

Die unendliche Geschichte

Fiktionales Erzählen als Kommunikation über das ‚Wie‘ von Erlösung

von Mirja Kutzer

Biblisches Erzählen lässt sich generell als fiktionales Erzählen verstehen. Dies lenkt die Aufmerksamkeit darauf, dass in den Texten eine Ebene der ‚Kommunikation über Kommunikation‘ eingezogen ist, die wiederum Konsequenzen hat für das Verständnis von Offenbarung. Der Schlüssel zur ‚Wahrheit‘ der Texte liegt entsprechend weder (primär) *hinter* den Texten in historisch Faktischem noch in der Beglaubigung durch supranaturale Ereignisse, sondern in der Überzeugungskraft des Blickes auf die Welt, den die Texte bei den Lesenden entfalten. Darin bleibt Offenbarung gebunden an den Text, der in der Lektüre den Lesenden zur Erfahrung wird. Gleichzeitig ermöglicht dies ein erweitertes Verständnis von Offenbarung, das ebenso religiöse wie säkulare Perspektiven einschließt.

Christliche Theologie hat es unweigerlich mit dem Fiktionalen zu tun. Die biblischen Erzählungen unterlaufen die Unterscheidung von fiktionalen und faktuellem Erzählen, so dass sich letztlich jedwedes biblische Erzählen einem fiktionalen Erzählmodus zuordnen lässt. Damit verschiebt sich nicht nur das Verhältnis von erzählter Welt und ‚Wirklichkeit‘. Neben dem *Was* des Erzählten gewinnt auch die Ebene des *discours* und mit ihr das *Wie* der Darstellung an Gewicht. Die Bedeutung und damit die ‚Wahrheit‘ der biblischen Texte lässt sich entsprechend nicht von den Erzählungen abschälen. Vielmehr sind diese bleibend an die je neue Lektüre der Texte gebunden. Da die gesamte Bibel ein narratives Framing besitzt, hat dieser Umstand Rückwirkungen auf das grundsätzliche Verständnis von Offenbarung.

Um dies zu erläutern, wird im Folgenden zunächst die Besonderheit biblischen fiktionalen Erzählens kurz umrissen (1.), um dann in einem zweiten Schritt als biblische Metanarrative die Geschichtstheologie sowie die Erzählung von Jesus Christus, wie sie in verschiedener Weise die Evangelien anbieten, in den Blick zu nehmen (2.). In einem anschließenden Fazit wird zusammengefasst, welche Rückwirkungen fiktionales Erzählen auf unser Verständnis der ‚Wahrheit‘ der Texte und unser Verständnis von Offenbarung haben wird (3.).

1. Fiktionales Erzählen – biblisch¹

Zweifellos enthält die Bibel Texte, die in einer Weise markante Fiktionalitätssignale setzen, dass sie über die Zeiten hinweg als eine „bewusst markierte Erfindung in der Kommunikation“² verstanden werden. Zu ihnen gehören etwas die Bücher *Ijob* oder *Judith* im Alten Testament oder im Neuen Testament die Gleichniserzählungen Jesu. Diese Erzählungen, so lässt sich im Sinne einer gegenwärtigen rhetorischen Fiktionalitätstheorie formulieren, erfinden nicht einfach das Andere der Wirklichkeit, sondern sind ausgerichtet auf einen „Zweck in der Welt“³. Im Falle des *Ijob*-Buches ist es eine Auseinandersetzung mit dem weisheitlichen Zusammenhang von Tun und Ergehen, dessen Aporien im Kontext des Theodizee-Komplexes anhand des fiktiven Beispiels eines Einzelnen ausgelotet werden. In den erzählenden Gleichnissen Jesu steht dieser „Zweck in der Welt“ im Kontext der Reich Gottes-Botschaft und bringt so zur Darstellung, wie das Nahekommen Gottes das Leben verändert und Handlungsmaßstäbe auf den Prüfstand stellt. Auch hier werden fiktive Einzelfälle erzählt, in denen dennoch Allgemeines aufscheint – eine Funktion von Fiktionalität, aufgrund derer Aristoteles in der Dichtung „etwas Ernsthafteres und Philosophisches“⁴ denn in der Geschichtsschreibung sehen konnte.

Auf diese Gattungen innerhalb der Bibel lassen sich einigermaßen problemlos zeitgenössische Erzählkategorien anwenden. Weithin akzeptiert ist dabei die Unterscheidung von *fiktional* und *faktual* einerseits und *fiktiv* und *faktisch* andererseits. Fiktional und faktual zielt auf unterschiedliche Erzählmodi auf der Ebene des *discours*, also der Art und Weise der Darstellung.⁵ Die Unterscheidung zwischen fiktiv und nicht fiktiv dagegen bezieht sich auf die Ebene der *histoire*, der Erzählwelt und damit auf die erzählten Gegenstände. Fiktionale Erzählungen können dabei ebenso fiktive wie nicht fiktive Gegenstände enthalten. Sie werden aber in einer Weise erzählt oder rezipiert (beides muss nicht übereinstimmen), dass der Anspruch aufgehoben ist, Wirklichkeit zu repräsentieren. Demgegenüber bestehen faktuale Erzählungen „aus Sätzen, die vom Leser als wahrheitsheischende Behauptungen des Autors [...] verstanden werden.“⁶

Dabei hat die Diskussion im Anschluss an Hayden White⁷ offengelegt, dass auch faktuale Erzählungen nicht ohne Konstruktion kommen. Im Erzählen wird aus der Perspektive der Rückschau Material selektiert, zusammengestellt und mit Plausibilitäten versehen, so dass

¹ Vgl. zum Gesamtkomplex *Mirja Kutzer*, Fiktionalität und Theologie, in: Lut Missinne; Ralf Schneider; Beatrix van Dam (Hg.), Grundthemen der Literaturwissenschaft: Fiktionalität, Berlin 2020, 380–408, hier 386–392; dies., In Wahrheit erfunden. Dichtung als Ort theologischer Erkenntnis, Regensburg 2006, 179–266.

