

# Erzählungen und Überzeugungen im gemeinsamen Geschick

## Ein Beitrag zur Hermeneutik „Narrativer Theologie“ \*

Hans Zirker

„Was leistet das Erzählen?“ und „Was ist es wert?“ – so fragen wir erst, wenn wir der Sache nicht mehr sicher sind. Anspruch und Erwartungen sind zunächst grundsätzlich hoch: dass nämlich „Erzählung – potentiell – die volle sprachliche Reproduktion von Wirklichkeit erlaubt, soweit sie für individuelles menschliches Bewusstsein erfahrbar ist und sprachlich formuliert zu werden vermag. Erzählung ist insofern tendenziell vollständige Wiedergabe von Welterfahrung überhaupt.“<sup>1</sup> Gerade deshalb wiegen aber auch die Verunsicherungen schwer. Allerdings kommen diese kaum im Blick auf das alltägliche Erzählen zur Sprache, das weitgehend wie eh und je unangefochten und unproblematisiert zu funktionieren scheint, sondern vor allem im Bezug auf das literarische einerseits und das religiöse, insbesondere biblische andererseits.

Wir können also nicht voraussetzen, dass es die eine hermeneutische Situation für das Erzählen schlechthin gibt; wir dürfen aber auch nicht von vornherein ausschließen, dass manches für unsere Lage Symptomatische diesen Differenzierungen – alltäglich, literarisch, religiös – schon vorausliegt. So wird im Folgenden auf das Gemeinsame wie das Besondere zu achten sein.

### 1. Kulturelle Entwertungen

#### 1.1 Alltägliches Erzählen

Dass das Erzählen in der alltäglichen Lebenswelt seinen festen Platz hat, liegt uns zunächst nur aus unseren privaten Anlässen heraus nahe; und aus der Privatheit scheint sich die relative Belanglosigkeit und Beliebigkeit zu ergeben. Aber bei genauerem Hinsehen ist das Erzählen doch auch mit besonderen gesellschaftlichen *Institutionen* gekoppelt, in denen es offensichtlich stabile Funktionen erfüllt: „es wird erzählt in der Sozialberatungsstelle, wenn jemand seinen Fall einbringt (...), es wird erzählt in der Schule (...), im Gericht (...), in der psychischen Therapie (...), im Krankenhaus bei der Visite“.<sup>2</sup> Hier liegen deutlich ganz spezifische Bedürfnisse vor, und hier kann man auch nachdrücklich erfahren, wie diese Bedürfnisse oft unbefriedigt bleiben, weil der instituti-

---

\* Erstveröffentlichung in: A. H. J. Gunneweg / H. Schröer (Hg.), Standort und Bedeutung der Hermeneutik in der gegenwärtigen Theologie (Bonner Akademische Reden 61), Bonn 1986, 77–100. Hier geringfügig geändert.

<sup>1</sup> Dieter Janik, Zum Verhältnis von „Redeformen“ und „Sachverhalten“ der erzählten Wirklichkeit, in: Eberhard Lämmert (Hg.), Erzählforschung, Stuttgart 1982, 98–111, hier 98 (ob „Reproduktion“ und „Wiedergabe von Welterfahrung“ für das Erzählen die rechten Begriffe sind, sei hier noch dahingestellt.)

<sup>2</sup> Konrad Ehlich, Alltägliches Erzählen, in: Willy Sanders / Klaus Wegenast (Hg.), Erzählen für Kinder – Erzählen von Gott, Stuttgart 1983, 128–15 137. Vgl. entsprechende Untersuchungen in Konrad Ehlich (Hg.), Erzählen im Alltag, Frankfurt a. M. 1980 (= stw 323).

onelle Rahmen und die institutionellen Bedingungen es verhindern, dass der Erzähler sich auslässt und seine Erzählung sich entfaltet. Beide Seiten – Zuhörer und Erzähler (etwa Arzt und Patient) – entwickeln Strategien und Taktiken (teilweise mit professioneller Geschicklichkeit), um sich in ihrer Situation zu behaupten und dem Erzählen eine erträgliche Passform zu verschaffen – „funktionsgerecht“.<sup>3</sup> Die verteilten Rollen, die dabei eingenommen werden, ergeben sich also offensichtlich nicht allein schon aus der *sprachlichen Gattung*, sondern sind durch die je spezifische *soziale Situation* bestimmt. „Rollen“ sind Erwartungszuschreibungen; sie bündeln, wie der eine den anderen sieht, was er ihm zumuten zu können meint, was er von ihm erhofft usw. Jede Interaktion, auch die der Erzählung, steht demnach von vornherein *unter Wertungen*, und diese können, wie die angesprochenen Situationen zeigen, aller inhaltlichen Konkretisierung voraus liegen; sie sind in sozialen Strukturen angelegt.<sup>4</sup>

Dies gilt selbst für dasjenige Erzählen, das nicht in bestimmten institutionellen Beziehungen funktionalisiert ist, sondern allgegenwärtigem Unterhaltungs- und Bestätigungstrieb entspringt, „gegenwärtig etwa ‚in der Kneipe‘, ‚bei der Familienfeier‘, ‚im Wartesaal‘, ‚im Zug‘ usw.“<sup>5</sup> In dem Maß, in dem unsere Welt arbeitsteilig wird, sich in relativ geschiedene Segmente, an denen wir nicht mehr alle gleichermaßen teilhaben, zerlegt, unterschiedliche Sprach- und Handlungsrepertoires entwickelt und damit auch ungleiche Erfahrungsbedingungen schafft – in dem Maß reduziert sich auch die Gemeinsamkeit, auf die das Erzählen angewiesen ist. Gewiss braucht diese notwendige gemeinsame Grundlage nicht immer schon deutlich und umfangreich gegeben zu sein; der Erzähler kann sie ja gerade erst aufbauen wollen; den anderen teilhaben lassen an dem, was gerade ihm widerfahren ist („Wenn jemand eine Reise tut, so kann er was erzählen“: Matthias Claudius); aber wenigstens im Interesse, in der Spannung, in der Teilhabebereitschaft müssen sich Erzähler und Zuhörer doch immer schon aufeinander verwiesen sehen.<sup>6</sup>

Die gesellschaftliche Entwicklung, die wir im Blick auf Religion und Kirche üblicherweise „*Säkularisierung*“ nennen, betrifft also mit ihrem Verlust an gemeinsamer Lebenswelt, an verbindenden Erfahrungen und -Überzeugungen, auch die alltägliche Verständigung. Deshalb liegt es nahe, dass sich umgekehrt die Kritik an technokratisch

---

<sup>3</sup> Vgl. *Thomas Bliesener*, Erzählen unerwünscht. Erzählversuche von Patienten in der Visite, in: *Ehlich*, Erzählen im Alltag (s. Anm. 2), 143–178.

<sup>4</sup> Zur Erzählung als Interaktion vgl. *Fritz Schütze*, Zur soziologische linguistische Analyse von Erzählungen, in: *Internationales Jahrbuch für Wissens- und Religionssoziologie* 20, 1976, 7–41 (17: „Geschichtenerzählen ist mithin als besonders komplexe Form des sozialen Handelns anzusehen und kann nicht in reduktionistischer Loslösung vom Handlungskontext analysiert werden.“)

<sup>5</sup> *Ehlich*, Alltägliches Erzählen (s. Anm. 2), 138, über den „homiletischen Diskurs“; auch *ders.* / *Jochen Rehbein*, Sprache in Institutionen, in: Hans-Peter Althaus / Helmut Henne / Herbert Ernst Wiegand (Hg.), *Lexikon der germanistischen Linguistik*, Tübingen <sup>2</sup>1980, 338–345, hier 343.

<sup>6</sup> Zur unterschiedlichen Orientierung, Intensität, Begründung und Motivation von Interessen vgl. *Schütze* (s. Anm. 4), 9f, 12–14, 24–38.

und rationalistisch verkümmert Welt als „hungry for telling of tales“<sup>7</sup> erweist. Aber das Interesse am Erzählen erscheint dabei vorwiegend als *privates Bedürfnis*, wie die Geschichten selbst dann ausgeprägt private Züge tragen.<sup>8</sup>

Je komplexer und schwerer durchschaubar unsere Welt wird, desto begrenzter und weniger werden die Räume, die wir anderen erzählend erschließen oder zu denen wir selbst über Erzählungen Zugang finden können. Wir vermögen dann nicht mehr recht ihre Relevanz zu erkennen, und sei es auch nur für unseren Neugiertrieb. Dementsprechend reduzieren wir unsere Erwartungen und Bedürfnisse: Wir begnügen uns bevorzugt mit *Informationen*, die uns entweder das vermitteln, was wir an *Minimalkenntnissen* brauchen, um uns in den Verhältnissen unserer Welt funktional zurechtzufinden, oder die uns mit einem attraktiven Konzentrat von *Neuigkeiten und Aufregungen* unterhalten. Was sich ereignet, wird dabei gefiltert nach dem *Maß seines Nachrichtenwerts* und erhält von ihm her seine je eigene Sprach- und Erfahrungsgestalt.<sup>9</sup>

Wenn in der Theologie das Stichwort „narrativ“ große Anziehungskraft gewonnen hat<sup>10</sup>, so liegt dem weithin ein doppeltes Missverständnis zugrunde: erstens, dass die Wahl einer bestimmten *Form* der Mitteilung auch schon einen verbindenden Erfahrungsgrund lege und gemeinsame Wertstellungnahmen fördere, und zweitens, dass man umgekehrt alle Texte, die sich als „*erfahrungsnah*“ und „*anschaulich*“ geben, schon als „*narrativ*“ bezeichnen dürfe.<sup>11</sup> Aber unter diesen beiden Voraussetzungen kann es nicht gelingen, die Leistungsfähigkeit des Erzählens in unserer Lebenswelt auszumachen.

