

1.2 DETLEV DORMEYER

FORMGESCHICHTE UND TEXTTHEORIE

0. Problemlage

Hans Stock leitete 1959 seine "Studien zur Auslegung der synoptischen Evangelien im Unterricht" mit folgender Lagebeschreibung ein:

"Die synoptischen Evangelien bilden den Kernstoff des biblischen Unterrichts. Ihre Behandlung stellt den Lehrer indes in wachsendem Maße vor fast unüberwindliche Schwierigkeiten. Diese lassen sich, soweit sie grundsätzlicher Art sind, vorläufig vom Lehrer und Schüler her kennzeichnen. Der Lehrer, der sich auf den Unterricht vorbereitet und dabei theologisch-wissenschaftliche Literatur zu Rate zieht (Kommentare), gerät heute fast unweigerlich in einen Strudel von Unsicherheiten und Widersprüchen, methodisch und sachlich ... Der Religionslehrer hat es in der Regel mit der großen Zahl der 'ungläubigen' älteren Schüler zu tun, die sich mit einer ihnen etwa zugemuteten Zweigleisigkeit von Denken und Glauben nicht abfinden, die dann oft genug den von außen auf sie eindringenden Vorurteilen und Sentenzen verfallen und schließlich mit der Sache, welche der Religionsunterricht vertritt, weil diese sie 'nichts angeht', 'fertig' sind, ohne je erfahren zu haben, an welcher Stelle die Entscheidungen denn wirklich fallen. Es ist nicht gelungen, ihnen zugleich verständlich zu machen, daß die biblischen Texte nur aus ihrer eigenen Zeit heraus zu begreifen und wie sie dennoch lebendiges Wort an uns und unsere Zeit sind"¹.

Der Begriff "Kernstoff" hat zwar in den letzten 20 Jahren eine tiefgreifende Veränderung erfahren, doch die übrigen Beobachtungen können nach wie vor volle Gültigkeit beanspruchen. Damals hatte H. Stock noch den Optimismus, daß die Herausarbeitung des wichtigsten Ertrages der form- und traditionsgeschichtlichen Evangelienforschung den Lehrer in den Stand versetzt, das "Evangelium" selbst zur Sprache zu bringen². Aber in dem von Stock seit 1972 geleiteten Forschungsprojekt "Elementarisierung theologischer Inhalte und Methoden" wird die verstehende (hermeneutische) Bibelinterpretation nach der historisch-kritischen Exegese kritisch befragt. Zugespitzt läßt sich die gegenwärtige Lage so charakterisieren, daß die

bibelwissenschaftlichen und religionspädagogischen Theorien kommen und gehen, die Schwierigkeiten des Religionslehrers und das Unverständnis der Schüler mit der Bibel aber bleiben.

So kann es nicht darum gehen, die historisch-kritische Exegese als Auslegungswissenschaft der Bibel durch eine neue Wissenschaft wie die Soziologie, Sprachphilosophie oder Linguistik einfach zu *ersetzen*, oder mit pädagogischen Theorien die textauslegenden Wissenschaften völlig zu *übergehen*. Denn die Schwierigkeiten mit der Bibel sind nicht nur ein bibelwissenschaftliches und religionspädagogisches Problem, sie sind ein entscheidendes Problem der Theologie überhaupt. Zur Debatte muß daher stehen, *wie* ein biblischer Text heute noch zu Wort kommen kann. Hat die historisch-kritische Methode tatsächlich *alle* Methoden der Textauslegung integriert. (Erzählanalyse, Sprechakttheorie, Textpragmatik, Tiefenpsychologie, Literatursoziologie, Kommunikationstheorie, Folklore u.a.)? Entspricht die Betonung der Form-, Traditions- und Redaktionsgeschichte nicht einem bestimmten, zeitgebundenem Interesse, einem historischen "Sitz im Leben"?

Diesen Fragen soll hier nachgegangen werden, um zu klären, weshalb der hermeneutische Bibelunterricht nicht die erhoffte Wirkung erzielen konnte und wie neu angesetzt werden muß, um solche Wirkungen auszulösen, wie sie die Bibel in ihrer Ursprungssituation freizusetzen vermochte.

1. Entstehung und Ziel der Formgeschichte

Als Begründer der Formgeschichte gilt unbestritten Hermann Gunkel. Gegenüber der damals herrschenden literarkritischen Methode arbeitete er die "poetische Gestalt" von Volksüberlieferung heraus, die er gleichrangig neben die "gelehrte" Literatur, z.B. die Geschichtsschreibung, setzte. Der Literarkritik blieb hingegen die Form des Stoffes, der dem literarischen Autor vorlag, unbekannt und gleichgültig.³ Erst Gunkel

wertete diesen Stoff auf, differenzierte ihn durch Formanalyse und verfolgte seine Entstehungsgeschichte.