² *Henrik Skov Nielsen*, Fiktionalität und Erzählung. Funktionen von Fiktionalität, in: Grundthemen der Literaturwissenschaft (wie Anm. 1), 178–202, hier 180.

³ Ebd., 178.

⁴ *Aristoteles*, Poetik 1451b.

⁵ *Lut Missine; Ralf Schneider; Beatrix van Dam*, Einleitung, in: dies. (Hg.), Fiktionalität (wie Anm. 1), 3–49, hier 5–7.

⁶ *Christian Klein; Matías Martínez*, Wirklichkeitserzählungen. Felder, Formen und Funktionen nichtliterarischen Erzählens, in: dies. (Hg.), Wirklichkeitserzählungen. Felder, Formen und Funktionen nichtliterarischen Erzählens, Stuttgart – Weimar 2009, 1–14, hier 2.

⁷ *Hayden White*, Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa, Frankfurt a. M. 1991; vgl. *Kutzer*, In Wahrheit erfunden (wie. Anm. 1), 152–156.

der Fortgang der Geschichte verstehtbar wird. Nicht selten weisen Geschichtserzählungen dabei literarische Erzählmuster auf und enthalten so eine zusätzliche Sinnstruktur. So lassen sich der textlichen Form nach faktuale und fiktionale Erzählung nicht trennscharf voneinander unterscheiden. Signale, die den fiktionalen Erzählmodus signalisieren, sind über die Zeiten hinweg nicht eindeutig. In der Rezeption werden faktual gemeinte Geschichten als fiktionale gelesen und umgekehrt.

In dieser textlichen Nähe eignet fiktionalem und faktualem Erzählen eine jeweils andere Verantwortung. Die der faktuellen Erzählung im Allgemeinen und der Geschichtsschreibung im Besonderen liegt darin, den Menschen der Vergangenheit wiederzugeben, was ihnen zukommt. Dieser Repräsentanzfunktion der Geschichtserzählung entspricht, so hat es Paul Ricoeur formuliert, auf der Seite der fiktionalen Erzählung eine Funktion,

„die man in eins *aufzeigend* und *verwandelnd* hinsichtlich der Alltagspraxis nennen kann; aufzeigend in dem Sinn, dass sie Züge ans Licht bringt, die zwar verborgen waren, aber gleichwohl in unserer praktischen Erfahrung bereits angelegt sind; verwandelnd in dem Sinne, daß ein so durchleuchtetes Leben ein verändertes, ein anderes Leben ist.“⁸

Für das biblische Erzählen nun greift diese Unterteilung in faktuale und fiktionale Erzählungen nicht. Dies ist nicht nur deshalb so, weil generell fiktionale und faktuale Erzählungen nicht eindeutig voneinander zu unterscheiden sind und gerade biblische Texte in ihrer Rezeption sowohl faktuell wie fiktional gelesen worden sind. Vielmehr eignet den erzählenden Texten der Bibel insgesamt der Charakter des Fiktionalen. Spezifizieren lässt sich dies in einer Verschränkung der Überlegungen, die Ricoeur zur Textwerdung der biblischen Texte einerseits⁹ und deren Poetizität¹⁰ andererseits angestellt hat. In der Textgenese *werden* die Texte zunächst unabhängig von den (unbekannten) Autoren. Ebenso lassen sie die ursprünglichen historischen Kontexte ihrer Entstehung hinter sich und damit auch die Funktionen, die der Erzählung dort zugekommen sind, wobei diese Funktionen im Fall der Bibel oft im Dunklen liegen und Gegenstand von Mutmaßungen bleiben. Die Texte wandern so in andere Zeiten und Kontexte und öffnen sich dabei für ein im Prinzip grenzenloses Publikum. Damit wandert aber auch ihre Bedeutung, denn sie werden – in einer rezeptionsästhetischen Perspektive – von verschiedenen Rezipierenden auf der Grundlage der je eigenen Erfahrungen und kulturellen Kontexten interpretiert, wobei im Fall der Bibel diese kulturellen Kontexte auch durch die überlieferten Texte selbst mitbestimmt werden. Zu diesem Interpretieren gehört auch das Fortschreiben der Texte, so dass sich nicht nur die Suche nach den ursprünglichen Funktionen, sondern auch nach dem ursprünglichen Text vielfach als vergeblich erweist.¹¹

⁸ Paul Ricoeur, Zeit und Erzählung, Bd. 3: Die erzählte Zeit, München 1991, 254.

⁹ Ders., Philosophische und theologische Hermeneutik, in: ders.; Eberhard Jüngel, Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache. Mit einer Einführung von Pierre Gisel, München 1974, 24–45.

¹⁰ Paul Ricoeur, Gott nennen, in: Bernhard Casper (Hg.), Gott nennen. Phänomenologische Zugänge, Freiburg – München 1981, 45–79.

¹¹ Vgl. Christl M. Maier, Welchen Text nennen wir „heilig“? Die vergebliche Suche nach dem Urtext am Beispiel des Jeremiabuches, in: Mirja Kutzer; Ilse Müllner; Annegret Reese-Schnitker (Hg.), Heilige Texte. Verständigungen zwischen Theologie und Kulturwissenschaft, Stuttgart 2023, 35–50.

