

Gerhard Lohfink

Erzählung als Theologie

Zur sprachlichen Grundstruktur der Evangelien*

„Ich besah das ganze Werk Gottes. Der Mensch kann das Geschehen, das unter der Sonne geschieht, nicht ergründen. Wieviel auch der Mensch mit Forschen sich abmüht, er kann es nicht ergründen. Auch wenn der Weise sagt, er habe es erkannt – er kann es nicht ergründen. All dies überlegte ich, und mein Herz hat all dies gesehen: daß Gerechte und Weise und ihre Werke in der Hand Gottes sind, auch Liebe und Haß; und daß der Mensch nichts weiß von all dem, was kommt. Und alle trifft ein Geschick, den Gerechten und den Sünder, den Reinen und den Unreinen, den Opfernden und den, der keine Opfer bringt, den Guten und den Schlechten, den Schwörenden und den, der den Schwur scheut. Das ist das Schlimme an allem, was unter der Sonne geschieht: Ein Geschick trifft sie alle. Und es kann sein, daß das Herz von Menschen voller Bosheit ist, daß Torheit in ihren Herzen ist während ihres Lebens, und nachher geht es zu den Toten. Wer zu den Lebenden zählt, für den besteht noch Hoffnung; ein lebender Hund ist besser als ein toter Löwe. Die Lebenden wissen wenigstens noch, daß sie sterben werden. Die Toten aber wissen überhaupt nichts mehr, und sie haben keinen Lohn mehr zu erwarten, denn ihr Andenken ist vergessen. Ihr Lieben, ihr Hassen und ihre Eifersucht sind längst verloren, und sie haben keinen Teil mehr für alle Zeit an allem, was unter der Sonne geschieht“ (Koh 8, 17–9, 6)¹.

Es wäre natürlich sehr interessant, nun über den Sinn und den Stellenwert dieses alttestamentlichen Textes zu sprechen. Er steht hier jedoch aus einem ganz anderen Grund. Es geht um ein linguistisches Problem. Welche Art von Sprache spricht dieser Text? Offensichtlich wird hier ein Problem erörtert. Es werden Überlegungen angestellt, Erfahrungen mitgeteilt, Vergleiche durchgeführt, Urteile gefällt, Folgerungen gezogen. Sprachintention und Sprachgeschehen sind *argumentativ*². Hingegen haben die folgenden Sätze einen völlig anderen Sprachcharakter:

„Du sollst nicht morden! Du sollst nicht ehebrechen! Du sollst nicht stehlen! Du sollst gegen deinen Nächsten kein falsches Zeugnis ablegen! Du sollst das Haus deines Nächsten nicht be-

* Daß gegenwärtig über die narrative Substruktur der christlichen Theologie stärker nachgedacht wird, hat verschiedene Gründe. Den entscheidenden Anstoß gab jedenfalls J. B. Metz durch sein Referat auf der Tagung der Kath. Dogmatiker und Fundamentaltheologen am 27.–30. 12. 1972 in München, zunächst veröffentlicht in dieser Zschr. 191 (1973) 171–184. Vgl. ders., Kleine Apologie des Erzählens, in: Concilium 9 (1973) 334–341. Der vorliegende Artikel möchte zu der ganzen Frage aus der Sicht des Neutestamentlers einen Beitrag liefern.

¹ Übersetzung größtenteils nach N. Lohfink, Das Siegeslied am Schilfmeer (Frankfurt 1965) 222 f.

² In unserem Text begegnen auch narrative Elemente, z. B.: „Ich besah das ganze Werk Gottes“ (Koh 8, 17). Kohelet stellt sogar seine gesamten Überlegungen in einen ständig wiederaufgenommenen narrativen Rahmen, vgl. 1, 12 f.; dann besonders 2, 1–20; 3, 12.14.16 usw. Das ändert jedoch nichts an der argumentativen Grundstruktur des oben zitierten Abschnitts.

gehen! Du sollst die Frau deines Nächsten nicht begehren, noch seinen Knecht oder seine Magd, noch sein Rind oder seinen Esel, noch irgend etwas, was deinem Nächsten gehört!“ (Ex 20, 13–17).