Diese methodische Erweiterung schließt nun einen Wandel des theologischen Selbstverständnisses ein, der aber nur am Rande bei der Auseinandersetzung um die Methoden sichtbar wird. So läßt eine Äußerung von B.Duhm erkennen, was für einen Literaturkritiker durch die Formgeschichte aufs Spiel gesetzt wird:

"Daß es kritischer und historischer sei, weltumwandelnde Gedanken aus einer halb unbewußt erfolgten Ansammlung von Ansichten und Reflexionen zu erklären, das Grosse nicht durch grosse Männer gethan, sondern durch die namenlose Masse oder durch die Gährung der Stoffe selber ausgebreitet zu denken, das ist ein Satz, der aus dem Neid des geistigen Proletariats entsprungen ist." 4

Gerade darum geht es aber Gunkel, nur sagt er statt "Proletariat" "Volk" und dahinter steht ein ganzes Programm. Theologie soll kein Geschäft zwischen Gelehrten bleiben, sondern ist vom Volk gemacht und soll daher dem Volk wieder erschlossen werden. So streben die Schriften Gunkels Anschaulichkeit und leichte Verständlichkeit an. Sie führen die Formanalyse auf wenige, einsichtige Prinzipien zurück: Gattung, Mündlichkeit, Überlieferung, Sitz im Leben, Wahrscheinlichkeit (Wahrheit).

Den Impuls, die Volkstümllichkeit des Alten Testaments herauszuarbeiten und anschaulich zu vermitteln, hat Gunkel von Herder⁵. Von ihm hat er außerdem den zweiten wichtigen Impuls: Die alttestamentliche Literatur wird unter "ästhetischen" Gesichtspunkten betrachtet, denn noch heute vermag das Alte Testament durch seine "Schönheit" den Leser in Begeisterung zu versetzen.

Ein dritter Impuls ist die religionsgeschichtliche Fragestellung, die damals von Albert Eichhorn entwickelt wurde. Darüber hinaus wendet Gunkel mit dem "Sitz im Leben" soziologische und volkskundliche Kategorien an. Doch hat er für diese Fragestellung erst nachträglich die entsprechenden Wissenschaften konsultiert⁶.

Daß Gunkel ohne ausdrückliche Theoriebildung zu der Fragestellung nach dem "Sitz im Leben" gefunden hat, geht wiederum auf seinen ästhetischen Ansatz zurück. Diesem ästhetischen Aspekt soll hier nachgegangen werden, weil er den Schlüssel für die Neuartigkeit und die Reichweite der Formgeschichte darstellt. Denn Gunkels ästhetische Theorie richtet sich nicht nur auf den immanenten Aufbau einer Form, sondern berücksichtigt in gleicher Weise deren *Rezeption*. Volkstümlichkeit, Ästhetik und Religionsgeschichte gehen eine Verbindung ein, um den gesamten Prozeß der Textherstellung, -aufnahme und -weiterentwicklung zu beschreiben. Dieses Programm dient wiederum nicht einer rein alttestamentlichen, historischen Fragestellung, sondern strebt eine universale Texttheorie an.

"Die zukünftige Arbeit an den alttestamentlichen Erzählungen wird darauf gerichtet sein müssen, diese allgemein gültigen Gesetze zu erkennen; eine spätere Zeit möge dann dasjenige hervorheben, was der israelitischen Erzählkunst eigentümlich ist." 7

Ziel dieser universalen, formgeschichtlichen Texttheorie ist es, eine gemeinsame Verstehensbasis zwischen Gegenwart und alttestamentlicher Zeit zu schaffen, und zwar eine Verstehensbasis, die für *alle*, für das "Volk", zugänglich ist. Der gelehrte Theologe vermag zwar durch seine "literarkritische" Auslegung die Gemeinsamkeit herzustellen, aber dem Volk bleiben Text und Auslegung unzugänglich.

"Wer von unseren Laien nimmt denn das I. Buch Mose in die Hand, um es zu genießen! Zu solchem unmittelbaren Genuß ist heutzutage kein Laie im stande. Vielmehr muß man dem Laien erst *sagen*, was denn an der Genesis eigentlich schön ist ... Der Weg zum Inhalt geht ihm durch die Freude an der ästhetischen Form. Ganz anders ist es mit der *Literarkritik* ... Nun ist es meine besondere Art, das Ästhetische nachzuempfinden und darzustellen." 8

2. Die Ästhetik der Form - ein Ansatz für eine "volkstümliche Theologie"?

Es ist auffallend, wie sehr das Zitat von Gunkel der eingangs von H. Stock beschriebenen Lage gleicht. Die Spezialisierung der Bibelwissenschaft führt in die Isolierung einer Gelehrtenwelt mit einer eigenen Fachsprache. Die Besinnung auf die gemeinsamen Grundlagen von Fachsprache und Umgangssprache in der ästhetischen Form soll den Graben wieder überbrücken. Aber die Formgeschichte brauchte 50 Jahre, bis sie endlich in der Religionspädagogik zur führenden Methode der Bibelauslegung wurde; und sie büßte nach 10 Jahren bereits den Vertrauensvorsprung ein, die biblische Botschaft allen Schülern erschließen zu können.

Hat Gunkel mit seinem ästhetischen Ansatz den falschen Weg gewählt? Herder hatte im Sturm und Drang diesen Weg mit seiner Schrift "Abhandlung über den Ursprung der Sprache" grundgelegt. Die Klassik hatte ihn vertieft. F. Schillers ästhetisch-philosophische Schriften verhandeln bereits die Probleme, mit denen sich heute die "narrative Theologie" beschäftigt⁹. "Über naive und sentimentalische Dichtung" arbeitet das Gegenüber zwischen Natur und Kunst, Naivität und Rationalität (=Sentimentalität) heraus. Im Kind dominiert die "Natur", während der Erwachsene die Naivität verliert und durch die Kunst zurückgewinnen muß.