In diesem Wandern durch die Zeit wird der historische Wirklichkeitsbezug der Texte abgeschwächt. Dieser besteht nicht allein und nicht unbedingt darin, dass die Texte geschichtliche Fakten wiedergeben, auch wenn dies der Fall sein kann. Jedenfalls aber haben sie geschichtliche Entstehungskontexte und darin einen Realitätsbezug. So spiegeln die vermutlich ältesten Zeugnisse des Exodus (vgl. Hos 8,11–13; 9,3–4; 11,1–6; 12,8–14) nicht Zustände des 13. Jahrhunderts in Ägypten, sondern die Situation in Juda unter assyrischer Vasallität im 8. und 7. Jahrhundert.¹² Die Exoduserzählung findet im babylonischen Exil wieder Resonanz und wird dort zur Motivationserzählung für den eigenen Exodus. Die dabei zur Debatte stehende Konstruiertheit der Exoduserzählung geht dabei über die Frage nach der grundsätzlichen Konstruiertheit von Geschichtserzählungen weit hinaus. Denn zur Debatte steht, ob einzelne Texte, die sich als Geschichtserzählungen geben, überhaupt eine Referenz auf historisch Geschehnisse besitzen „oder ob sie Ereignisse entwerfen, die im Extremfall ihr Vorhandensein allein der Welt des Textes verdanken.“¹³

In diesem Wandern durch die Zeiten rückt nun die zweite Gelenkstelle des Wirklichkeitsbezugs, der dem fiktionalen Erzählen eignet, in den Vordergrund: nämlich die Wirkungen, die der Text bei den Rezipierenden auszulösen vermag – mittels einer ästhetischen Erfahrung, in der die ‚Welt des Textes‘ mit der ‚Welt des Lesers‘ in (womöglich konfliktiven) Kontakt gerät und so provoziert, die eigene Wirklichkeit in einem veränderten Licht zu sehen. Darin appellieren die biblischen Texte zunächst an die Phantasie in ihren bildlichen, emotiven und körperlichen Dimensionen.

Die mit der Textwerdung einhergehende Fiktionalisierung verbindet sich so mit einer grundlegenden Poetizität, die wiederum Ricoeur allen Texten der Bibel unabhängig von den jeweiligen Textgenres zugeschrieben hat. Keiner der Texte findet sein letztes Ziel darin, zu beschreiben, was einst gewesen sein mag. Vielmehr geht es allen diesen Texten darum, dass Menschen ihren Ort in der Welt finden können. Ricoeur spricht dahingehend von einer Manifestations-Wahrheit im Sinne eines

„Sein-Lassens dessen, was sich zeigt. Was sich zeigt, das ist jedesmal ein Entwurf von Welt, einer Welt, wie ich sie bewohnen kann, um in ihr eine meiner ureigensten Möglichkeiten zu entwerfen. In diesem Sinn ist die Sprache in ihrer poetischen Funktion der Sitz einer Offenbarung.“¹⁴

Hier wäre nun für jeden einzelnen Text, jedes einzelne Buch sowie die Textsammlung der Bibel insgesamt zu untersuchen und bibelwissenschaftlich einzuholen, was dies im konkreten Fall bedeutet, welche Beziehungen zur historischen Wirklichkeit im jeweiligen Text gesetzt werden, wo ihre Funktionen vermutet werden können, wie die Wirkstrukturen der Texte gestaltet sind und wie sie tatsächlich rezipiert wurden. Im Rahmen dieses Artikels nun liegt der Druckpunkt auf den dogmatischen Konsequenzen, die das fiktionale Erzählen für das Verständnis von Offenbarung hat. Diese zeigen sich am deutlichsten in den Masternarrativen, die den wiederum erzählenden Rahmen biblischer Textproduktion setzen:

¹² Barbara Schmitz, „Wahre Geschichte(n). Die biblischen Texte als Geschichte und Geschichten“, in: Bibel und Kirche 68 (2013) 128–133.

¹³ Kutzer, Fiktionalität (wie Anm. 1), 387.

¹⁴ Ricoeur, Gott nennen (wie Anm. 10), 56.

der sich im Alten Testament formierenden grundlegenden Geschichtserzählung einerseits und der neutestamentlichen Erzählung von Jesus Christus andererseits.

2. Am Nullpunkt des Sprechens – Masternarrative

Die Funktionen fiktionalen Erzählens werden in besonderer Weise an den großen Narrativen deutlich, die einen Rahmen des biblischen Erzählens setzen. Sowohl das große Masternarrativ der Geschichtstheologie Israels als auch die in den Evangelien je verschieden dargestellte Erzählung von Jesus Christus, dem Sohn Gottes, sind dabei bezogen auf einen Nullpunkt des Sprechens – eine Erschütterung, die das „kulturelle Trauma“¹⁵ der Exil erfahrung einerseits und der Kreuzestod Jesu andererseits bedeuten. Dieser Nullpunkt des Sprechens lenkt den Blick auf das Erzählen selbst und seine Funktionen – Leben zu ermöglichen gegen den Abgrund der Sinnlosigkeit und darin Medium von Rettung zu sein.