Hier wird nicht erörtert, hier werden keine Überlegungen angestellt, hier werden keine Urteile gefällt. Was die *Sprachgestalt* betrifft, so handelt es sich um eine Reihung von Verboten, genauer gesagt von Prohibitiven. Was die *Sprachintention* betrifft, so richtet sich die Sprache direkt und ohne Umweg über eine Sache an den Menschen selbst. Es wird nicht über ein Problem nachgedacht, sondern Israel soll mit diesen Sätzen unmittelbar angesprochen, getroffen und in seinem Handeln bestimmt werden. Bezeichnen wir deshalb Sprache dieser Art, in Anlehnung an Karl Bühler³, als *appellative* Sprache. Wir haben also jetzt einen argumentativen und einen appellativen Text kennengelernt. Vergleichen wir damit schließlich noch einen dritten Text. Es ist das berühmte heilsgeschichtliche Credo aus Deuteronomium 26:

„Ein umherirrender Aramäer war mein Vater. Er zog nach Ägypten und hielt sich dort als Fremdling mit wenig Leuten auf. Aber er ward dort zu einem großen, starken und zahlreichen Volk. Doch die Ägypter mißhandelten uns. Sie quälten uns und legten uns harten Frondienst auf. Da schrien wir zu Jahwe, dem Gott unserer Väter. Jahwe erhörte unser Rufen und sah unsere Qual, unsere Mühsal und Bedrängnis. Und Jahwe führte uns aus Ägypten heraus – mit starker Hand und ausgestrecktem Arm, mit großen, furchterregenden Taten, Zeichen und Wundern. Er brachte uns an diese Stätte und gab uns dieses Land, das von Milch und Honig überfließt“ (Dtn 26, 5–9).

Es ist ohne weiteres ersichtlich, daß hier noch einmal eine andere Art von Sprache vorliegt. Die Sprache des heilsgeschichtlichen Credos aus Dtn 26 ist nicht argumentativ und auch nicht appellativ, sondern *narrativ*. Das heißt, es wird ein Geschehen mitgeteilt. Die Mitteilung dieses Geschehens erfolgt hier konkret in Form eines Bekenntnisses. Aber selbstverständlich ist narrative Sprache auch noch in ganz anderen Formen möglich, etwa in Form einer Chronik, in Form einer Erzählung oder in Form eines Liedes. Narrativ meint – als Gegensatz zu argumentativ und appellativ – ganz einfach, *daß ein Geschehen mitgeteilt wird*, gleichgültig in welcher Form. Narratio darf also auf keinen Fall mit der konkreten Gattung der Erzählung gleichgesetzt werden. Der Begriff setzt viel tiefer an.

Mit all dem sind drei grundlegende Arten von Sprache verdeutlicht. Selbstverständlich könnte man die verschiedenen Möglichkeiten von Sprache nun noch viel stärker differenzieren. Sprache kann zum Beispiel informieren, belehren, berichten, darstellen, erzählen, aufzählen, auslegen, bekennen, preisen, bitten, klagen, anklagen, beschwören, ermahnen, aufrufen, herausfordern, verbieten, befehlen und noch vieles andere. Wir kommen jedoch für unseren Zweck mit den drei Grundfunktionen des Argumentativen, des Appellativen und des Narrativen aus⁴.

³ K. Bühler, *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache* (Jena 1934).

⁴ Wir behaupten also nicht, mit Argumentatio, Appellatio und Narratio seien alle nur möglichen Grundfunktionen von Sprache umschrieben. Es gibt z. B. *darstellende* Funktionen, die nicht narrativ sind.

Damit ist bereits gesagt, daß all unsere bisherigen Überlegungen *Vorüberlegungen* für eine viel wichtigere Frage waren. Diese Frage lautet: *Was ist eigentlich die christliche Botschaft in ihrem innersten Zentrum?* Ist sie Argumentatio oder Appellatio oder Narratio? Um diese Frage zu beantworten, müßte man die grundlegenden Texte des christlichen Glaubens einfach einmal linguistisch untersuchen: auf ihre argumentativen, ihre appellativen und ihre narrativen Bestandteile. Freilich würde eine solche Untersuchung noch nicht genügen. Denn es ist ja von vornherein damit zu rechnen, daß die meisten maßgebenden Texte des Christentums sowohl argumentative als auch appellative als auch narrative Elemente enthalten werden. Entscheidend wäre, in welchem Verhältnis die drei Sprechweisen jeweils zueinander stehen. Welcher Sprechweise kommt eine primäre Funktion zu, welcher eine sekundäre oder abgeleitete Funktion? Um welches Problem es bei der Frage nach der *Primärfunktion* genauerhin geht, soll wieder mit Hilfe eines konkreten Textes verdeutlicht werden, und zwar mit Hilfe des Römerbriefs.