## 1.2 Literarisches Erzählen

Wo aber die Verhältnisse und Geschehnisse unserer Welt nicht derart auf die Nachricht reduziert werden und wo sich Erzählungen über unsere privat begrenzte Alltagswelt hinaus behaupten wollen, uns einen unmittelbaren sprachlichen Zugang zu fremden Lebensräumen versprechen, verfallen sie leicht der *Trivialität* – und werden in dieser

---

<sup>7</sup> *Gabriel Fackre*, Narrative Theology, in: Interpretation 37, 1983, 340–353, hier 342 (mit Verweis u. a. auf den Vietnamkrieg als einen der „cultural factors“ dieses Bedürfnisses in „counter cultural movements“).

<sup>8</sup> Zur Bedeutung des Autobiographischen und Subjektiven vgl. *Dieter Baacke / Theodor Schulze* (Hg.), Aus Geschichten lernen. Zur Einübung pädagogischen Verstehens, München 1979; *Friedemann Maurer* (Hg.), Lebensgeschichte und Identität. Beiträge zu einer biographischen Anthropologie, Frankfurt a. M. 1981.

<sup>9</sup> *Walter Benjamin* will den Begriff der „Erfahrung“ überhaupt der Information vorenthalten und nur der Erzählung zugestehen: Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows (1936), in: Ders., Gesammelte Schriften II/2, hg. von Rolf Tiedemann / Herbert Schweppenhäuser, Frankfurt a. M. 1977, 438–465.

<sup>10</sup> Zum Überblick vgl. *Ephrem-Josef Bucher*, Religiöse Erzählung und religiöse Erkenntnis, Bonn 1978; *Josef Meyer zu Schlechtern*, Erzählung als Paradigma einer alternativen theologischen Denkform, in: Josef Pfammater / Franz Furger (Hg.), Theologische Berichte 8, Zürich 1979, 35–70; *Henning Schröer*, Erzählung, in: TRE 10, 227–232; *George W. Stroup*, A bibliographical critique, in: Theology today 32, 1975, 133–143; *ders.*, The promise of narrative theology – recovering the gospel in the church, Atlanta, Georgia 1981; *Bernd Wacker*, Narrative Theologie?, München 1977; *ders.*, Zehn Jahre „Narrative Theologie“ – Versuch einer Bilanz, in: Sanders / Wegenast (s. Anm. 2), 13–32.

<sup>11</sup> Zur Undeutlichkeit und Vielfalt der Verwendung des Wortes „Erzählung“ vgl. *Stroup* (s. Anm. 10), 71–95.

Form offensichtlich von vielen genossen<sup>12</sup>: Die Welt wird einfach; auch das Fremde wird wieder nachvollziehbar; schlichte Identifikationen scheinen möglich. Aber die auf diese Weise gewährte oder vorgegebene Unbefangenheit macht das Erzählen erst recht suspekt. Darauf reagiert in ihrer Weise die Literatur mit Irritationen. Allerdings reichen diese geschichtlich weit zurück: Die Erzähltradition zeigt zwei gewaltige Brüche, deren erster – einzig konsequent durchgeführter – bereits zu Beginn der Neuzeit liegt: die Verabschiedung des Epos und dessen Ersetzung durch den *Roman*. Sobald die soziale Welt nicht mehr als ein eindeutiges und letztlich stabiles System in Analogie zum Kosmos begriffen werden konnte, die Handelnden nicht mehr als Figuren eines in Allgemeingültigkeit angelegten universalen Spiels erschienen, die kontingenten Ereignisse nicht mehr auf einen transzendenten Grund und Sinn hin durchsichtig waren, musste der individuelle Erzähler anstelle der Weltordnung für den Zusammenhalt des Gefüges eintreten. Der Roman bringt Verhältnisse und Geschehnisse in weitreichenden Beziehungen zur Sprache und kann dennoch als *Form der Verlegenheit* verstanden werden, als „ein Indiz für die Zerstörung einer Kommunikationssituation, in der ursprünglich Erzählen und Erfahrung in Einklang stehen“.<sup>13</sup> Infolgedessen trägt der Roman als „Inszenierung von Wirklichkeitsvorstellungen“<sup>14</sup> von vornherein die Ansätze seiner späteren Anfechtungen in sich: „die Negation der Geschichte durch den Diskurs ist konstitutiv für den mit Cervantes beginnenden neuzeitlichen Roman, der als Höhenkammliteratur immer Antiroman ist. Antiroman heißt dann: Diskurs contra Geschichte, Thematisierung des ‚Als ob‘ der Relation von Sachlage und Sachverhalt, Thematisierung der ‚Aufmerksamkeitsfigur‘“<sup>15</sup>. Auch wenn die faktischen literarischen Entwicklungen und Tendenzen weit differenzierter sind, als die oft recht globalen Urteile über „die Exekution des Erzählers“<sup>16</sup>, so zeigen sie in unserem Jahrhundert doch deutlich ein gebrochenes Verhältnis zur Wirklichkeit und realisieren in ihrer eigenen Gestalt absichtsvoll eine problematisch gewordene, behinderte Verständigung. Durch „die Schaffung immer bewussterer Darstellungsformen“ wurde zugleich ein Bewusstseinsstandpunkt vermittelt, „für den Wirklichkeit nur mehr Bewusstseinswirklichkeit ist“.<sup>17</sup>

---

<sup>12</sup> Vgl. *Walter Nutz*, Artikel „Trivilliteratur“, in: *Fischer Lexikon Literatur 11/2*, Frankfurt a. M. 1965, 571–581; *Günther Fetzer*, Trivilliteraturforschung, in: *Wirkendes Wort* 31, 1981, 98–125.

<sup>13</sup> *Karlheinz Stierle*, Erfahrung und narrative Form, in: *Jürgen Kocka / Thomas Nipperdey* (Hg.), *Theorie und Erzählung in der Geschichte*, München 1979 (Theorie der Geschichte. Beiträge zur Historik, Bd. 3; dtv 4342), 85–118, hier 85 (mit Bezug auf Benjamin und Lukacs).

<sup>14</sup> *Janik* (s. Anm. 1), 106.

<sup>15</sup> *Rainer Warning*, Semiotik biblischer Texte als Modellangebote für das Fiktionsproblem, in: *Harald Weinrich* (Hg.), *Positionen der Negativität*, München 1975 (Poetik und Hermeneutik VI), 533–537, hier 536 f.

<sup>16</sup> *Kurt Batt*, *Die Exekution des Erzählers*, Frankfurt a. M. 1974; trotz des plakativen Titels ist das hier vorgestellte Spektrum von „Westdeutsche(n) Romane(n) zwischen 1968 und 1972“ (so der Untertitel) beachtlich. Mit ausdrücklichem Bezug auf diese Schrift erschien später eine andere mit ebenfalls bezeichnendem Titel: *Volker Hage*, *Die Wiederkehr des Erzählers*. *Neue deutsche Literatur der 70er Jahre*, Frankfurt a. M. 1982 (Ullstein-TB 34083; mit Anteilen, die seit 1975 in der FAZ veröffentlicht worden waren.)

<sup>17</sup> *Janik* (s. Anm. 1), 106 f.