2.1 Geschichtstheologie

Das Masternarrativ der Geschichtstheologie formiert sich wesentlich im babylonischen Exil als dem text- und literaturproduktiven Ort der hebräischen Bibel schlechthin.¹⁶ Der geschichtliche Kontext bildet damit die Situation derjenigen, die die Eroberungen Jerusalems und die Verschleppungen (597/587 v. Chr.) überlebt haben, sowie der nachfolgenden Generationen. Dtn 28,65–67 lässt erahnen, was der Verlust von Menschen, von Besitz und Heimat, von politischer, kultureller und religiöser Identität bedeutet:

„Unter diesen Nationen wirst du keine Ruhe finden. Es wird keine Stelle geben, wohin du deinen Fuß setzen kannst. Der HERR wird dir dort das Herz erzittern, die Augen verlöschen und den Atem stocken lassen. Du wirst in Lebensgefahr schweben, bei Nacht und bei Tag erschrecken und nicht mehr an dein Leben glauben. Am Morgen wirst du sagen: Wenn es doch schon Abend wäre!, und am Abend: Wenn es doch schon Morgen wäre! – um dem Schrecken zu entfliehen, der dein Herz befällt, und dem Anblick, der sich deinen Augen bietet.“

In jüngerer Zeit hat eine von den Aufmerksamkeiten und Erkenntnissen der Traumaforschung inspirierte Bibelwissenschaft¹⁷ solche Textstellen als Hinweise auf ein Trauma verstanden. Dabei *sind* bestimmte Erfahrungen nicht einfach traumatisch. Vielmehr werden sie auch als solche erinnert, über Texte weitervermittelt und darin kulturell gedeutet. So

¹⁵ Jeffrey Alexander, Toward a Theory of Cultural Trauma, in: ders. u. a. (Hg.), *Cultural Trauma and Collective Identity*, Berkeley 2004, 1–30.

¹⁶ Vgl. Dominik Markl, Das babylonische Exil als Geburtstrauma, in: Dorothea Erbele-Küster; Nikolett Móricz; Manfred Oeming (Hg.), „Gewaltig wie das Meer ist dein Zusammenbruch“ (KlgI 2,13). Theologische, psychologische und literarische Zugänge der Traumaforschung, Tübingen 2022, 65–97. Teile des Gedankengangs bereits veröffentlicht in Mirja Kutzer, Trauma, Lyrik und Gebet – poetische Arbeit am Gottesbild, in: Theologie der Gegenwart 67/1 (2024), 2–16.

¹⁷ Dorothea Erbele-Küster, Traumaforschung und Alttestamentliche Wissenschaft – quo vadis? in: „Gewaltig wie das Meer ist dein Zusammenbruch“ (KlgI 2,13) (wie Anm. 16), 37–61; Dominik Markl, Art. Trauma / Traumatheorie, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), 2020: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/41144/> [abg. am 17.10.2023].

gräbt sich das erinnerte Trauma in das Gedächtnis der Einzelnen wie der Gemeinschaft ein – als ein ‚kulturelles Trauma‘.

In der Frage nach den Funktionen fiktionalen Erzählens ist nun von Interesse, dass das Trauma selbst ein Loch in der Sprache bildet. Erst langsam, in der zeitlichen Distanz finden Spuren den Weg in den Text. Frühe Zeugnisse sind die Schreckenszenarien der Klagelieder¹⁸, in denen die Ermordung von Kindern (vgl. Klg 1,20), von Jugendlichen (vgl. Klg 2,21) und Betagten (vgl. Klg 4,16) ebenso erinnert wird wie sexualisierte Gewalt als Einschüchterungsstrategie der Eroberer (vgl. Klg 5,11).¹⁹ In poetischen Figuren²⁰ kommen die Folgen für ein Erleben zur Darstellung, das sich der Sprache entzieht und sich einschreibt in die Körper: „Meine Augen verdunkeln von Tränen, mein Innerstes ist aufgewühlt, meine Leber ergießt sich auf die Erde.“²¹

Dabei zeigt sich auch in den Klageliedern, wie sehr das Trauma des Exils mit einer Erschütterung des Gottesbildes einhergeht. Klg 2,4 spricht von Gott als einem „Feind“, dessen zerstörerischer Zorn alles vernichtet, „was das Auge erfreut“. Der Zorn Gottes bietet hier noch keine Erklärungsstrategie, in die die Erfahrungen eingepasst werden können. Vielmehr dient der Zorn Gottes der Darstellung des Entsetzens.²² „Das individuelle traumatische Erlebnis wird nicht zugunsten einer kollektiven Metaerzählung, die alles erklärt, nivelliert, sondern unterbricht die Erklärungsstrategien“²³.

Erst die literarische Form der Erzählung bringt Ordnung in die Geschehnisse. Ihre Perspektive ist die der Rückschau, in der sie Zusammenhänge herstellt, Erklärungen anbietet und Handlungen bewertet. Die Situation des Erzählens ist damit nicht mehr die der tiefen existentiellen Erschütterung und emotiven Involviertheit, sondern der zeitlichen und emotiven Distanz. Wer erzählt, so schreibt Julia Kristeva, hat den Weg schon wieder ins Leben zurückgefunden.²⁴ Ebenso Frucht wie Vermittlung dieses Wegs zurück ins Leben ist das Masternarrativ der biblischen Geschichtstheologie: Die Grundfigur entstammt dem weisheitlichen Zusammenhang von Tun und Ergehen. Das Volk ist von Gott abgefallen und darin schuldig geworden. Gemäß der Gerechtigkeit, die JHWH garantiert, deutet es die Eroberungen und das Exil als verdiente Strafe, aus der der rettende Gott des Exodus Israel aber wiederum befreien wird (vgl. Dtn 4,23–39): Die Schreckensereignisse werden so in eine Narration von je neuer Schuld und wiederholter Rettung durch JHWH eingebettet (vgl. Dtn 4,23–39). Das Narrativ bietet so eine Erklärung an, die dem Chaos und der Zerstörung etwas entgegengesetzt. Sie begründet gleichzeitig Hoffnung, denn bei richtigem Verhalten wird Gott wiederum retten und das Chaos sich nicht wiederholen. In diesem Masternarrativ

¹⁸ Christian Frevel, Die Klagelieder (NSK.AT 20/1), Stuttgart 2017, 40.