Zur sprachlichen Grundstruktur des Römerbriefs

Daß sich im Römerbrief argumentative Texte in großer Zahl finden, ist jedem klar, der sich je mit diesem Brief beschäftigt hat. Sie finden sich vor allem in den Kapiteln 1–11, und zwar genau im Stil der damaligen Zeit, mit vielen rhetorischen Fragen und mit vielen Einwänden, die sich der Verfasser selbst macht⁵. Ein beliebig herausgegriffenes Beispiel mag die argumentative Sprachstruktur von Röm 1–11 verdeutlichen:

„Was ist nun der Vorzug der Juden, und was der Nutzen der Beschneidung? Er ist groß in jeder Hinsicht. Vor allem sind ihnen die Worte Gottes anvertraut. Wenn jedoch einige Gott die Treue gebrochen haben, wird dann ihre Untreue die Treue Gottes aufheben? Keineswegs! Gott soll sich als der Wahrhaftige erweisen, jeder Mensch aber als Lügner, wie in der Schrift steht: ‚Du sollst Recht behalten mit deinen Worten und den Sieg davontragen, wenn man mit dir rechnet.‘ Wenn aber unsere Ungerechtigkeit die Gerechtigkeit Gottes bestätigt, was sagen wir dann? Ist Gott – ich frage sehr menschlich – nicht ungerecht, wenn er seinen Zorn walten läßt? Keineswegs! Denn wie könnte Gott die Welt sonst richten? Wenn aber die Wahrheit Gottes sich durch meine Unwahrheit als noch größer erweist und so Gott verherrlicht wird, warum werde ich dann als Sünder gerichtet? Gilt am Ende das, womit man uns verleumdet und was die Leute uns in den Mund legen: Laßt uns Böses tun, damit Gutes entsteht? Diese Leute werden zu Recht verurteilt“ (Röm 3, 1–8).

Erst mit Kapitel 12 wechselt die Sprache des Römerbriefs. Nun häufen sich Imperative wie etwa in 12, 14–16: „Segnet eure Verfolger, segnet sie, verflucht sie nicht! Freut euch mit den Fröhlichen, weint mit den Weinenden! Seid eines Sinnes untereinander!“ Nach den Erörterungen der Kapitel 1–11 folgt also jetzt die Paränese; das Appellative tritt an die Stelle des Argumentativen – wobei zu sagen ist, daß natürlich auch in den

⁵ Vgl. hierzu R. Bultmann, *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe* (FRLANT 13, Göttingen 1910).

Kapiteln 12–16 argumentative Elemente vorhanden sind. Aber sie haben hier gegenüber den appellativen Textbestandteilen eine deutlich sekundäre Funktion.

Doch wie steht es mit narrativen Elementen im Römerbrief? Falls sie völlig fehlen und falls dem argumentativen Sprechen des Paulus in den Kapiteln 1–11 eine primäre, nicht abgeleitete Funktion zukommt, ist die christliche Botschaft nach einem ihrer maßgebenden Texte argumentativ.

Nun zeigt allerdings eine Analyse des Römerbriefs, daß von Zeit zu Zeit kurze narrative Texte auftauchen. Das beginnt schon sofort im Briefeingang – also an hervorgehobener Stelle. Paulus sagt dort von Christus mit Hilfe einer alten Bekenntnisformel⁶: „Er ist geboren aus dem Samen Davids dem Fleische nach, er ist eingesetzt worden als Sohn Gottes in Macht dem Geist der Heiligkeit nach seit der Auferstehung von den Toten“ (Röm 1, 3–4).

Ein weiterer Text mit narrativer Struktur findet sich in 3, 21: „Jetzt aber ist, unabhängig vom Gesetz, Gottes Gerechtigkeit offenbar geworden.“ Auch dieser Text ist wieder sehr kurz, er besitzt jedoch – wie schon das „jetzt aber“ und die Antithese zu 1, 18 zeigen – innerhalb des Kontexts deutlich eine Schlüsselfunktion.

Vier Verse weiter in 3, 25 findet sich dann erneut ein narrativer Text: „Christus Jesus, den Gott öffentlich als Sühne herausgestellt hat – (die ergriffen wird) durch Glauben kraft seines Blutes – zum Erweis seiner Gerechtigkeit . . .“⁷ Auch hier dürfte eine ältere Bekenntnisformulierung zugrunde liegen.