"Sehr viel anders war es mit den alten Griechen. Bei diesen artete die Kunst nicht so weit aus, daß die Natur darüber verlassen wurde. Der ganze Bau ihres gesellschaftlichen Lebens war auf Empfindungen, nicht auf einem Machwerk der Kunst errichtet; ihre Götterlehre selbst war die Eingebung eines naiven Gefühls, die Geburt einer fröhlichen Einbildungskraft, nicht der grübelnden Vernunft, wie der Kirchenglaube der neueren Nationen" 10.

Mit dieser vorbildlichen Vereinigung von Natur und Kultur in Kunst und Religion zeichnen sich nach Schiller zwar nur die antiken Griechen aus. Doch wenn Gunkel über die alttestamentliche Sage und ihren Sitz im Leben spricht, wird von ihm

Israel mit denselben Charakteristika ausgezeichnet. Über die ästhetische Form gelingt es der alttestamentlichen Religion, Natur und Kultur miteinander zu versöhnen.

Ist dieser Zugang zur biblischen Theologie durch die ästhetische Form von Geschichten heute nicht mehr gegeben, weil die "narrative Unschuld" des Erzählens verloren ist (Weinrich)¹¹? Doch mit einer solchen Antwort würde übersehen werden, daß die ästhetische Diskussion seit Herder von der *Spannung* zwischen Naivität und Rationalität ausgeht und die Ästhetik gerade als Vermittlungsinstanz sieht. Kind und frühe Kulturen rücken zwar nahe zusammen, werden aber nicht identisch. Die Griechen und so auch die Israeliten haben die naive ästhetische "Form der Religion" nicht deshalb, weil sie *Kinder* geblieben sind, sondern weil sie in *glücklicheren Zeitumständen* lebten. Das Kind muß aus seiner unmündigen Unschuld ("kindische Einfalt" nach Schiller) heraus, um Natur und Kultur in Kunst und Religion wieder *bewußt* zu versöhnen; diesen Weg hatten daher auch die Kinder der Griechen und Israeliten zu gehen. Wir haben im Neuen Testament den Glücksfall, daß Paulus mit einer vorgegebenen Tradition ausdrücklich das Erwachsen-Werden als Verlust der kindlichen Naivität kennzeichnet: "Als ich ein Kind war, redete ich wie ein Kind, dachte wie ein Kind und urteilte wie ein Kind. Als ich ein Mann wurde, legte ich ab, was Kind an mir war" (1 Kor 13,11). Der Erwachsene hat dann nach Schiller und Gunkel in diesen alten Kulturen und in den gegenwärtigen Kulturen die Möglichkeit, in den ästhetischen Formen der religiösen Sprache die Einheit von Natur und Kultur wieder herzustellen.

Herder und die nachfolgende Romantik gehen nun von der kulturpessimistischen These aus, daß in der Gegenwart das Auseinanderdriften von Natur und Kultur so stark geworden ist, daß Kunst und Religion sie nicht mehr vereinen können. Da Gunkel es mit geschichtlichen Texten zu tun hat, geht er diesem Pro-

blem nicht ausdrücklich nach. Allerdings läßt er durchblicken, daß er diesem Pessimismus nicht folgt, sondern (wie Schiller) dem gegenwärtigen Leser die "bewußte Naivität" der alten Israeliten weiterhin als erreichbares Ziel zutraut¹².

Die Naivität der Form stellt eine Naivität des Zuhörens her und bewirkt dadurch "Freude". Selbst ohne jede Rückfrage nach dem Sitz im Leben kann bei naivem Zugang eine solche Freude beim Zuhören erzeugt werden. Und aufgrund dieser Freude entsteht eine Gleichheit in der Erzählsituation, im Sitz im Leben im weitesten Sinne.

"Die gewöhnliche Situation aber, die wir uns zu denken haben, ist diese; am müßigen Winterabend sitzt die Familie am Herde; die Erwachsenen und besonders die Kinder lauschen gespannt auf die alten, schönen, so oft gehörten und immer wieder beehrten Geschichten aus der Urzeit. Wir treten hinzu und lauschen mit ihnen" 13.

Gunkel ist auf die pädagogische Frage, wie denn heute eine Erzählsituation aufgebaut sein müsse, um dieses Hinzutreten zu ermöglichen, nicht weiter eingegangen. Hier wird mit heutigen textpragmatischen Methoden zu überlegen sein, ob es solche adäquaten Situationen überhaupt gibt und wie sie aussehen müssen.

Jahrzehnte nach Gunkel setzt André Jolles mit seinem Buch "Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz"¹⁴ (1/1930) erneut an der ästhetischen Form der Alltagssprache an und bestätigt Gunkel in glänzender Weise. Wie Gunkel greift er auf Herder zurück, um aufzuzeigen, wie aus alltäglicher Sprache Dichtung wird¹⁵. Es tauchen jetzt Begriffe auf, die zu den Anfängen einer wiederum neuen Forschungsrichtung gezählt werden können, zur "Linguistik". Jolles gibt seiner neuen Betrachtungsweise allerdings einen anderen Namen; er bezeichnet sie als "Morphologie".