¹⁹ Vgl. Markl, Das babylonische Exil als Geburtstrauma, 76 (wie Anm. 16).

²⁰ Vgl. Erbele-Küster, Traumaforschung und Alttestamentliche Wissenschaft, 53 (wie Anm. 17); Marianne Grohmann, Poetische Traumaverarbeitung, Spuren von Klageliedern in Ingeborg Bachmanns später Lyrik, in: Gewaltig wie das Meer (wie Anm. 16), 225–247, hier 231–233.

²¹ Übersetzung nach Erbele-Küster, Traumaforschung und Alttestamentliche Wissenschaft (wie Anm. 17), 53.

²² Ebd., 55.

²³ Ebd., 47.

²⁴ Julia Kristeva, Geschichten von der Liebe, Frankfurt a. M. 1989, 11 f.

wird JHWH zum Herrn über die Völker und alleiniger Gott: „es gibt keinen anderen außer ihm“ (Dtn 4,35.39).²⁵

Der Nullpunkt des Sprechens im Trauma des Exils ist so die andere Seite des Monotheismus und seiner Vorstellung vom geschichtsmächtigen Gott, der die Geschicke der Völker und auch Anfang und Ende der Geschichte in der Hand hält. Dies entwirft die erste Schöpfungserzählung im Bild eines wohlgeordneten Kosmos, das der Bildmacht von traumatischen Erfahrungen etwas entgegensezten.²⁶ Das Chaos hat hier nur einen kleinen, aber immerhin einen Ort: in der Figur der großen Meerestiere bzw. Seeadler (vgl. Gen 1,21). Was an Nicht-Gutem, Un-Heilem in die Welt eindringt, legt die Urgeschichte (vgl. Gen 1–11) wiederum in die Handlungen des Menschen (vgl. Gen 6,11–12).

Auf die Gesamtbibel bezogen löscht die Erklärung des Masternarrativen den Abgrund der Sprache und des Sinns, den das Trauma bedeutet, nicht aus. Im Kanon der biblischen Texte, in den Klagliedern oder den Klagepsalmen, bleiben auch der Schmerz, der Zweifel, die Angst, die Sprachlosigkeit bewahrt. Dies schreibt die Genese des Narrativen in die biblischen Kanones ein und legt gleichzeitig dessen Konstruktivität offen. Und doch beharren die biblischen Texte auf der ‚Wahrheit‘ dieses Geschichtsnarrativen. Es bietet einen Blick auf Welt an, in dem durch die Erschütterungen der kollektiven Geschichte und des individuellen Lebens hindurch ein Vertrauen auf Gott und damit ins Leben möglich wird. Dies wiederum speist sich aus der Erfahrung Israels, der Einzelnen, ins Leben zurückgefunden zu haben und hat so einen Halt im realen Leben. Im Weg des fiktionalen Erzählens behauptet das Narrativ so den Urgrund gegen den Abgrund, den Plan gegen das Chaos, die Rettung gegen den Untergang und verweist darin gleichzeitig auf Gott als Instanz, die diese Hoffnung verbürgt. Darin ermöglicht das Masternarrativ, in dieser Welt zu leben und vermittelt auf diese Weise die Befreiung, von der sie spricht.

2.2 Inkarnation und Auferstehung

Die Diskussion über das Entscheidende der in Jesus Christus ergangenen Offenbarung ist lang. Insbesondere das Insistieren des Paulus darauf, dass ohne Auferstehung der Glaube sinnlos ist (vgl. 1 Kor 15,13 f.), hat die Deutung unterstützt, dass aus der Perspektive der Auferstehung überhaupt erst eine Offenbarung in Jesus von Nazareth wahrnehmbar geworden und aus dieser Perspektive heraus die Evangelien erstellt und überliefert worden wären. Ein anderer Ansatz stellt dagegen die Inkarnation ins Zentrum: Die Überzeugung, dass Gott in Jesus von Nazareth Mensch geworden ist, begründet die Bedeutung, die dem Zeugnis aus Leben und Verkündigung des Jesus von Nazareth zugemessen worden ist. In beiden Fällen wird eine Offenbarung in Jesus von Nazareth an Übernatürliches gekoppelt. Diese eher dogmatische denn bibelwissenschaftliche Perspektive ist der Exegese nun einerseits problemlos in dem Programm der Entmythologisierung gefolgt: Alles, was innerhalb der Evangelien als supranatural gezeichnet ist, also vor allem die Wunderzählungen, sind keine tatsächlichen Beglaubigungen, sondern fiktive Geschichten. Doch umgekehrt liegt nun das

²⁵ Vgl. Markl, Das babylonische Exil als Geburtstrauma (wie Anm. 16), 81–84.

²⁶ Erbele-Küster, Traumafororschung (wie Anm. 17), 48–52.

Gewicht viel stärker auf den ‚Schlüsselwundern‘: der Auferstehung und mit ihnen der Auferstehungserscheinungen²⁷ sowie der Inkarnation und dem Wunder der Jungfrauengeburt²⁸, die diese bezeugt.