Weitere Texte mit narrativer Struktur, die von dem Heilshandeln Gottes in Christus sprechen, sind dann noch 4, 25; 5, 5–6; 5, 8; 5, 11; 6, 4; 6, 9; 8, 3; 8, 11; 8, 34 u. a.

Damit ist deutlich: Im Römerbrief wird die Heilsbotschaft nicht nur argumentativ und appellativ, sondern auch narrativ ausgesprochen. Mehr noch: Eine sorgfältige Strukturanalyse könnte zeigen, daß den narrativen Texten, obwohl sie viel geringeren Umfang haben, eine deutliche Primärfunktion zukommt. So sind zum Beispiel die gesamten Erörterungen der ersten Kapitel über die Gerechtigkeit Gottes nichts anderes als eine theologische Explikation der narrativen Aussage in Röm 3, 21: „Jetzt aber ist, unabhängig vom Gesetz, Gottes Gerechtigkeit offenbar geworden.“

Beobachtungen an weiteren neutestamentlichen Briefen

Ähnliche Beobachtungen lassen sich an allen Paulusbriefen machen. So haben wir in 1 Kor 15 eine sehr ausführliche Erörterung über die Auferstehungshoffnung und über den Auferstehungsleib. Hier ist nun geradezu mit Händen zu greifen, wie Paulus seine

⁶ Vgl. jetzt zur Auslegung und Überlieferungsgeschichte von Röm 1, 3–4 das ausgewogene Urteil von E. Käsemann, *An die Römer* (HNT 8a, Tübingen 1973) 8–11.

⁷ Übersetzung nach E. Käsemann (s. Anm. 6), dessen Interpretation der schwierigen Stelle ich mich hier anschließe. Einen guten Überblick über die Auslegung von Röm 3, 25 vermittelt A. Pluta, *Gottes Bundes-treue* (SBS 34, Stuttgart 1969).

gesamte Argumentation aus dem christologischen Bekenntnis ableitet, das er deshalb bewußt an den Anfang seiner Ausführungen stellt: „Christus starb für unsere Sünden gemäß der Schrift, er wurde begraben, er ist auferweckt worden am dritten Tag gemäß der Schrift, er erschien dem Kefas, danach den Zwölf“ (15, 3–5). Also auch hier Primärfunktion der Narratio, und aus ihr abgeleitet in sekundärer Funktion die Argumentatio⁸!

Ein letztes Beispiel: Im 2. Kapitel des Philipperbriefs mahnt Paulus die Gemeinde, einmütig und demütig zu leben. Er begründet diese Forderung mit der Christusgemeinschaft, die der Gemeinde durch die Taufe geschenkt wurde. Phil 2, 5! Und dann entfaltet er mit Hilfe eines ihm bereits vorgegebenen Hymnus das Christusgeschehen, in das die Gemeinde durch die Taufe hineingenommen wurde⁹. So kann bei Paulus also auch die Appellatio auf der Narratio aufbauen. Wir müssen deshalb sagen: So wenig Platz das christologische Bekenntnis – und damit eben die narrative Sprache – in den Paulusbriefen einnimmt, es bildet trotzdem die nicht wegzudenkende Substruktur der gesamten paulinischen Theologie.

Genau die gleiche linguistische Struktur ließe sich nun aber auch bei anderen Briefen des Neuen Testaments aufweisen, zum Beispiel beim Epheserbrief, beim 1. Petrusbrief, beim Hebräerbrief, beim 1. Johannesbrief und schließlich außerhalb des Neuen Testaments bei den Ignatiusbriefen. Stets bildet das Bekenntnis die Grundlage, aus der sich theologische Erörterung und paränetischer Zuspruch entfalten. Und dieses Bekenntnis spricht von einem *Geschehen*. Es spricht davon, daß Christus gesandt wurde, daß er gelitten hat, daß er für uns starb, daß er auferweckt und daß er erhöht wurde. Dies heißt nun aber: Das innerste Zentrum und die stets vorausgesetzte Basis frühchristlicher Gemeindebriefe ist nicht Argumentatio und auch nicht Appellatio, sondern Narratio¹⁰.