Dementsprechend werden die literarischen Zeugnisse als Symptome begriffen und lösen ihnen gemäÙe Diagnosen aus, nicht nur über die Literatur selbst, sondern zugleich über die gesellschaftliche Situation, aus der sie hervorgehen: „Zerfallen ist die Identität der Erfahrung, das in sich kontinuierliche und artikulierte Leben, das die Haltung des Erzählers gestattet. (...) Etwas erzählen heißt ja: etwas einzig Besonderes zu sagen haben, und gerade das wird von der verwalteten Welt, von Standardisierung und Immergleichheit verhindert.“<sup>18</sup>

Es geht hier nicht darum zu prüfen, wieweit derartige Urteile primär von der literarischen Realität her gewonnen sind oder wieweit sie umgekehrt diese gerade erst bewertend mit aufbauen; in der einen wie der anderen Hinsicht qualifizieren sie grundlegend das Erzählen und bestimmen sie das kulturelle Klima der literarischen Rezeption: Die Subjektivität des Erzählers erscheint nur dann noch als erträglich, wenn sie sich selbst bloÙstellt, „das epische Gebot der Gegenständlichkeit unterhöhlt“<sup>19</sup>, die eigene Ratlosigkeit aufdeckt und das Misstrauen gegen den Schein objektiver Vermittlungen der Realität selbst nährt – in einer „Parteinahme gegen die Lüge der Darstellung, eigentlich gegen den Erzähler selbst, der als überwachender Kommentator der Vorgänge seinen unvermeidlichen Ansatz zu berichtigen trachtet“.<sup>20</sup> Der Erzähler verweigert sich der Rolle des „Bürgen“.<sup>21</sup>

Die „Meister“ in der „Schule des Zweifels“<sup>22</sup> Marx, Nietzsche und Freud haben es dem Bewusstsein unausweichlich verwehrt, dass es sich seiner Welt unbefangenen sicher wissen kann. Damit werden *Reflexion und Theorie* zum spannungsvollen Widerpart der *Erzählung*, selbst wenn sie diese nicht verdrängen, sondern in sie einziehen. *Kommentar und Diskurs* stören den epischen Aufbau der Realität. (Auf eigene Weise zeugt die Diskussion der Historiker um das Verhältnis von Erzählung und Theorie in der Geschichtswissenschaft von diesem Dilemma.<sup>23</sup>)

Insgesamt kann man die skizzierte kulturelle Schwächung und Entwertung des Erzählens in drei Punkten zusammenfassen (von der besonderen Situation der biblischen Erzählungen ist dabei immer noch abgesehen):

1. Das Erzählen verlor an *Kraft, Wirklichkeit zu repräsentieren*. Dabei geht es nicht um den Gehalt an empirisch gesicherten Tatbeständen, sondern um die Fähigkeit, eine

---

<sup>18</sup> Theodor Adorno, Standort des Erzählers im zeitgenössischen Roman (1954), in: Ders., *Noten zur Literatur*. Gesammelte Schriften XI, Frankfurt a. M. 1974, 41–48, hier 42.

<sup>19</sup> Ebd. 41.

<sup>20</sup> Ebd. 45.

<sup>21</sup> Vgl. *Henning Schröer*, Das Problem der Vermittlung von Tradition und religiöser Erfahrung im Erzählvorgang, in: *EvTh* 38, 1978, 113–125, hier 121.

<sup>22</sup> *Paul Ricoeur*, Die Interpretation. Ein Versuch über Freud, Frankfurt a. M. 1939, (stw 76; orig.: *De l'Interprétation. Essai sur Freud*, Paris 1965), 46.

<sup>23</sup> Vgl. etwa *Kocka / Nipperdey* (s. Anm. 13); *Reinhart Koselleck / Wolf-Dieter Stempel* (Hg.), *Geschichte – Ereignis und Erzählung*, München 1973 (Poetik und Hermeneutik V); *Willi Oelmüller* (Hg.), *Wozu noch Geschichte?*, München 1977 (Kritische Information 53).

konsistente Welt und einen sinnvollen Ereigniszusammenhang aufzubauen, die der Leser zu durchschauen und auf seine eigene Realität zu beziehen vermag.<sup>24</sup>

2. Damit verlor das Erzählen notwendigerweise auch an *normativer Verbindlichkeit*.<sup>25</sup> Es kann kaum noch vermitteln, dass man dies und jenes gerade so sehen und bewerten müsse; es kann Handlung nur begrenzt als vorbildlich ausweisen (am ehesten noch negativ als verwerflich). Eine unmittelbare ethische Relevanz kann ihm damit kaum noch zugesprochen werden, jedenfalls in dem Sinn, dass es weitgehend stabile und eindeutige Orientierungen vermittelte.<sup>26</sup>

3. Infolgedessen verlor das Erzählen schließlich auch an *gesellschaftlichem Prestige*. In der kulturellen Dichotomie von literarischem Werk und Handlungswelt, von subjektiver Vorstellungskraft und realitätsgerechter Ernsthaftigkeit erscheint die eine Seite jedermann und sofort in seiner *pragmatischen Bedeutung als folgenreich*, während die andere sich weitgehend nur als *ästhetisch* behaupten kann – mit sozial auffallend begrenzter Anerkennung. Angesichts der Kompaktheit und Unausweichlichkeit unserer üblichen Handlungsbedingungen scheint eine Literatur, die unsere Realität als Spielmaterial benützt, leicht als destruktiv. (Das ironisch bestätigende Motto Adornos lautet: „Aufgabe von Kunst heute ist es, Chaos in die Ordnung zu bringen.“<sup>27</sup>)

### 1.3 Die besondere Situation: Religiöses Erzählen

Das *Erzählen als Sprachhandeln des Glaubens* hat eine eigene Situation, die sich nur teilweise mit der bisher beschriebenen deckt. Es ist einerseits wegen des besonderen normativen Anspruchs der dominierenden biblischen Texte und der sie anerkennenden Gemeinschaft Kirche nicht nach den Bedingungen sonstiger Literatur zu begreifen; andererseits ist es aber aus demselben Grund und darüber hinaus noch wegen des ihm eigenen literarisch fixierten Charakters auch nicht ein Element der Alltagswelt. Beide

<sup>24</sup> Vgl. *Erhardt Gütgemanns*, Die Funktion der Erzählung im Judentum als Frage an das christliche Verständnis der Evangelien. in: *Linguistica Biblica* 46. 1979, 5–61, hier 51 f. über „narrative Triftigkeit“ im Anschluss an *Jörn Rüsen*, Geschichte und Norm – Wahrheitskriterien der historischen Erkenntnis, in: Willi Oelmüller (Hg.), *Normen und Geschichte*, Paderborn 1979 (UTB 896), 110–139.

<sup>25</sup> Vgl. *Gütgemanns* (s. Anm. 24), 51, über „normative Triftigkeit“. Diesen Verlust an Erzählkraft spricht Karlheinz Stierle an als „Übergang vom Exemplum zu seiner Problematisierung“, als „Umkehr ... von ‚Geschichte als Exemplum‘ zum ‚Exemplum als Geschichte‘“, beispielhaft vollzogen zuerst in Boccaccios Novellen, dann in Montaignes Essais (Geschichte als Exemplum - Exemplum als Geschichte. Zur Pragmatik und Poetik narrativer Texte, in: Ders., *Text als Handlung*, München 1975 (UTB 423), 14–48, hier 32 (auch in: Koselleck / Stempel [s. Anm. 23], 347–475, hier 361). Zu dem Tatbestand, dass gleichzeitig ein bestimmtes Bildungsinteresse bemüht sein kann, Literatur in den Rang verbindlicher Wirklichkeitsauslegung zu heben, vgl. *Manfred Fuhrmann*, Dichtung als Normtext, in: Ders. / Hans Robert Jauss / Wolfhart Pannenberg (Hg.), *Text und Applikation*, München 1981 (Poetik und Hermeneutik IX), 429–433.

<sup>26</sup> Dies ist mitzusehen, wenn *Dietmar Mieth* eine „narrative Ethik“ fordert und von ihr die Formulierung situativer Modelle erwartet, die moralische Urteile provozieren und damit zur entsprechenden sittlichen Kompetenz beitragen sollen (Narrative Ethik – der Beitrag der Dichtung zur Konstituierung ethischer Modelle, in: Ders., *Moral und Erfahrung*, Freiburg i. Ue. 1977 [Studien zur theologischen Ethik 2], 60–90. Vgl. dazu *Meyer zu Schlochtern* [s. Anm. 10], 64–69).

<sup>27</sup> *Theodor Adorno*, *Minima moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, in: Ders., *Gesammelte Schriften IV*, Frankfurt a. M. 1980, 251. Vgl. auch *Harald Weinrich*, Drei Thesen von der Heiterkeit der Kunst, in: Ders., *Literatur für Leser*, Stuttgart 1971, 12–22 (12: „Die Literatur steht allgemein der Negativität näher als dem Positiven.“)

Momente lassen sich am deutlichsten daran aufzeigen, dass sich der Glaube in jüdisch-christlicher Tradition auf einen Kanon von Texten zurückbezogen sieht.

Freilich kann religiöses Erzählen nicht einfach mit biblischem identifiziert werden; doch haben wir in dessen Folge und Umgebung keine Nach-, Um- und Weitererzählungen, keine Kontrast- und Ablösegeschichten oder eigenständige religiöse Erzählungen von ähnlich repräsentativer Geltung (wie sie das Mittelalter etwa noch in der *Legenda aurea* hatte). Allein den *(auto-)biographischen religiösen Erzählungen* kann aufgrund ihrer manifesten Subjektivität in dieser Lage noch eine eigene herausragende Stellung zukommen.<sup>28</sup> Doch prägen sie gerade nicht die kulturelle Situation.

In populär verbreiteter Sicht – die weithin auch von Theologen geteilt wird – scheinen die biblischen Texte vor allem dadurch problematisiert, dass die in ihnen tradierten Ereignisse nicht auch gleichermaßen außerhalb der Texte – als „wirkliche Geschichte“ – gegeben sind oder wenigstens für wahrscheinlich gehalten werden können.