Nicht automatisch geht es im Insistieren auf Inkarnation einerseits und Auferstehung andererseits um das Beharren auf supranaturalen Beglaubigungsstrategien. Doch auch wenn beide Theoreme als schlüssige Interpretamente des Gottesbildes oder des Subjektseins und von Humanität ausgewiesen werden, bleibt beides doch der Schlüssel, um dem in den Evangelien berichteten Bedeutung zuzuweisen.²⁹ Eine in den Evangelien zum Tragen kommende Offenbarung zeigt sich so gebunden an eine prinzipiell christusgläubige Existenz.

Nun lässt sich dagegen einiges einwenden. Auf freilich wackeligem Boden steht die auf das Historische ziellende Frage, warum Menschen von der Person Jesus von Nazareth in einer Weise beeindruckt waren, dass sie ihm gefolgt sind, teils ihr Leben umgekämpft und aufs Spiel gesetzt haben – und dies noch vor dem Kreuzestod und der Entstehung des Zeugnisses der Auferstehung einerseits und dem Bekenntnis zu Jesus von Nazareth als Mensch gewordenem Gott andererseits. Will Jünger*innenschaft auch historisch plausibel sein, dann müssen die Gründe dafür anderswo gesucht werden: in dem, was Menschen in Jesu Gegenwart erfahren haben. Inkarnations- und Auferstehungsglaube wären dann eher Bestätigung der Identifikation von Menschen mit diesem Jesus und seiner Botschaft, als dass sie diese Identifikation begründeten. Solche historischen Argumentationen sind freilich auf Vermutungen angewiesen und stehen auf dünnem Eis.

Die stärkere Argumentation liegt in der Textgestalt der Evangelien. Die Evangelien als fiktionale Texte zu lesen ermöglicht ein offeneres Offenbarungsverständnis, das sowohl supranaturale als auch (im engeren Sinn dogmatische) Perspektiven nicht zwangsläufig in Anspruch nimmt. Dies richtet – diesen Hinweis verdanke ich der noch unveröffentlichten neutestamentlichen Dissertation von Lukas Schade³⁰ – die Aufmerksamkeit auf eine Ebene der ‚Kommunikation über Kommunikation‘³¹, die in den Texten eingezogen ist. An die Stelle der Kommunikationssituation ‚Autor – Text – Leser‘, wie sie faktuale Erzählungen kennzeichnet, tritt eine ungleich komplexere Konstellation, die unterschiedliche Positionen eines textinternen Erzählers ermöglicht. Dieser wiederum ist unterschieden vom implizierten Autor³², womit wiederum nicht der reale Autor gemeint ist, sondern Textstrategien, die eine die Bedeutung ordnende Instanz erkennen lassen. Damit rückt auch verstärkt die

²⁷ Vgl. Hans-Jürgen Verwegen, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, Regensburg 2000, 338–362.

²⁸ Vgl. Hans-Ulrich Weidemann, Einleitung; ders. (Hg.), „Der Name der Jungfrau war Maria“ (Lk 1,27). Neue exegetische Perspektiven auf die Mutter Jesu, Stuttgart 2018, 9 f.

²⁹ Johanna Rahner hat beide Argumentationswege in Auseinandersetzung mit den Positionen von Ingo U. Dalfert und Hans-Jürgen Verwegen einander gegenübergestellt. Vgl. Johanna Rahner, Auferweckung Christi als Grund des Glaubens? Kleine offenbarungstheologische Fingerübungen im Anschluss an Hans-Jürgen Verwegens Thesen zur Begründung des Osterglaubens, in: Martin Breul; Mirja Kutzer; Julian Tappen (Hg.), *Menschen – Glauben – Gott. Zur philosophischen Theologie* Saskia Wendels, Freiburg i. Br. 2024, 511–538.

³⁰ Lukas Schade, Von Lukas sprechen. Literatur-exegetische Untersuchungen zur Autorschaft anhand ausgewählter Textstellen des lukanischen Doppelwerks, Stand 08/2024.

³¹ Angelehnt an die Formulierung „kommunizierte Kommunikation“ von Dieter Janik, *Die Kommunikationsstruktur des Erzählwerks. Ein semiologisches Modell* (Thesen und Analysen 3), Bebenhausen 1973, 12.

³² Vgl. Wayne C. Booth, *The Rhetoric of Fiction*, Chicago 1983, bes. 142.

Ebene des *discours* in den Fokus und damit nicht allein die Aufmerksamkeit für das Erzählte (*Was wird erzählt*), sondern auch die *Art und Weise* der Darstellung. Ungleich komplexer wird damit auch das Verhältnis zwischen historischer Realität und dargestellter Realität. Denn eine Literarisierung von Faktischem vermittels fiktionalen Erzählens bedeutet wiederum dessen Überführung in die vom Autor geschaffene ‚Welt des Textes‘.

Damit ist die ‚Wahrheit‘ eines Textes aber nicht mehr ‚hinter‘ dem Text, also bei einem wie immer zu entdeckenden historischen Jesus zu gewinnen, sondern in der Aneignung des Historischen durch die Texte, die durchaus als Reaktion auf historisch Geschehenes zu verstehen sind, aber dieses nicht abbilden, sondern immer schon in seiner Bedeutung (für andere) zu fassen versuchen. Darin hält die Lesart als fiktionale Erzählung die Spannung zwischen der (nicht an sich zugänglichen) Historie und dem bloßen Text in seiner Endgestalt und damit auch zwischen zwei Polen des Interesses an dem Text: der historisch-kritischen Exegese, sofern diese sich auf tatsächlich Geschehenes konzentriert, auf der einen Seite und auf der anderen Seite der Narratologie, sofern diese allein den synchron erkennbaren Textstrukturen Beachtung schenkt.³³