Seine weiterführende Annahme, daß jedes geformte Sprechen bereits eine "poetische Funktion" hat, wird später von dem Linguisten R.Jakobsen voll bestätigt¹⁶.

So untermauert diese Forschungsgeschichte den Optimismus von Gunkel, daß die einfachen Formen der Bibel jedem Leser zumindest ein ästhetisches Vergnügen bereiten und unter diesem Interesse von ihm in jedem Fall rezipiert werden können. Kann es also an der "Form" der biblischen Erzählungen liegen, daß diese heute noch immer als uninteressant gelten, oder ist die Ursache woanders zu suchen? Ist es das theologische Interesse der Ausleger, das die ästhetischen Anregungen der Form wieder überlagert und zum Schweigen bringt?

3. Ästhetik der Form und biblische Theologie

Hier soll wieder Gunkel zu Worte kommen. Denn gerade in dieser Frage geht er konsequent den Weg ästhetischer Betrachtung zu Ende, um zur Theologischen Interpretation zu gelangen. Die Hagar-Erzählung soll als Beispiel dienen.

Die ätiologische Absicht dieser Erzählung, die Herkunft Israels als Wüstenkind zu erklären, wird erst durch die Kenntnis des Sitzes im Leben verständlich. Aber auch ohne Ätiologie bleibt die Sage von poetischer Wahrhaftigkeit.

"Ganz antik sind die Charaktere der geschilderten Personen: Sara ist eine leidenschaftliche Frau, Hagar ein freches trotziges Weib und ihr Sohn aller Welt feind... Abraham aber spielt zwischen diesen beiden starkknochigen Frauen eine etwas unglückliche Rolle. Die Sage erzählt davon aber nicht etwa zur Schande des Patriarchen, auch nicht mit unerbittlichem Wahrheitssinn, sondern sie denkt: so sind die Menschen. Auch daran nimmt sie keinen Anstoß, daß der Gott sich der Hagar erbarmt; Vielmehr - so hat die älteste Überlieferung wohl gedacht - der Gott freut sich der ungebrochenen Kraft des mutigen Weibes" 17.

Und erst das Zusammenspielen der Charaktere legt die theologischen Deutungen frei: Gott erbarmt sich des Bedrängten, oder Gott freut sich am Mutigen.

Theologische Deutung wird konsequent aus der Textgestalt entwickelt und in der jeweiligen Fremdheit dem Leser zum Bewußtsein gebracht. Gemäß der religionsgeschichtlichen Methode wird dem Leser deutlich gemacht, daß die Jahwe-Religion aus einer Vielzahl von Anstößen und Entwicklungsstadien zusammengewachsen ist. Theologie und Kultur hängen unlösbar zusammen, und die Entwicklung der eigenen Theologie und Kultur wird erst durch den Blick in die geschichtlichen Vorstadien verständlich.

Hier muß allerdings die Frage ansetzen, ob das Verstehen von Religionsgeschichte der einzige Grund bleiben darf, sich mit biblischen Geschichten zu beschäftigen. Denn die Beschäftigung mit der Vergangenheit darf nicht die einzige theologische Betätigung bleiben, wie der gegenwärtige Einsatz außerbiblischer Texte im Religionsunterricht genügend nachweist. So sind an den formgeschichtlichen Anfang bei Gunkel, der heutige didaktische und texttheoretische Überlegungen in erstaunlicher Weise vorwegnimmt, noch zwei Fragen zu stellen:

1. Wie wird eine Erzählsituation erzeugt, die eine ästhetische Wahrnehmung der biblischen Geschichten durch die Hörer ermöglicht? - mit anderen Worten: Wie können heutige Hörer die Fähigkeit erlangen, biblische Geschichten als "Geschichten" anzuerkennen und sich mit ihnen zu beschäftigen?

2. Wie kann Rezeptionsästhetik in Theologie übergehen? - mit anderen Worten: Wie kommen bei der Beschäftigung mit der "Form" die theologischen Deutungen der Bibel und die theologischen Anliegen der Interpreten ins Spiel?

Mit der zweiten Frage befaßten sich die Formgeschichtler des Neuen Testaments, die Gunkel fortsetzten, eingehend, während sie die erste Frage nur implizit angingen.

4. Die Weiterentwicklung der Formgeschichte durch M. Dibelius
 Martin Dibelius hat als Schüler von Gunkel die Formanalyse des Alten Testaments auf das Neue Testament übertragen. Dabei hat er zwei wichtige Veränderungen vorgenommen.

1. Gunkel geht davon aus, daß die atl. Formen von einzelnen, literarisch begabten Autoren geschaffen sind.¹⁸ Wieder wird diese These von der nachfolgenden Volkstumsforschung bestätigt und modifiziert. Folklore (einfache Formen) nimmt ihr Material aus dem gesunkenen Kulturgut der hohen Literatur und wird von herausragenden Einzelpersönlichkeiten geformt¹⁹.