Scheinbar gilt es diesen Makel auszugleichen, und die Erwartungen richten sich dabei meist auf dieselbe *historisch-kritische Wissenschaft*, die die prekäre Situation heraufgeführt hat: Die in ihrem Ansehen geschwächten Texte sollen wieder dadurch aufgewertet werden, dass man ihnen Kommentare beigibt – nach dem rabbinischen Motto: „... durch ihre Forschungen wird die Tora zu einem vollständigen Buch“.<sup>29</sup> Aber dies kann aus zweierlei Gründen nicht gelingen:

1. Der *Text über den Text* dokumentiert zunächst auf seine Weise nur noch nachdrücklicher, dass der erste sich nicht selbst genügt. Wohl ist Auslegung als Anwendung bei normativen Texten immer unumgänglich (das biblische Wort brauchte schon von jeher die Predigt; Gesetze ziehen Erläuterungen nach sich, die die Verbindung zur konkreten Rechtspraxis erleichtern); doch sind die Kommentare biblischer Exegese kaum dienliche Instrumente solcher Applikationen. Sie sind Zeugnisse eines bestimmten Bildungsbemühens aus aufklärerischem Impetus; ihr analytischer Charakter tut dem Anspruch und der Gestalt der Texte notwendigerweise immer Gewalt an. Gerade bei den Erzählungen wird dies am deutlichsten spürbar. Das kommentierende Besprechen löst den narrativ aufgebauten Sinnzusammenhang in seiner zeitlichen Folge (von Situation – Ereignis – Situation ...) auf; lässt im kritischen Urteil einzelne Begebenheiten als geschichtliche Sachverhalte bestehen, andere nicht; sortiert die Akteure nach historischen Gestalten und nur erzählerisch komponierten Figuren; ordnet bestimmte Wege und Räume der Geographie unserer realen Welt zu, qualifiziert andere als „mythisch“ usw. Es ist ein Missverständnis zu meinen, dass auf diese Weise dem Text wieder die zent-

<sup>28</sup> Beispielhaft seien hier zwei intensive religiöse Erfahrungszeugnisse aus recht unterschiedlichen biographischen Voraussetzungen genannt: *André Frossard*, Gott existiert – ich bin ihm begegnet, Freiburg 1984 (orig.: Dieu existe. Je l'ai rencontré, Paris 1969); *Viktor E. Frankl*, trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager, München 1977, 15–148. Zu Frossard und der begrenzten Vermittelbarkeit solcher Subjektivität vgl. *Bucher* (s. Anm. 10), 178.

<sup>29</sup> Dieses Wort des chassidischen Rabbi Efraim von Sedytkov zitiert *Gerschom Scholem*, Über einige Grundbegriffe des Judentums, Frankfurt a. M. 1970, 101.

rale Bedeutung abzugewinnen wäre, an der ihm von Anfang an „eigentlich“ schon immer gelegen hätte und an die man sich trotz aller historischen Verunsicherungen nach wie vor halten könnte.

2. Vor allem aber können historische Analysen und Konstruktionen die heutige hermeneutische Situation für biblische Texte deshalb nicht grundsätzlich ändern, weil sie den eigentlichen Grund des erschwerten Verständnisses überhaupt nicht berühren. Alle Rede von Gott und seinem Handeln in menschlicher Geschichte ist unter den Bedingungen der Neuzeit in doppelter Hinsicht problematisiert: einmal in ihrer *Geltung* als wahr und verpflichtend, zum anderen aber darüber hinaus auch schon in ihrer *semantischen Bedeutung*, in dem also, was sie „*meinen*“. In beiderlei Hinsicht haben die Verunsicherungen, die von historischen Erkenntnissen ausgehen, heute höchstens noch sekundären und symptomatischen Charakter, selbst wenn sie einmal Auslöser der Entwicklung waren. Wer der Annahme zustimmt: „Mit dem Gedanken, dass Götter erscheinen könnten, ist im Horizont des neuzeitlichen Wirklichkeitsbegriffs nicht einmal mehr zu spielen“<sup>30</sup>, der kann etwa die Situation Abrahams im Gespräch mit den drei Männern (Gen 18) nicht als eine reale in seiner Welt unterbringen – was immer Historiker darüber hinaus noch dazu ausmachen mögen; er ist auf ihre Ergebnisse nicht angewiesen. Wer dann die Texte um Abraham als Einheit liest, wird sie als Ganze von den für ihn gültigen Realitätsbedingungen abheben müssen. (Die Entgegnung, dass aber auch viele Momente in diesen Erzählungen deutlich historischen Charakter trügen; dass auch Abraham selbst als geschichtliche Person durchaus plausibel sei, ändert daran nichts. Alle fiktionale Literatur baut sich schließlich aus den Beständen realer Verhältnisse auf.) Daraus folgt für den entsprechenden Leser, dass der „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“ samt seinem Bundesschluss zu den Elementen eines Erzählzusammenhangs gehört, der sich nicht den sonst gültigen, das Handeln bestimmenden Wirklichkeitskriterien fügt. Was „Gott“, was „Bundesschluss“ usw. meinen, kann der Leser solange verstehen, als er diese Elemente in der narrativ aufgebauten Welt belässt und sie in den dort gegebenen Verhältnissen wahrnimmt.<sup>31</sup> Was aber soll ihm das Bekenntnis, dass Gott mit Abraham, mit Israel einen Bund geschlossen habe, noch meinen, falls man den Erzählzusammenhang auflöst? Die Bedeutung der Elemente zerfällt, wenn ihnen ihre textuelle Umgebung genommen wird. Aber wenn man sie ihnen, dem entgegengesetzt, belässt und ihnen damit ihre *semantische Bedeutung* wahrt, erscheint diese

---

<sup>30</sup> Hans Blumenberg, Wirklichkeitsbegriff und Wirklichkeitspotential des Mythos, in: Manfred Fuhrmann (Hg.), *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, München 1971 (Poetik und Hermeneutik IV), 11–66, hier 41. Ich greife in diesem Abschnitt auf einige Ausführungen in meinem Buch „Lesarten von Gott und Welt. Kleine Theologie religiöser Verständigung“, Düsseldorf 1979, 97 f, zurück.

<sup>31</sup> Über „Gott“ als eine der „durch mentale Operationen ‚gesetzte‘ Gedanken-res“, abhängig von „einer bestimmten ‚semantischen Welt‘“ vgl. Erhardt Güttgemanns, Sensus historicus und sensus plenior oder Über „historische“ und „linguistische“ Methode, in: *Linguistica Biblica* 43/1978, 75–112, hier 81. Vgl. auch Hans Zirker, Sprachanalytische Religionskritik und das Erzählen von Gott, in: Sanders / Wegenast (s. Anm. 2), 33–43. Zum Zusammenhang von Erzählung – Welt – Gott vgl. Wilhelm Schapp, *Philosophie der Geschichten*, Leer 1959, 15–17: Gott in den positiven Welten.



– dem bestimmten *vorausgesetzten Leser* – doch nur als eine fiktionale, von der nicht absehbar ist, wie sie auch *pragmatisch* bedeutsam werden soll.

Wie zwiespältig, letztlich gestört das Verhältnis zu den biblischen Erzählungen als *normativen Glaubenstexten* einerseits und als *literarischen Zeugnissen* andererseits weithin ist, zeigt die verbreitete populär-hermeneutische Weisung, nach der man dies, was man da liest und sich nicht (mehr) unmittelbar als realitätsgerecht aneignen kann, doch „*nicht wörtlich nehmen*“ dürfe. Offensichtlich ist dies eine strategische Formel im Interesse, den Texten ihre angefochtene Geltung zu bewahren; und gewiss hat sie auch ihr gutes Recht gegenüber undifferenzierten, vorwiegend an Faktentreue orientierten Leseerwartungen. Aber die unbeholfene Aufforderung, „nicht wörtlich zu nehmen“, setzt die vorgegebene Textgestalt von vornherein in einen minderen Rang; Aufmerksamkeit wird auf das gerichtet, was der Text vermeintlich an bleibend Gültigem umschließt. Die literarischen Strukturen stellen in dieser Sicht nur die äußere „*Form*“ der *Vermittlung* dar und finden ihre Berechtigung demnach allein in ihrer *didaktischen Funktion*.