Auf der Ebene des *discours*, der ‚Kommunikation über Kommunikation‘, findet sich nun auch Aufschlussreiches hinsichtlich der vom implizierten Autor in Anspruch genommenen ‚Wahrheit‘ des jeweiligen Textes. Im Hinblick auf die eingangs aufgeworfene Frage nach der Beglaubigung des Textes ist hier insbesondere der primäre Markusschluss (vgl. Mk 16,1–8) von Interesse. Der Text verweigert das Wunder. Ein Bote verkündet im leeren Grab den Frauen den Auferstandenen, womit die Auferstehung auf der Ebene der Botschaft bleibt, mithin hier keine Unterscheidung zwischen Erstzeugen und späteren Auferstehungsgläubigen gemacht wird. Gemäß dem Text schafft die Verkündigung auch keine Eindeutigkeit, denn die Frauen reagieren mit „Schrecken und Entsetzen“ (16,8). Sie führt, so weit es der Text explizit beschreibt und damit als reale Möglichkeit figuriert, zu nichts, denn sie „sagten niemandem etwas davon“ (16,8). Erst der sekundäre Markusschluss überwindet die Schwelle hin zu den Erscheinungen, die die Auferstehung beglaubigen und mit der Auferstehung, so liegt nahe, dann auch das Evangelium. Der primäre Markus-Schluss bleibt beim Nullpunkt des Sprechens, den der Kreuzestod bedeutet und den die Frauen in der erzählten Welt nicht mehr überwinden.

Im primären Markus-Schluss weist der Bote den Weg zurück nach Galiläa: „Dort werdet ihr ihn sehen“ (16,7). Begreift man dies im Sinne der ‚Kommunikation über Kommunikation‘, die dem fiktionalen Erzählen eignet, dann geht es hier nicht um die Rückkehr an einen primär geographisch bestimmten Ort, sondern an einen Ort, der innerhalb des Erzählens bedeutungsträchtig ist. Galiläa ist das Gebiet, an dem Jesus verkündet und gehandelt, seine Jünger*innen um sich geschart hat und wo Menschen in der Begegnung mit ihm erfahren haben, wie Un-Heiles heil wird und sich damit ereignet, was mit *Basileia* bezeichnet ist. Das Geschehene ist aber wiederum nur zugänglich über die Erzählung selbst. Damit schickt der Text mit den Jünger*innen auch die Lesenden wieder zurück an den Anfang.

³³ Mit der Benennung dieser Pole ist ausdrücklich nicht gesagt, dass dies die alleinigen Interessen von historisch-kritischer Exegese einerseits und Narratologie andererseits sind, gilt doch etwa das Interesse der historisch-kritischen Exegese durchaus auch der Textgestaltung, sowie umgekehrt die Narratologie auch historische Kontexte als relevant für sich begreifen kann.

Es lädt dazu ein, zurückzublättern, mit der Lektüre von vorne zu beginnen und vermittelt über den Text neu zu erfahren, was die Begegnung mit diesem Jesus bedeutet. Damit ist es die Erzählung selbst, die vom Nullpunkt des Sprechens wieder zurückführt ins Leben. Der Text inszeniert sich so als „unendliche Geschichte“ (Michael Ende), in der sich das Nahekommen Gottes in Jesus Christus je neu in der Welt ereignet – vermittelt über den Text.

Auferstehung ist damit, nach Markus, weder das supranaturale Ereignis, das den Text beglaubigt. Ebenso wenig ist sie ein auf der Ebene der Historizität anzusiedelnder Ausdruck dafür, dass die Sache Jesu weitergeht. Auf Auferstehung zu vertrauen, und nichts Anderes bleibt gemäß dem ersten Markusschluss übrig, bedeutet daran festzuhalten, dass das, was in der (über die Erzählung vermittelten) Begegnung mit Jesus an Heil und Sinn erfahrbar geworden ist, nicht ins Leere läuft. Heil und Sinn, das ist die Intuition des Markus-Schlusses, erschließen sich damit nicht vom Ende her, sondern im Leben, im Lesen.

3. Funktionen des Fiktionalen – überzeugend, nicht autoritär

Damit lässt sich am Ende festhalten, welche Rückwirkungen das fiktionale Erzählen auf das Verständnis der ‚Wahrheit‘ biblischer Texte und damit auch auf das Verständnis von Offenbarung hat. Drei Punkte seien hervorgehoben:

Zunächst wird darin eine Bindung von Wahrheit und Offenbarung an den Text selbst erkennbar. Wenn die Bedeutung des Textes nicht *hinter* dem Text im Historischen zu suchen ist, sondern in der Aneignung im fiktionalen Erzählen, dann gehört zu dieser Aneignung auch die Ebene des *discours* und damit das *Wie* der Darstellung. Die Bedeutung der Texte lässt sich entsprechend nicht aus der Form herausschälen – nicht historisch, aber auch nicht dogmatisch-begrifflich. Indem das fiktionale Erzählen das Imaginationsvermögen in Anspruch nimmt, werden die Lesenden in das Zustandekommen der ‚Welt des Textes‘ involviert und verlassen so die objektivierende Distanz. Einmal gelesen, macht sich die fiktionale Erzählung so nicht überflüssig, denn diese Erfahrung lässt sich nie vollständig in kognitives ‚Wissen‘ überführen. Darin laden die biblischen Texte zum je neuen Lesen ein und damit auch dazu, je neue, der Form nach ästhetische Erfahrungen – mit Gott, mit Jesus Christus – zu machen. Diese Erfahrungen sind verdankt: Sie entstehen nicht aus sich heraus, sondern sind durch den Text ermöglicht. Sie sind aber auch nicht abgeleitet, sondern werden, vermittelt über den Text, zu höchstpersönlichen Erfahrungen. Dies weist auf den zweiten Punkt.