Dibelius dagegen gibt ausdrücklich Gunkels Individualitätsprinzip auf. Er führt den Begriff "Kleinliteratur" ein²⁰. Hier ist der "Volks"-Gedanke Herders und der Romantik ungebrochen zum Zuge gekommen: Das Volk schafft sich selbst seine Werke; es ist von der rationalistischen Kultur der Oberschicht noch nicht angekränkt, sondern dichtet in ursprünglicher Frische, in "naiver Unschuld" (Weinrich). Die von Gunkel und zuvor von der Klassik angebrachte Korrektur, daß auch die volkstümliche Erzählung das Werk eines begabten Einzelnen ist, bleibt unberücksichtigt.

2. Von dieser Veränderung ist die Bestimmung des "Sitzes im Leben" unmittelbar betroffen. Nach Gunkel bezeichnet "Sitz im Leben" die Institutionalisierung einer gattungsspezifischen Redeweise für einen abgrenzbaren Lebensbereich. Eine Gattung wie die Sage wird "immer wieder" vorgetragen. Die Träger der Institution "Sagen-Erzählen" sind die Geschichtenerzähler, die Adressaten sind die Teilnehmer an Volksfesten. "Sitz im Leben" bezeichnet sowohl die typische Gelegenheit zum gattungsspezifischen Reden, als auch die Träger und Adressaten der Gattung.

Da Dibelius die künstlerische Individualität der Formen für das Neue Testament streicht, kann er auch keinen eigenen, künstlerischen Stand der Gattungserzähler begründen. Erzähler und Zuhörer fallen in der Gemeinde zusammen. Der Anlaß der Gemeindeversammlung ist der "Kult". Die dort üblichen Redeweisen der Predigt und der gottesdienstlichen Feier bringen die überlieferten neutestamentlichen Gattungen hervor²¹.

Entscheidend wird die Qualifikation des ntl. Textes als "religiöser Text". Die Geschichten werden nicht deshalb tradiert, weil sie "spannend" sind und in ihrer Ästhetik als "hohe Literatur" ihren eigenen Sitz im Leben hätten, sondern weil sie "erbaulich" sind und die Versammlung gläubiger Menschen als Sitz im Leben benötigen. Der Gegensatz von "interessant-spannender Erzählung" zu "erbaulicher Erzählung" führt daher zur Verschiebung von Gunkels ästhetischem Ansatz.

Die Form wirkt nur dann auf den Hörer ein, wenn er in der erbaulichen Stimmung ist, wenn er sich auf erbauliche Erzählungen einlassen will:

"Es ist uns die paradoxe Tatsache wahrscheinlich geworden, daß unliterarische Menschen einen 'Stil' schufen. Sie folgen, wenn sie es taten, gewiß nicht dem Trieb zu künstlerischer Gestaltung, sondern einem Zwang ihres Lebens. Er ergab sich aus der einzigen praktischen Betätigung, die diese Menschen eines neuen Reiches in der alten Welt überhaupt noch kannten: der Propaganda für ihren Glauben und der Festigung der Gemeinden im Glauben... Was dabei entsteht, ist eine Erzählungsart, der jeder Ausdruck individueller Empfindung fernliegt, die aber in hohem Grade sachlich interessiert ist" 22.

Freiheit künstlerischer Gestaltung gegen den "Zwang" der Propaganda und Festigung des Glaubens - diese Alternative macht das Kreuz religionspädagogischen und überhaupt theologischen Bemühens schlagartig sichtbar. Darf Theologie sich auf die Aufgabe beschränken, zur Freiheit von Glaubensentscheidungen hinzuführen, wie es gegenwärtige Konzeptionen des RU wollen²³, oder muß Theologie in jedem Falle überzeugen und werben und damit als RU gegenüber dem öffentlichen Auftrag der Schule eine Sonderstellung beanspruchen?

Diese gegenseitige Zuordnung von verkündender und freisetzender Theologie war Dibelius allerdings nicht so unbekannt, wie seine Abkehr von der ästhetischen Funktion der ntl. Geschichten zunächst vermuten läßt. Denn nur das "Paradigma" ist in seiner Form völlig auf die Erbauung ausgerichtet. Die Gegenposition nimmt die "Novelle" ein, weil sie nach ästhetischen Gesetzen aufgebaut ist²⁴. Konsequenterweise schließt Dibelius aus dieser ästhetischen Eigenfunktion der Novelle wie Gunkel auf einen Stand von Erzählern, der allein zu solch einer Gestaltung fähig ist²⁵. Die Wirkung der Novelle fällt daher gegensätzlich zu der des Paradigma aus:

"Mit ihnen (den Novellen Anm.) konnte man weder die Heilspredigt erläutern noch die Heilserkenntnis mehren. Wohl aber konnte man durch die Erzählung solcher Novellen die Überlegenheit des 'Herrn Jesus' erweisen und die Konkurrenz aller anderen Kultgötter aus dem Felde schlagen" 26.

Wird die kämpferische Konkurrenz der neutestamentlichen Wundergeschichte zu einem "möglichen Antwortgeben auf die Sinnfrage" abgemildert, haben wir die gegenwärtige Beschreibung der Funktion biblischer Geschichten im RU vor uns. Denselben novellistischen Charakter schreibt Dibelius der Gruppe der Gleichniserzählungen zu, die bei Jülicher "Parabeln" heißen²⁷. Alle anderen Gattungen des Neuen Testaments sind mehr oder minder stark von der paradigmatischen Wirkung her konzipiert.