In welchem Maß dies zur Vernichtung der Erzählung führt, lässt sich auf theologisch reflektierter Ebene besonders leicht bei Rudolf Bultmanns Programm der *Entmythologisierung* nachweisen. Nach ihm muss „der moderne Mensch“ die biblischen Raum-, Zeit- und Akteurstrukturen als belastend, schließlich als unannehmbar empfinden, da sie transzendente Schauplätze von Himmel und Hölle vorsehen, unsere chronologischen Strecken über das Ende des individuellen Lebens und der kosmischen Realität hinaus verlängern und jenseitige Mächte, vor allem Gott, in den irdischen Kausalzusammenhang einbringen.<sup>32</sup> Schon durch die Qualifizierung dieser Elemente und Strukturen als (mythologische) „*Anschauungen*“ und „*Vorstellungen*“ wird die innere Texteinheit aufgelöst in die vage Beziehung von *literarischem (meist erzählerischem) significans* und *theologischem (vorwiegend begrifflichem) significatum*.<sup>33</sup> Wie weit beide überhaupt noch einander bedürfen, bleibt in Widersprüchlichkeit unklar: „Mythologische Anschauungen können als Symbole oder Bilder verwandt werden, die vielleicht für die Sprache der Religion notwendig sind und daher auch für den christlichen Glauben“ – aber dennoch „heißt vom Handeln Gottes sprechen nicht notwendigerweise auch in Symbolen und Bildern sprechen. Solche Sprache muss ihre volle, direkte Bedeutung übermitteln können.“<sup>34</sup> Wie immer man beides verständlich zusammenbringen mag, für Erzählungen ist jedenfalls unter solchen hermeneutischen Voraussetzungen kein günstiges Klima; denn hier wird die Welt zurückgenommen, von der Erzählungen leben. Wenn etwa in den Wundergeschichten die naturhaften Kausalzusammenhänge aufgehoben und durchbrochen werden, ist dies nach Bultmann nur als ein Symbol dafür anzusehen,

---

<sup>32</sup> Rudolf Bultmann, *Jesus Christus und die Mythologie* (1958), in: Ders., *Glauben und Verstehen IV*, Tübingen 1965, 141–189.

<sup>33</sup> Vgl. zum Folgenden auch Güttgemanns, *Sensus historicus und sensus plenior* (s. Anm. 31), hier vor allem 105 ff.

<sup>34</sup> Bultmann, *Jesus Christus und die Mythologie* (s. Anm. 32), 177.

dass der Gläubige seine Existenz nicht mehr nach den sonst herrschenden Ordnungen versteht, dass er sich nicht mehr aus der ihm „verfügbaren Arbeitswelt“ begreift,<sup>35</sup> in der es auf seine Leistung ankommt, dass ihn „das von Gott gesprochene Wort der Vergebung“ getroffen und verändert hat;<sup>36</sup> dass in *seinem* Leben „Gott sichtbar geworden ist“.<sup>37</sup> Wohl könnte man von all dem auch wieder zu Erzählen versuchen, wenn hier nicht nach wie vor als zentrales Wort „Gott“ stünde – und dem soll gerade nicht mehr durch eine entsprechende Umgebung „eine immanente weltliche Objektivität“<sup>38</sup> zukommen. So ist es nicht verwunderlich, dass etwa in den theologischen Interpretationen der biblischen Wunder an die Stelle der plastischen Geschichten, nach denen Blinde sehen, Lahme gehen, Hungerige auf unerklärliche Weise gesättigt werden, Tote auferstehen usw., die erzählerisch wenig tauglichen, aller Sinnenfälligkeit entkleideten Vokabeln „Offenbarung“, „Gnade“, „Wahrheit“ treten.<sup>39</sup>

Es ist deshalb nur konsequent, wenn gegenüber einer derartigen Interpretation der Glaubenstexte der Vorwurf aufkommt, sie bleibe unvollständig und immer noch der Mythologie verhaftet, solange sie noch von Gott als Handelndem spreche.<sup>40</sup> Nach literarischen Gesichtspunkten formuliert, heißt der Einwand: Man kann nicht einem Akteur eines Textes Bedeutung belassen wollen und ihm gleichzeitig die textuell komponierten Beziehungen, die ihm überhaupt erst eine Welt und einen Ereigniszusammenhang gewähren, auflösen. Nach Bultmann soll Gottes Handeln nicht als eines verstanden werden, „das sich zwischen weltlichem Handeln oder weltlichen Ereignissen abspielt, sondern als eines, das sich in ihnen ereignet“.<sup>41</sup> Doch auch davon müsste man Erzählen können; wenn man aber dies versuchte, würde sich schnell herausstellen, dass Gott entweder wieder zu einem Akteur neben anderen und in einem mit ihnen gemeinsamen Beziehungsgeflecht würde („in“ „zwischen“, „über“ – solche Differenzierungen wären sekundär) oder dass er sich erübrigte. Auch von „Gottes verborgenem Handeln“<sup>42</sup> müsste sich innerhalb des weltlichen Geschehens Erzählen lassen, wenn es nicht unsinnig werden sollte, dieses Handeln zu behaupten.

Falls es notwendig sein sollte, die überkommenen Glaubenszeugnisse durch Interpretation so zu transformieren, dass sie bestimmte Belastungen für das Verständnis und die Zustimmung verlieren, reichte es nicht aus, nach tragfähigen theologischen *Vokabeln* Ausschau zu halten, mit denen sich der vermeintliche Wahrheitsgehalt der Texte konzentriert aussagen ließe, sondern es müssten die *Textstrukturen* verarbeitet werden; d. h. aber: Wenn die Belastungen vor allem von Erzählungen ausgehen (weil ihre Welt

<sup>35</sup> Ders., Zur Frage des Wunders, in: Ders., Glauben und Verstehen 1, Tübingen <sup>8</sup>1966, 214–228, hier 222.

<sup>36</sup> Ebd. 228.

<sup>37</sup> Ebd. 221.

<sup>38</sup> Ders., Jesus und die Mythologie (s. Anm. 32), 146.

<sup>39</sup> Vgl. ders., Theologie des Neuen Testaments, Tübingen <sup>8</sup>1968, 397.

<sup>40</sup> Vgl. ders., Jesus Christus und die Mythologie (s. Anm. 32), 172 f.

<sup>41</sup> Ebd. 173.

<sup>42</sup> Ebd.

als mythologisch und ihre Ereignisse als miraculös empfunden werden), dann steht auch das Genus Erzählung zur Verhandlung, nicht einfach ein theologischer Gehalt.

*Gattungen* sind kommunikative Normen; sie geben vor, wie man über eine bestimmte Sache reden kann;<sup>43</sup> damit schaffen sie aber für diese Sache überhaupt erst die Möglichkeit ihrer Erfahrung. Die Annahme, es handle sich schließlich immer um dieselbe Wirklichkeit, welche Form der Rede über sie man auch wähle, ist gewiss falsch. Im Blick auf die Rede von Gott sind nicht nur einzelne mythologische „Vorstellungen“ fragwürdig geworden, sondern das gesamte *Wirklichkeitsmodell*, das durch Erzählstrukturen aufgebaut wird – mit *Raum und Zeit*, mit *sozialen Beziehungen von Akteuren* und mit *Wirkungszusammenhängen von Ereignissen*. Das hermeneutische Problem stellt sich theologisch also nicht erst gegenüber einzelnen Elementen der Erzählungen, sondern grundsätzlich gegenüber dieser narrativen Realitätskonstitution für die Beziehung von Gott und Mensch.

Es ist die besondere Leistung des Erzählens, dass es die semantischen Oppositionen unserer Welt aus ihrer paradigmatisch-synchronen Ordnung in ein syntagmatisch-diachrones Verhältnis überführen und ihnen damit einen Richtungssinn verleihen kann.<sup>44</sup> Die Geschichtlichkeit des Glaubens verlangt Geschichten.

Wer auf den Erzählungen des Glaubens beharrt, weil er nur über sie dem Wort „Gott“ hinreichend Bedeutung gewährt sieht, steht freilich vor der Frage, wieweit er sich – mit seiner Welt, seinem Selbstverständnis und seinem Handeln – den vorgegebenen Texten anschließen kann, denn nur dann ist die jeweilige Rede von Gott für ihn auch gültig.

Eine einfache Stimmigkeit zwischen der Welt biblischer Geschichten (wie ihrer Nachfolgeerzählungen) und der unseren ist aber offensichtlich kaum zu finden. Die jeweiligen *Modalitäten* – was hie und da als wirklich, möglich, notwendig, wahrscheinlich usw. gilt – weichen gravierend voneinander ab; dies zeigt sich z. B. bei den unterschiedlichen *Erwartungen kausaler Zusammenhänge*. Nicht selten differieren auch die *Werte und Handlungsnormen*. Am wenigsten gravierend, am leichtesten metaphorisch rezipierbar dürften demgegenüber Abweichungen in den *Raumstrukturen* sein, obwohl gerade sie in der Entmythologisierungfrage eine große Rolle spielten: das dreistöckige Weltbild der Antike gegenüber dem offenen und dezentralisierten modernen Kosmos.

So stellt sich die Aufgabe, nach *differenzierten Lesarten* Ausschau zu halten, die einerseits den gegebenen Problematisierungen gerecht werden und andererseits den überkommenen Anspruch der Texte – auch in ihrer Gattung! – nicht von vornherein beiseite schieben.

---

<sup>43</sup> Über Gattungen als „Institutionen“ und die durch sie gegebenen Erwartungen vgl. *Hans Ulrich Gumbrecht*, Über den Ort der Narration in narrativen Gattungen, in: Lämmert (s. Anm. 1), 202–217.

<sup>44</sup> Vgl. *Stierle*, Geschichte als Exemplum (s. Anm. 25), 20 f (bzw. 352 f).

