmatik nennen, eine Art Existentialbiographie. «Biographie» meint hier nicht einfachhin literarische Spiegelung der Subjektivität, um (wie das Goethe einst definierte) in dieser Spiegelung ein Symbol zu gewinnen für Welt- und Lebensdeutung überhaupt. Biographisch soll eine solche Theologie heißen, weil die mystische Biographie der religiösen Erfahrung, der Lebensgeschichte vor dem verhüllten Antlitz Gottes, in die Doxographie des Glaubens eingeschrieben wird. Biographisch ist sie auch, insofern sie nicht eine monomane Ableitungstheologie ist, die sich ihre Stimmigkeit und Unwiderleglichkeit letztlich um den Preis der Tautologie erkaufte, sondern begrifflich abgekürzt und verdichtete Erzählung der Lebensgeschichte vor Gott.