Als Ergebnis bleibt, daß zumindest Wundergeschichten und Parabeln für einen ästhetischen Zugang offen bleiben, der noch nicht vom Bekenntnis bestimmt ist. Aufgrund der "Kleinliteratur" haben diese Gattungen aber nur eine geringe Ausstrahlungskraft.

Es muß allerdings kritisch angemerkt werden, daß "Erbaulichkeit" und "Ästhetik" nicht sich gegenseitig ausschließende Gegensätze sind. Vielmehr gehören die Formgesetze des Paradigmas zum Bereich der Ästhetik und haben ästhetische Gat-

tungen u.a. die Wirkung eines Appells. So haben entgegen Dibelius *alle* ntl. Gattungen eine ästhetische Eigenfunktion und sind daher für einen ästhetischen Zugang offen. Daß innerhalb der Gattungen ein Gefälle an ästhetischer Gestaltung besteht, ist zutreffend beobachtet. Im Fortgang der Formgeschichte tritt das Interesse an der ästhetischen Eigenbedeutung und Auswirkung der Form dann völlig in den Hintergrund. Die Fragestellung wird vielmehr von der Suche nach der "*Geschichte*" der vorliegenden Einzelformen bestimmt.

5. Formgeschichte und Traditions- und Redaktionsgeschichte

Die Rekonstruktion der Traditions- und Redaktionsgeschichte wurde zeitlich parallel und in gegenseitiger Beeinflussung mit Dibelius von R. Bultmann mit seiner "Geschichte der synoptischen Tradition" in den Vordergrund gestellt. Bultmann beschränkt den Zusammenhang von Gattung und Sitz im Leben auf die soziologische Beziehung. Eine ästhetische Beziehung ist zunächst nicht gegeben²⁸. Im Gegensatz zu Dibelius wird der Gemeinde nicht die Fähigkeit zuerkannt, aufgrund ihrer Institutionen (gottesdienstliche Zusammenkunft mit Gemeinde- und Missionspredigt) eigenständige ästhetische Gattungen zu entwickeln.

Vielmehr übernimmt die Gemeinde "technologisch" vorgegebene Formen, die für den entsprechenden Sitz im Leben im außerchristlichen Raum Ausdrucksmittel waren²⁹. Die neuen, christlichen Intentionen werden nicht mehr in der *Form* selbst erkennbar, sondern in deren "*Modifizierung*" durch Zusätze, deren Vermischung mit anderen Gattungen oder deren unangemessene Verwendung. So konzentriert sich das Interesse Bultmanns, das in der Folge für die Traditions- und Redaktionsgeschichte bestimmend wird, auf die "Analyse der Traditionsstücke", während Dibelius "konstruktiv" von einer "Anschauung von der Gemeinde und ihren Bedürfnissen" aus vorgeht³⁰. Ist Bultmann darin recht zu geben, daß auch Dibelius erst durch die Analyse der Einzelform und Gattung zu der Gemeindesituation gelangt³¹, so besteht seine Engführung jedoch darin, daß er die theologische

Auswertung der Formanalyse auf die Bearbeitung der Gattung durch die Gemeinde einschränkt. Die Zusätze, Vermischungen und motivlichen Veränderungen, die eine neuartige "modifizierte" Verwendung bewirken, werden zum Fundament für das Kerygma und seine Geschichte. Doch ist diese Textbasis nicht zu schmal und ästhetisch zu isoliert?

Gibt nicht erst die gesamte Gestalt eines Textes die "neue" christliche Theologie frei, die dann nicht mehr ausschließlich bekenntnishaften, kerygmatischen Charakter hat? Greift sie nicht die vorgefundene Wirklichkeit auf und verleiht ihr eine christologische Dimension, die sich aber nicht mit den sprachlichen Zusätzen deckt? Für das Gleichnis erkennt Bultmann zwar den argumentativen Charakter an³². Doch sein Interesse bleibt konsequent auf die "Geschichte" der einzelnen Texte gerichtet³³. Kein Wort davon, daß solche echten Gleichnisse Jesu zur Vollendung der Form zählen³⁴, daß sie dem Hörer die ästhetische Distanz der Auseinandersetzung ermöglichen. Lediglich die Gemeinsamkeit mit anderen jüdischen Gleichnissen und die "eschatologische Stimmung" werden nachgewiesen. Es geht allein darum, das Eindeutig-Werden durch die späteren christologischen Überarbeitungen aufzuzeigen. Die Rezeption wird auf einige wenige nebensächliche Züge gelenkt. Auch die Konzeption der literarischen Rahmengattungen (Evangelien) wird nur ansatzhaft skizziert³⁵. Diesen Mangel erkennt die spätere Redaktionsgeschichte. Sie geht in die Richtung einer erzählanalytischen Beschreibung der Evangelien, bleibt allerdings mit der Isolierung der redaktionellen Sprachanteile stehen. Während aber für Gunkel, Dibelius und die heutige Texttheorie jeder Einzelzug des Textes erst aus dem Zusammenhang mit dem Textganzen seine Bedeutung erhält, isoliert die Redaktionsgeschichte die Zusätze des Redaktors und bestimmt hauptsächlich aus ihnen dessen Theologie³⁶. Bultmanns traditionsgeschichtliches Interesse bleibt hier dominierend.