## 2. Die Notwendigkeit einer religiösen Lesekultur

Die grundlegende Voraussetzung für einen differenzierten Umgang mit den prekär gewordenen Erzählungen der Glaubenstradition besteht darin, dass Bedeutung und Geltung nicht in den literarischen Vorgaben selbst – etwa in einem *sensus historicus* oder *sensus auctoris* – gesucht werden, sondern im Urteil des Lesers, der ausmacht, wie er unter seinen Verständnisbedingungen in sorgfältiger Lektüre den Text nehmen kann.<sup>45</sup> Die Einsicht, dass dem Leser diese Kompetenz zufallen muss, ist die notwendige Folge daraus, dass wir weniger als je über eine gemeinsame, einhellig normierte Welt verfügen. Die Frage „Was gilt mir dies, was ich da höre und lese?“ kann nur begrenzt aus einer vorgängigen sozialen Übereinkunft beantwortet werden. Selbst die Kirche ist für ihre fundamentalen Texte nicht mehr eine derart einheitliche Lesegemeinschaft, dass nicht allerorten der Spielraum unterschiedlicher Deutungen wahrgenommen würde – sei es als Chance, als Verlegenheit oder gar als Gefährdung.

Diese Situation kann leicht als eine Überforderung erfahren werden, wenn nicht die entsprechende Lesekultur gegeben ist. Innerkirchlich wurde diese jedoch kaum aufgebaut; weder die dogmatisch regulierende Interpretationspraxis noch die dominierende Hochschätzung historisch-kritischer Wissenschaft waren ihr förderlich.

### 2.1 Die literarische Selbstbehauptung biblischer Texte

Für das Geschick biblischer Erzählungen entscheidend ist, wie weit sie von dem Druck fixierter Geltungsansprüche und von der Befürchtung entsprechenden Geltungsverlusts entlastet werden können, damit sie überhaupt die Möglichkeit erhalten, sich kraft ihrer eigenen poetischen und rhetorischen Gestalt zu behaupten.<sup>46</sup> Dass dies auch für die Geschichten biblischer Tradition kein völlig fremdes und unangemessenes Ansinnen ist, dafür haben wir einen schönen Beleg im einzigen Text des Alten Testaments, in dem der Erzähler sein eigenes Tun ausführlich reflektiert: im *Prolog und Epilog des (deuterokanonischen) 2. Makkabäerbuchs* (2,19–32 und 15,37–39). Dieser Autor hat für seinen Stoff bereits ein umfangreiches historisches Werk vorliegen – die fünf Bücher des Jason von Cyrene –, und er setzt voraus, dass die darin enthaltenen Berichte stimmen mögen; aber er lässt dies zugleich dahingestellt sein (2,30: „die überlieferten Nachrichten kritisch zu beurteilen und bis ins einzelne genau zu untersuchen, ist Sache des Historikers“); seine eigene Aufgabe sieht er darin, etwas zuzubereiten, das „den Geist des Lesers erfreut“, so dass er sagen kann: es „schmeckt vorzüglich“ (15,39). Der Erzähler gibt hier am Ende seine Geschichte als ein literarisches Experi-

<sup>45</sup> Vgl. *Güttgemanns*, Die Funktion der Erzählung (s. Anm. 24), 25 f, 40. Freilich kann man den *sensus auctoris* „als ‚Sinn‘-Fragment des ‚ersten Lesers‘“, anerkennen (ebd. 26, Anm. 140); *ders.*, *Sensus historicus* (s. Anm. 31). Vgl. *Hans Zirker*, Die Freiheit des Lesers, in: Hans-Günter Heimbrock (Hg.), *Spielräume ... Kreativität im Horizont des christlichen Glaubens*, Neukirchen-Vluyn 1983, 34–45; online verfügbar: <http://duepublico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DocumentServlet?id=10655>

<sup>46</sup> Vgl. *Güttgemanns*, Die Funktion der Erzählung (s. Anm. 24), 13, zur Bedeutung des „ornatus“ für die „credibilitas“ in der antiken Rhetorik. Als ein Beispiel von Bibellektüre im ästhetischen Interesse vgl. *Hans Robert Jauß*, Die Mythe vom Sündenfall (Gen. 3) – Interpretation im Lichte der literarischen Hermeneutik, in: Fuhrmann / Jauß / Pannenberg (s. Anm. 24), 25–35.

ment aus der Hand: „Ist sie gut und geschickt erzählt, habe ich mein Ziel erreicht; ist sie aber schlecht und mittelmäßig – ich habe mein Bestes getan.“ (15,38) Alles liegt ihm am „trefflichen Ausdruck, der le,xij; (2,31), an der „Gestalt“, der su,ntaxij (15,38), an der „sprachlichen Zubereitung“, der kataskeuh. tou/ lo,gou (15,39).

Hier wird also deutlich die poetische Aufgabe der historischen übergeordnet; und die Anerkennung der Schrift wird davon abhängig gemacht, wie diese Aufgabe gelingt. Das erste von drei Zielen des Autors heißt: „denen, die lesen wollen (oder: gern lesen), yucagwgh,“ zu gewähren. Die Einheitsübersetzung schreibt für das griechische Wort „Unterhaltung“ (entsprechend der Vulgata: animi oblectatio). Diese Übertragung ist freilich etwas zu schwach für die gemeinte poetische Programmatik; um den höheren Anspruch erkennen zu lassen, übersetzt deshalb Hubert Cancik dieses Wort mit „Rührung“.<sup>47</sup> Aufschlussreich dafür ist, wie es antike Literaturtheorie an anderer Stelle verwendet: „Die Historiker nämlich streben nach Wahrheit, die Dichter aber wollen auf jeden Fall psychagogisch wirken (yucagwgei/n). Es wirkt aber die Lüge mehr psychagogisch als das Wahre“ (Sextus Empiricus, *Adversus grammaticos* 297).<sup>48</sup> Lässt dies vor allem an das weite Feld pathetischer Erschütterungen denken (und dazu liefert 2 Makk mancherlei Rührstücke), so ist diese Absicht doch durch die zwei weiteren Ziele des Autors in einen nüchternen und für den Leser offeneren Zusammenhang gestellt; denn er will darüber hinaus denen, „die mit Eifer auswendig lernen, leichte Fasslichkeit“ bieten, „allen aber, die sich damit abgeben, Gewinn“ (2,25). Aber dieser Gewinn ist letztlich nicht inhaltlich bestimmt, vor allem nicht als „Wahrheit“. Bezeichnend für den Erzähler ist vielmehr, dass er zu ästhetischen Metaphern greift: Wenn er „den Nutzen der anderen sucht“, sieht er sich als einen, der „ein Gastmahl“ zubereitet (2,27, vergleiche auch 15,39), oder als einen „Dekorateur und Maler“, der sich um die „Ausschmückung“ eines Hauses bemüht (2,29). Ob sein Werk gefallen wird, was an ihm gefallen wird, dies muss sich herausstellen, wenn es gelesen wird.

Freilich ist dieses poetisch-rhetorische Konzept des Erzählens nach weithin verbreiteter Ansicht als hermeneutische Vorgabe für die übrige Lektüre biblischer Geschichten wenig brauchbar. Am stärksten scheint ihm das Proömium des Lukasevangeliums (1,1–4) Paroli zu bieten. Lukas verspricht „über die Ereignisse, die unter uns in Erfüllung gegangen sind“ eine zuverlässige „Erzählung“ (dih,ghsij), da er „*allem / von Anfang an / sorgfältig / Schritt für Schritt nachgegangen*“ ist und dabei auf „die Überlieferungen derer, die *von Anfang an Augenzeugen*“ waren, bauen konnte. Im naheliegenden Verständnis stellen diese Verse eine historisch getreue Berichterstattung in Aussicht; dementsprechend bestärkten sie innerkirchlich eine auf geschichtliche „Heilstatsachen“ ausgerichtete Rezeption der biblischen Zeugnisse. Aber wer eine solche Lektüre sein Vertrauen setzte, musste durch die historische Kritik enttäuscht werden; er musste lernen,

<sup>47</sup> Hubert Cancik, *Mythische und historische Wahrheit*, Stuttgart 1970 (Stuttgarter Bibelstudien 48), 111.

<sup>48</sup> Zitiert nach Cancik, ebd. 119.

dass auch diese Texte (nach der Einschätzung des Sextus Empiricus „yeu/doj“ enthalten – oder mit anderen Worten: dass Lukas „kein ‚Fakten-Historiker‘, sondern ‚*Fiktions-Historiker*“ ist.<sup>49</sup>

Offensichtlich ist nicht für die biblischen Geschichten insgesamt die hermeneutische Situation einheitlich so entspannt, wie sie der Autor des 2. Makkabäerbuchs für sich ansetzt. Die im lukanischen Anspruch vorgelegten und zunächst ungestört angenommenen Erzählungen sind betroffen vom Schwund der Überzeugungen, die zuvor ihre Lektüre bestimmten. Unter dieser Voraussetzung fällt es schwerer, die Eigenständigkeit literarischer Darstellungen und auf einen experimentellen Umgang mit ihnen zurückzukommen. Wo dies nachträglich doch versucht wird, stellt sich notwendigerweise der Verdacht ein, dass es sich nur um einen kaum verschleierte taktischen Rückzug handle, um eine Preisgabe von Bastionen, die ohnehin nicht mehr zu halten waren.