Die Wahrnehmung als fiktionale Erzählungen lenkt die Aufmerksamkeit auf die ‚Kommunikation über Kommunikation‘, die sich in den Textstrukturen abzeichnet und in der sich auch immer wieder Reflexionen über die ‚Wahrheit‘ der Texte finden. Im hier Besprochenen war es insbesondere der primäre Markus-Schluss, der den Blick darauf gelenkt hat, dass eine Beglaubigung der Texte weder durch den Text selbst noch durch darin beschrie-

bene supranaturale Ereignisse geschieht. Vielmehr bleibt diese verwiesen auf ein Textäußeres³⁴: auf die Lesenden, die während der Lektüre die von den Texten angebotenen Subjektpositionen einnehmen. Julia Kristeva hat dahingehend von einem „metaphorischen Sog“³⁵ gesprochen, den poetische Texte auszulösen imstande sind: Ein dynamisches, affektives Subjekt lässt sich in den Text involvieren und identifiziert sich so (zeitweise) mit den von den Texten angebotenen Blicken auf Welt. Wo Lesende vermittelt durch die Lektüre Möglichkeiten der Weltdeutung und des Handelns für sich entdecken und mit ihrem eigenen Leben vermitteln, erfährt der Text eine Beglaubigung – oder eben auch nicht. Diese Beglaubigung kann wiederum ganz unterschiedlich sein. Sie kann den ‚Blick auf die Welt‘ der Texte vollständig oder auch nur teilweise übernehmen. Ebenso wandert sie mit den geschichtlich-kulturellen Gemengelagen und den persönlichen Lebenssituationen und -haltungen.

Dies öffnet nun, drittens, die Texte für ein weites Verständnis von Offenbarung. Denn was Menschen in den Texten entdecken können, ist nicht auf eine gläubige Perspektive eingeschränkt. Beispielsweise mögen hier die Gleichnisse Jesu sein: Sie lassen sich als Reich-Gottes-Gleichnisse lesen und stehen damit im Horizont gottgläubiger bzw. christusgläubiger Existenz. Sie lassen sich aber auch als menschliche Erzählungen verstehen und sind in der Beglaubigung so auf die Überzeugungskraft angewiesen, den die ‚Welt des Textes‘ auf der Ebene der menschlichen Handlungsmöglichkeiten entfaltet – wenn ein Weinbergbesitzer Lohngerechtigkeit im Sinne der Großzügigkeit ausdehnt (vgl. Mt 20,1–16) oder ein Mensch in einem Anderen auch dort den Menschen erkennt, wo dieser nicht mehr in der Lage ist, frei und autonom zu handeln oder auch nur zu wünschen (vgl. Lk 10,25–37). Indem die Texte so eine Durchlässigkeit zwischen einer ‚göttlichen‘ und einer menschlichen Perspektive figurieren, schaffen sie uns Heutigen eine Durchlässigkeit zwischen religiösem und säkularem Verstehen.

Dies wiederum lässt sich übertragen auf die Bibel als Textsammlung insgesamt. Sie ist entsprechend nicht als Ansammlung religiöser Wahrheit(en) zu begreifen, sondern in der Vielfalt und auch Widersprüchlichkeit ihrer Texte bietet sie (Text-)Räume an, die sich lesend durchwandern lassen – von der zweifelnden Klage bis zum Insistieren auf einer in der Welt erkennbaren Ordnung Gottes, vom Schweigen der Frauen bis zum Bekenntnis der Auferstehung. Auf diesen Wegen können sich unterschiedliche Resonanzen einstellen, die den Unglauben und den Zweifel ebenso in sich aufheben wie ein allgemeines Vertrauen in Sinn, einen konkreten Christusglauben oder auch ein säkular-ethisches Interesse an einem guten, humanen Zusammenleben. Dabei bieten die Erzählungen der Bibel in ihrer Form eine Sinnperspektive, die allem fiktionalen Erzählen eignet und die die Texte inhaltlich einholen. Sie sind ausgerichtet auf ein ‚gutes Ende‘, das gemäß den Texten der Bibel nicht der Mensch, sondern Gott verbürgt. Dabei bleibt das Bewusstsein präsent, dass jedes erzählte Ende ein vorläufiges ist und das Erzählen von Neuem beginnt – in einer unendlichen Geschichte.

³⁴ Vgl. *Marcello Neri*, Und er schrieb kein einziges Wort . . . Ereignis – Sprache – Schrift zwischen Legitimität und Autorität: *Mirja Kutzer; Ilse Müllner; Annegret Reese-Schmitker* (Hg.), Heilige Texte. Verständigungen zwischen Theologie und Kulturwissenschaft, Stuttgart 2023, 116–128.

³⁵ *Kristeva*, Geschichten von der Liebe (wie Anm. 24), bes. 262–264.

Biblical narration can generally be understood as fictional narration. This draws attention to the fact that a level of ‘communication about communication’ has been introduced into the texts, which in turn has consequences for the understanding of revelation. Accordingly, the key to the ‘truth’ of the texts does not lie (primarily) *behind* the texts in historical facts, nor in the substantiation by supranatural events, but in the persuasive power of the view of the world that the texts unfold in the readers. In this, revelation remains bound to the text, which becomes an experience for the reader in the course of reading. At the same time, this opens up a broad understanding of revelation that includes both religious and secular perspectives.