6. Die gegenwärtige Rezeption der Form-, Traditions- und Redaktionsgeschichte

Als Ergebnis der traditionsgeschichtlichen und redaktionsgeschichtlichen Fortführung der Formgeschichte zeigt sich, daß Gunkels Anliegen, durch die Ästhetik der Form dem Leser Freude zu vermitteln, in den Hintergrund getreten ist. Die Form wird vielmehr auf die Funktionen reduziert, Bruchstellen für christologische Hinweise kenntlich zu machen, aus denen dann das Kerygma und die urchristliche Theologiegeschichte konstruiert werden. Dieses Verfahren ist zwar für die Rekonstruktion der Traditionsgeschichte sinnvoll, wenn diese auch um die Analyse der vollen Textgestalt des jeweiligen Überlieferungsstadiums erweitert werden muß. Doch für die Textbehandlung im Religionsunterricht hat diese Formbetrachtung fatale Folgen. Denn mit ihr wird auch implizit die Beschaffenheit der Erzählsituation festgelegt. Die kerygmatische Überarbeitung hat ihren Sitz im Leben der Gemeinde; entsprechen können nur Gläubige von den Erzählungen angesprochen werden. Sie dürfen sich aber nicht in eine bequeme Lauschhaltung zurücklehnen³⁷, sondern müssen die ästhetischen Verlockungen der Form abwehren, um an das "Eigentliche", an das Kerygma zu gelangen.

Der gegenwärtige Unwille von Schülern und Gläubigen an den biblischen Erzählungen liegt m.E. an diesen impliziten Konsequenzen der ntl. Form- und Traditionsgeschichte. Der Hörer darf sich nicht von der Geschichte führen lassen, sondern muß sich von dem auslegenden Experten sagen lassen, daß der eigentliche Sinn in einer Nebenbemerkung oder in einem eingestreuten nebensächlichen Wort liegt. Ich kann immer wieder beobachten, daß "Bibelkenner" geradezu die Fähigkeit erworben haben, auf solche Nebenzüge zu warten und sie auf eine historische Verwendungssituation zu beziehen oder daran eine neuzeitliche Theologie anzuknüpfen. Dagegen besteht bei ihnen eine ausdrückliche Barriere, der Erzählung von Anfang zum Ende selbst-

ständig zu folgen und aus dem Handlungsgang die Theologie selbständig zu entwickeln. Nur der theologisch unverdorbene und ästhetisch "naive" Leser vermag sich noch auf die Form einzulassen.

7. Ausblick

Die Unsicherheiten und Widersprüche, in die ein Lehrer nach dem Eingangszitat beim Heranziehen von exegetischer Literatur gerät, gehen nicht nur auf persönliche Verständnisschwierigkeiten und Glaubensbarrieren der Schüler zurück, sondern beruhen auch darauf, daß die Traditions- und Redaktionsgeschichte nicht die didaktische Situation des Lesens neutestamentlicher Geschichten im Auge hatte. Daher wird es notwendig, die Exegese so zu "elementarisieren", daß der gläubige und ungläubige Abnehmer wieder in den Blick kommen. Für mich war es überraschend, wie stark die Formgeschichte in ihren Anfängen bei Gunkel und z.T. noch bei Dibelius auf den gegenwärtigen Hörer ausgerichtet war. Es dürfte kein Zufall sein, daß die Beschreibung der Form wegen des Interesses an der "Wirkung" bei ihnen einen so hohen Stellenwert besaß, den sie bei der späteren Spezialisierung auf die Traditionsgeschichte zunehmend verlor.

Die gegenwärtigen Ansätze zur Erzählanalyse biblischer Geschichten, wie sie bei A.Stock³⁸, Theißen³⁹ und mir⁴⁰ vorliegen, sollen hier nicht mehr vorgestellt werden. Ihnen geht es jedenfalls genauso wie Gunkel und Dibelius darum, die Untrennbarkeit von Form und Inhalt, Erzählung und Theologie darzustellen und die Offenheit von Form und Theologie für damaliges und heutiges Verstehen herauszuarbeiten.

Es berühren sich zwar Redaktionsgeschichte und linguistische, strukturelle Erzählanalyse. Beiden geht es um die Bedeutung, die dem Werk als ganzem zukommt. Während aber die Redaktionsgeschichte die Intention des Redaktors zu bestimmen sucht, sieht die Erzählanalyse vom Autor ab, die mit Autor sowohl den Verfasser der Endgestalt, also den Redaktor, als auch den Ver-

fasser der jeweiligen Vorstufen der Tradition bezeichnet. Die Erzählanalyse beobachtet vielmehr die Beziehungen zwischen den Elementen des Textes (Rolle, Handlung, Welt) und geht von der Annahme aus, daß die Beziehungen zunächst unabhängig von Autor und Empfänger aufgrund der Textgestalt zu bestimmen sind. Eine Erzählung kommt nicht zustande, wenn nicht mehrere Rollen, eine Folge von Handlungen und eine fiktive Welt vorhanden sind. Während die Redaktionsgeschichte aus dem Einzeltext aufgrund von "Störungen" solche Stellen isoliert, die originär vom Redaktor geschaffen sind, und anhand dieser Stellen die Intention des Redaktors bestimmt, sieht die Erzählanalyse Spannungen, Widersprüche und Brüche als sinnvolle Bestandteile des Gesamttextes an. Sie wecken die Aufmerksamkeit des Lesers und regen ihn an, diese Störungen durch eigene Auffüllungen zu glätten. Und entsprechend muß auch der Redaktor den Text als sinnvolle Einheit verstanden haben; denn er hat die vorgegebene Tradition in seinen Sprachstil aufgenommen und den redigierten Text zu seinem eigenen Werk gemacht. Jeder Einzelzug ist von ihm mit Sinn besetzt worden, und es tragen nicht nur die Stellen, die von ihm hinzugesetzt sind, die Bedeutung.