Unbefangenes Erzählen, Hinhören und Nacherzählen will dabei nicht recht gelingen, vor allem, wenn der eine vom anderen nach wie vor nicht genau weiß, ob er die Texte nicht vielleicht doch noch in alter Naivität nimmt, gar Aufklärung abwehrend. Dennoch bleibt für eine religiöse Lesekultur kein anderer Weg, als zunächst auf den Eigenwert poetischer Gestalt zu bauen, d. h. für die Erzählungen: auf die in ihren Sequenzen aufgebaute und mit Ereignissen gefüllte Welt.

Damit verbinden sich allerdings zwei recht unterschiedliche, gleichermaßen schwerwiegende Probleme: zum einen die Frage nach dem möglichen *Wahrheitsanspruch der Erzählungen*, wenn sie erst einmal als fiktionale aufgenommen worden sind; zum anderen die nach der *faktischen Relevanz einer derartigen literarischen Lesekultur* für die kirchliche und gar darüber hinaus gesellschaftliche Öffentlichkeit.

## 2.2 Die Verhandlungen von Geltungen

Im Unterschied zu den alltagsweltlichen Erzählungen, für die man eine *Referenz* auf die gesellschaftlich aufgebaute Wirklichkeit voraussetzt und in denen man deshalb „Ergebnisse von Erlebnisprozessen“ vernimmt, ist literarisches Erzählen derart „neutralisiert“, dass der Bezug zur Wirklichkeit institutionell offen und der Rezeption durch den Leser überlassen bleibt.<sup>50</sup> Nur darin besteht zunächst die Eigenart fiktionaler Literatur, nicht etwa von vornherein in Referenzlosigkeit.

Unter unseren gesellschaftlichen Bedingungen haben sich auch die biblischen Erzählungen derartiger Unbestimmtheit genähert. Deshalb sind sie von sich aus nicht in

---

<sup>49</sup> Erhart ◊ Güttgemanns, In welchem Sinne ist Lukas „Historiker“?, in: *Linguistica Biblica* 54/1983, 9–26, hier 20. G. sieht Lukas ganz in der Tradition vorchristlich-klassischer Rhetorik, der es um die ethische Kraft der Erzählung geht – durch die Begründung des „credibile“ im „possibile“ und „verisimile“ (nach heutiger Sprache: im Bemühen um „Plausibilität“). Zum wechselnden Verhältnis von Fiktion und Inspiration, von Imagination und Wahrheit in der Wirkungsgeschichte von Antike und Christentum vgl. aber auch Hans Robert Jauß, Zur historischen Genese der Scheidung von Fiktion und Realität, in: Dieter Henrich / Wolfgang Iser (Hg.), *Funktionen des Fiktiven*, München 1983 (Poetik und Hermeneutik X), 423–431.

<sup>50</sup> Zur „Neutralisierung“ als „Relevanzverlust der Frage nach Wirklichkeitsreferenz“ vgl. Hans Ulrich Gumbrecht, Erzählen in der Literatur – Erzählen im Alltag, in: Ehlich, *Erzählen im Alltag* (s. Anm. 2), 403–419, hier 412.

der Lage, „vom Autor konstituierte Sachverhalte an den Leser zu vermitteln“, sondern sie wirken als „Stimuli“ für unterschiedlich denkbare Rezeptionen.<sup>51</sup> In der faktischen Lektüre erweisen sie sich aufgrund ihrer Entfernung von den heute plausiblen Realitätsbedingungen und aufgrund historisch-kritischer Einsichten in die entsprechende Textproduktion als hartnäckig fiktional.

Von „Wahrheit“ kann unter dieser Voraussetzung prinzipiell noch auf dreierlei Weise die Rede sein:

1. In der Beschränkung auf die literarisch gegebene „*innere Wahrheit*“ im Sinn einer Kohärenz der erzählerisch aufgebauten Welt und ihrer Ereignisse,<sup>52</sup> aber solche immanente Stimmigkeit reicht selbstverständlich für den Anspruch, den Glaubenszeugnisse erheben, nicht aus (abgesehen davon, dass sie aus dem gesamten Textkorpus Bibel nur gewaltsam zu konstruieren wäre).

2. Als *Adäquatheit* in dem Sinn, dass die Erzählungen auf ihre Weise Aspekte oder Elemente der uns gültigen „Welt“ zur Sprache bringen. Wir erkennen das besondere literarisch vorgestellte Geschehen als einen Typus an, nach dem wir auch unsere außerliterarische Realität (als vergangene, gegenwärtige oder zukünftige) begreifen können.<sup>53</sup> Zur Einlösung dieses Adäquatheitsanspruchs gehört gerade bei religiöser Literatur, „dass der Mensch auch aus Erzählungen und damit aus der schriftlich fixierten Tradition sich Rollen aneignen kann“. <sup>54</sup> Die Erzählung wird damit als eine normative „Repräsentation der Wahlmöglichkeiten menschlichen Handelns“<sup>55</sup> genommen, aber auch als eine Repräsentation menschlichen Selbst- und Weltverständnisses: *Tua res agitur*.<sup>56</sup> Deshalb ergibt sich als Konsequenz: „Die Nacherzählung biblischer Geschichten bleibt ein Torso, wenn ihr nicht die Erzählung heute sich begebender Christus- bzw. Christengeschichten korrespondiert.“<sup>57</sup> (Aber dazu gilt, was eingangs über das alltägliche Erzählen gesagt wurde.)

3. Als *Aussagewahrheit* im eigentlichen Sinn, wenn sich dem Text interpretativ Thesen entnehmen lassen, für deren Wahrheit der Leser einzutreten vermag,<sup>58</sup> aber dabei kommt gerade der Erzählung als solcher keine *Wahrheitsfunktion* zu. Das, was gesagt und vernommen werden soll, ist letztlich nicht das Besondere der erzählten Geschichte,

<sup>51</sup> Ebd. Zur linguistisch-pragmatischen Kategorie der „Betroffenheit“ (der rhetorischen Kategorie des *modus*) vgl. *Güttgemanns*, Die Funktion der Erzählung (s. Anm. 24), hier 39, 42.

<sup>52</sup> Vgl. *Gottfried Gabriel*, Fiktion und Wahrheit. Eine semantische Theorie der Literatur, Stuttgart / Bad Cannstatt 1975, 76–82: „Dichtung als eigene Welt“?

<sup>53</sup> Vgl. ebd. 82–66: Der Adäquatheitsanspruch der Literatur; 97–99: Vergleich von Wahrheits- und Adäquatheitsanspruch. Dazu im Blick auf religiöse Texte *Bucher* (s. Anm. 10), 174–179.

<sup>54</sup> *Heinz Müller-Pozzi*, Psychologie des Glaubens: Versuch einer Verhältnisbestimmung von Theologie und Psychologie, München / Mainz 1975, 71 (im Anschluss an *Hjalmar Sundén*, Die Religion und die Rollen, Berlin 1966).

<sup>55</sup> *Erhart Güttgemanns*, Die Bedeutung der Linguistik für die Religionspädagogik, in: *EvErz* 27, 1975, 319–333, hier 332.

<sup>56</sup> Vgl. *Güttgemanns*, Die Funktion der Erzählung (s. Anm. 24), 49–55: „Narrativer Jesus“ und zu erlesende Texthaftigkeit.

<sup>57</sup> *Schröder*, Das Problem der Vermittlung (s. Anm. 21), 122. Vgl. auch *Stroup* (s. Anm. 10), 681.

<sup>58</sup> Vgl. *Gabriel* (s. Anm. 52), 94–96.

sondern ein Allgemeines, das hinter ihm liegt und als eigener Gehalt auszumachen ist. Darin besteht das Grundmuster der *Allegorie*. Dem kann man entgegensetzen, „dass das Gewicht eines Gleichnisses nicht darin besteht, dass in ihm das Allgemeine im Verhältnis zum Besonderen gesehen wird, sondern darin, dass in ihm das Tiefe im Gegensatz zum Alltäglichen gesehen wird, das Tiefe in der Ichverstrickung, das Tiefe in der Wirverstrickung.“<sup>59</sup> Damit sind wir wieder auf literarische „Wahrheit“ als „Adäquatheit“ verwiesen. Wie sehr dabei Adäquatheits- und Wahrheitsanspruch aufeinander bezogen sind, so dass sie nicht voneinander gelöst werden können, sei hier dahingestellt. Auf jeden Fall setzen beide Geltungsansprüche eine interpretative Beteiligung des Lesers voraus,<sup>60</sup> die den Erzählzusammenhang und die narrative Situation aufhebt. Es ist nicht möglich, von den Geschichten ausgehend einfach so weiterzuerzählen, dass man sich unversehens in seiner Alltagswelt befindet. Die Texte müssen demnach, wenn sie uns mehr als für sich geschlossene ästhetische Gebilde sein sollen, erst in einem bestimmten (wenn auch noch so bescheidenen) Maß mit den Erkenntnissen und Überzeugungen vermittelt werden, die außerhalb ihrer Grenzen gelten. Eine solche Einlösung des Wahrheitsanspruches geschieht freilich „aufgrund des Gesamtwissens des Lesers als eines in der Lebenswelt stehenden Individuums, dessen Lebensgeschichte in die Beurteilung eingeht“;<sup>61</sup> sie ist deshalb nicht als ein rein argumentatives Verfahren zu haben; ihr Weg ist nicht rational völlig durchsichtig rekonstruierbar.

Für denjenigen, der biblische Erzählungen innerhalb der Glaubensgemeinschaft Kirche vernimmt, liegt es nahe, dass er ihnen mit einem *Vertrauensvorschuss* begegnet und sie immer wieder hin und her wendet, um ihnen im Zusammenhang seines Lebens Sinn abzugewinnen.<sup>62</sup> Hier gilt also in besonderem Maß der hermeneutische Grundsatz, der auch bestimmte historiographische Traditionen prägt: „Es wird eine (die) Geschichte erzählt, bis sie von mir handelt.“<sup>63</sup> Oder: „Mir wird eine Geschichte erzählt, bis sie die *Bedingungen* nennt, unter denen sie von mir handelt“<sup>64</sup>. Die relative Unbestimmtheit der Erzählungen zieht dann die *bleibende Unabgeschlossenheit* der Interpretationen nach sich, die nie beanspruchen wollen, die Fülle der möglichen Lesarten aus-

<sup>59</sup> Wilhelm Schapp, In Geschichten verstrickt. Zum Sinn von Mensch und Ding, Wiesbaden 1976, 187.

<sup>60</sup> Gabriel (s. Anm. 52), behauptet allerdings zwischen beiden einen wesentlichen Unterschied: „dass nur der Wahrheitsanspruch vom Leser, der Adäquatheitsanspruch aber vom Text selbst einzulösen ist, indem die Darstellung sich als gelungen erweisen muss. Diese Gegenüberstellung lässt sich bestreiten. Der Adäquatheitsanspruch impliziert die Aussage (also einen Wahrheitsanspruch), dass die Darstellung des Textes adäquat sei; die Feststellung der Adäquatheit ist ohne die interpretative und urteilende Beteiligung des Lesers nicht möglich: Nicht die Darstellung „erweist sich“ als gelungen, sondern der Leser lässt sie als gelungen gelten.“

<sup>61</sup> Ebd. 96.

<sup>62</sup> Auf institutioneller Ebene ist dieser Vertrauensvorschuss greifbar als Kanon. Er kann im kirchlichen Leben nur dann eine wirksame Funktion erfüllen, wenn er in eine Lesekultur aufgenommen wird, die zwischen Verbindlichkeit und Freiheit vermittelt. Vgl. Güttgemanns, Die Funktion der Erzählung (s. Anm. 24), hier 25, 35.

<sup>63</sup> Reinhard Herzog, Zum Verhältnis von Norm und Narrativität in den applikativen Hermeneutiken, in: Fuhrmann / Jauß / Pannenberg (s. Anm. 25), 435–445, hier 442.

<sup>64</sup> Ebd. 450.



zuloten. Die Erzählungen erscheinen als „absolute Metaphern“<sup>65</sup>, von denen man sich, über den jeweils erreichten Sinn hinaus, einen noch immer größeren Erkenntnisgewinn verspricht – Geschichten als „ein semantisches Experimentierfeld für eine Vielfalt von Bezeichnungs- und Artikulationsbedürfnissen, die die Sprache direkt nicht erfüllt“<sup>66</sup>.

Wenn man in diesem Sinn Erzählen grundsätzlich als Repräsentation menschlicher Verständnis- und Handlungsmöglichkeiten versteht, dann zeigen die Geschichten allerdings um so deutlicher unterschiedlichen Wirklichkeitsbezug: Sie stehen entweder in der *Nähe* der uns üblichen Gegebenheiten, um deren Möglichkeiten und Spielräume aufzudecken, oder sie befinden sich in markant *kontrafaktischem Abstand*, um aber letztlich auch von ihm aus über unsere Verhältnisse zu befinden.<sup>67</sup>

### 2.3 Die faktische Relevanz einer derartigen literarischen Lesekultur

Wer für eine derart verhandelnde und verarbeitende Lektüre plädiert, muss zugleich einräumen, dass sie 1. innerhalb unserer Gesellschaft *nur begrenzt realisierbar* ist, denn sie setzt ein entsprechendes Bildungsinteresse und -niveau voraus, wie es nicht jedermanns Sache sein kann; dass sie 2. aber auch in ihrer Differenziertheit und in ihrem notgedrungen umständlichen Charakter *gegenüber den Prozessen, die lebensweltlichen Sinn aufbauen*, im allgemeinen *recht schwach* sein dürfte. Sie findet nur schwer – nämlich vermittelt durch die angedeuteten Reflexionen – Anschluss an die alltäglichen Erfahrungs- und Handlungszusammenhänge. Darüber hinaus bleibt das biblische Erzählen gegenüber dem heutigen literarischen vor allem deshalb problematisch, weil seine fixierten Texte *formal gegenüber der notwendigen Reflexion geschlossen* sind und sie nicht in sich einziehen lassen können; d. h.: Reflexion ist nur begleitend möglich, als eigener Text, und muss damit notwendigerweise stärker als Behinderung, Widerstand und Unterbrechung erfahren werden.<sup>68</sup> Wir kennen in unserer Kultur sonst kein Erzählen, das einerseits einen derartigen *Anspruch auf Lebensdeutung* erhebt und gleichzeitig immer wieder durch *notwendige Kommentierungen* beträchtlich gestört wird. Es bleibt deshalb sehr fraglich, ob unter diesen Umständen die mit den Texten gegebene

<sup>65</sup> Vgl. Hans Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Bonn 1960 (Archiv für Begriffsgeschichte 6), 9 ff. über „absolute Metaphern“ als „Übertragungen“ die sich nicht ins Eigentliche, in die Logizität zurückholen lassen“ (9), als „Modell in pragmatischer Funktion“ (10) – in Anlehnung an das Kantsche „Symbol“ (Kritik der Urteilskraft, § 59). Vgl. auch Bucher (s. Anm. 10), 249–251.

<sup>66</sup> Karlheinz Stierle, *Aspekte der Metapher*, in: Ders., *Text als Handlung* (s. Anm. 25), 152–185, hier 176. Vgl. auch Güttgemanns, *Die Funktion der Erzählung* (s. Anm. 20) zu „Geschichten“ als universalem „Sinn“-Horizont“ (21) über „unendliche Transformationen in einer ‚Sinn‘-Geschichte“ und „die unendliche ‚Sinn‘-Fülle des Deutbaren“ (23); Meyer zu Schlochtern (s. Anm. 10), 56–63: Anstöße aus der Exegese: Forderungen nach einer „parabolischen Theologie“.

<sup>67</sup> Man vgl. zur Funktion der Utopien Rudolf Villgrader / Friedrich Krey (Hg.), *Der utopische Roman*, Darmstadt 1973; zur Gegenwelt der „edlen Heiden“ und „guten Wilden“ vgl. Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft*, Frankfurt a. M. 1979, 225 (mit Bezug auf H. Naumann, *Der edle Wilde und der wilde Heide*, in: Festgabe Gustav Ehrismann, Berlin / Leipzig 1925, 80–101, und R. Gonnard, *La légende du bon sauvage*, Paris 1946).

<sup>68</sup> Dies gilt unabhängig davon, ob man auch innerhalb der biblischen Erzählungen einen „Überhang des Diskurses über die Geschichte“ sehen kann: Warning (s. Anm. 15), 536. Die eingebauten diskursiven Elemente sind hier nicht auf die Destabilisierung der erzählten Welt ausgerichtet.

nen *Relevanzbehauptungen* überhaupt durch entsprechend gesellschaftlich wirksame *Relevanzerfahrungen* bestätigt werden können oder ob die den biblischen Erzählungen angemessene Lesekultur heutzutage notwendigerweise etwas esoterisch bleiben muss.

„Narrative Theologie“ kann jedenfalls unter den hier vorausgesetzten Umständen, wenn sie sich primär der Wissenschaft und nicht der Erbaulichkeit verpflichtet weiß, selbst nur als Theorie über die Möglichkeiten des Erzählens im Glauben realisiert werden.<sup>69</sup>

---

<sup>69</sup> Vgl. *Güttgemanns*, Die Funktion der Erzählung (s. Anm. 24), 49, Anm. 297 (allerdings mit unberechtigter Kritik an *B. Wacker*); *Dietrich Ritschl*, in: ders. / Hugh O. Jones, „Story“ als Rohmaterial der Theologie, München 1976, 38–41; *Wacker*, Zehn Jahre „Narrative Theologie“ (s. Anm. 10), 25. Vgl. auch *Stroup*, The promise (s. Anm. 10), der zunächst (85 f) referiert, unter welchen Voraussetzungen und Erwartungen für die Theologie selbst Narrativität gefordert wird, sich dann aber (86 f) davon absetzt.