So wird es noch eine Aufgabe für die Zukunft sein, die Spannung zwischen Traditionsgeschichte und Erzählanalyse als die innere Differenzierung der Formgeschichte nachzuweisen. Die Traditionsgeschichte richtet ihr Augenmerk auf die Wandlungsfähigkeit einer Gattung, die Erzählanalyse dagegen beobachtet die Realisierung der Gattung in einem Einzeltext mit den entsprechenden Wirkungen auf den Leser. Wenn das Verhältnis zwischen Traditionsgeschichte und Erzählanalyse in einer übergreifenden Texttheorie geklärt ist, wird es auch möglich sein, die oben gestellten Fragen nach der Aufnahmefähigkeit und theologischen Kompetenz heutiger Leser befriedigend zu beantworten.

Anmerkungen

1. H.Stock, Studien zur Auslegung der synoptischen Evangelien im Unterricht, Gütersloh 1959, 15 f.
2. a.a.O., 17
3. K.Koch, Was ist Formgeschichte? Neue Wege der Bibelexegese, Neukirchen-Vluyn 1964, 78
4. a.a.O. 81
5. H.Gunkel, Ziele und Methoden der Erklärung des Alten Testaments, 1904, zitiert in W.Klatt: Hermann Gunkel. Zu seiner Theologie der Religionsgeschichte und zur Entstehung der formgeschichtlichen Methode (FRLANT 100), Göttingen 1969, 118 Anm. 7
6. Klatt 109
7. H.Gunkel, Genesis, Göttingen (1/1901) 3/1910 (Wiederabdruck 8/1969), I Anm. 1
8. Gunkel an Ruprecht vom 3.6.1910, zitiert in Klatt 118
9. H.Weinrich, Narrative Theologie, Conc 9 (1973) 329-334; J.B. Metz, Kleine Apologie des Erzählens, Conc 9 (1973) 334-342; G.Baudler, Wahrer Gott als warer Mensch. Entwürfe zu einer narrativen Christologie, München 1977
10. F.Schiller, Über naive und sentimentalische Dichtung, in: ders.,; Werke in drei Bänden, München 1966, II 540-607, 553
11. Weinrich, Theologie 331
12. Gunkel, Genesis XLIX f.
13. a.a.O. XXXI
14. A.Jolles, Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz (1/1930) 5/1974
15. a.a.O. 7 f.
16. R.Jakobson, Linguistik und Poethik, in: Literaturwissenschaft und Linguistik 1, hg. v. J.Ihwe (FAT 2015) 99-136, 109 f.
17. Gunkel, Genesis 192
18. a.a.O. XXXI
19. H.Bausinger, Formen der Volkspoeseie, 1968, 38-51
20. M.Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums Tübingen (1/1919) 2/1933; 3/1959 (Wiederabdruck 5/1966) 1
21. a.a.O. 7 f.
22. a.a.O. 34

23. Handbuch der Religionspädagogik, hg. von E. Feifel u.a., 3 Bde, Gütersloh 1973-75, I 255 ff.
24. M. Dibelius 67
25. Dibelius 66
26. a.a.O. 93
27. a.a.O. 251
28. R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition Göttingen (1/1921) 2/1931 (Wiederabdruck 7/1967), 4
29. a.a.O. 5
30. a.a.O. 5 f; Iber weist daraufhin, daß mit der unterschiedlichen Beziehung der Methoden auch ein unterschiedliches Formverständnis verbunden ist, das es aber noch zu erarbeiten gilt (G. Iber, Zur Formgeschichte der Evangelien, ThR N.F. 24 (1957/58) 283-338, 285
31. R. Bultmann 6
32. a.a.O. 208
33. a.a.O. 208
34. P. Ricoeur/E. Jüngel, Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache, München 1974; A. Jülicher, Die gleichnisreden Jesu, Tübingen (1/1899) 2/1910 (Wiederabdruck 4/1976 Darmstadt); E. Linnemann, Gleichnisse Jesu. Einführung und Auslegung, Göttingen 6/1975
35. E. Güttgemann, Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums, Eine methodologische Skizze der Form- und Redaktionsgeschichte (BeyTh 54), München 1970
36. J. Rohde, Die redaktionsgeschichtliche Methode, Hamburg 1966
37. H. Weinrich, Tempus. Besprochene und erzählte Welt, Stuttgart 2/1971, 37 f.
38. A. Stock, Textentfaltungen. Semiotische Experimente mit einer biblischen Geschichte, Düsseldorf 1978.
39. G. Theißen, Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien, Gütersloh 1974
40. D. Dormeyer, Die Bibel antwortet. Einführung in die interaktionale Bibelauslegung (Pfeiffer Werkbücher 144), München 1978