Weshalb ist das eigentlich so? Hätte sich die neutestamentliche Verkündigung nicht auch in der Weise entwickeln können, daß ihre innerste Mitte *appellativ* strukturiert gewesen wäre? – Aber wie hätte das konkret ausgesehen? Es gibt im Neuen Testament einen Brief, der uns zumindest ahnen läßt, wie so etwas ausgesehen haben könnte. Es ist der Jakobusbrief. Nun soll hier keineswegs behauptet werden, daß der Verfasser des Jakobusbriefs keinerlei christologisches Bekenntnisgut voraussetzen würde. Aber de facto spielt es keine Rolle. Die sittliche Ermahnung, die den eigentlichen Inhalt des Briefs ausmacht, tritt dem Leser als eigene, in sich stehende Größe entgegen. Sie wird nirgendwo vom christologischen Bekenntnis abgeleitet. Man hat vielmehr den Eindruck, daß hier einfach Teile der sittlichen Botschaft Jesu selbst, natürlich vielfältig gebrochen und erweitert, vor die Leser hingestellt werden. Es gibt tatsächlich keinen Brief im

⁸ Vgl. vor allem den Übergang von der Narratio zur Argumentatio in V. 12.

⁹ Vgl. zu dieser Interpretation von V. 5 J. Gnllka, Der Philipperbrief (HThK X 3, Freiburg 1968) 108 f.

¹⁰ Eine detaillierte linguistische Analyse, die jeden Satz der paulinischen und der übrigen ntl. Briefe untersuchen würde, wäre höchst aufschlußreich. Sie konnte hier natürlich nicht vorgelegt werden. An einem christlichen Text springt allerdings die Narratio als grundlegende Sprachstruktur sofort in die Augen: am Credo.

Neuen Testament mit so viel Anklängen an Jesusworte, wie sie der Jakobusbrief aufweist¹¹. Wahrscheinlich hätte also eine neutestamentliche Verkündigung rein appellativer Struktur so ähnlich wie dieser Brief ausgesehen. Und nach dieser rein appellativen Grundstruktur wären ja nun, zumindest theoretisch, auch Evangelienchriften denkbar. Für uns ist heute ein schriftliches Evangelium ganz unreflektiert identisch mit *Erzählung* – als könne es gar nicht anders sein. Aber konnte es wirklich nicht anders sein?

Die narrative Grundstruktur der Evangelien

Kurz nach dem Zweiten Weltkrieg wurden bei der ägyptischen Kreisstadt Nag Hammadi 13 Papyrus-Kodizes mit insgesamt 51 verschiedenen gnostischen Schriften gefunden¹², darunter auch ein Evangelium, von dessen Existenz man schon früher durch Kirchenväterzitate gewußt hatte, über dessen Inhalt jedoch nur Mutmaßungen möglich gewesen waren – nämlich das Tomasevangelium. Es beginnt mit dem Satz: „Das sind die geheimen Worte, die Jesus der Lebendige sprach, und die Didymos Judas Tomas aufgeschrieben hat. Er sprach: Wer den Sinn dieser Worte findet, wird den Tod nicht schmecken.“¹³ Und dann kommen 114 Einzellogien, die zum Teil mit synoptischen Jesusworten verwandt sind. Von gelegentlichen kurzen Einleitungen für bestimmte Logien abgesehen fehlt aber jeder Erzählduktus. Meist werden die Logien einfach mit der Formel eingeleitet: „Jesus sprach.“ Das heißt: Im Tomasevangelium haben wir keine Evangelienchrift nach Art der vier kanonischen Evangelien, sondern eine reine Sammlung von Jesusworten vor uns.

Seitdem wir das Tomasevangelium in seinem vollen Text besitzen, ist es für uns viel leichter vorstellbar, daß sich die Gattung „Evangelium“ eigentlich auch in einer ganz anderen Form hätte konstituieren können – nämlich in Form einer reinen Sammlung von Jesusworten. Immerhin ist bemerkenswert, daß das Tomasevangelium in seiner heutigen Form wahrscheinlich auf ältere Logiensammlungen zurückgreift¹⁴. Und daß es bereits im 1. Jahrhundert eine umfangreiche Sammlung von Jesusworten gab, zeigt die uns nicht mehr erhaltene, aber aus dem Mattäus- und Lukasevangelium rekonstruierbare Logienquelle¹⁵. All das muß man sich zunächst einmal vor Augen halten. Denn vor diesem Hintergrund ist es dann um so auffälliger, daß sich die Gattung „Evangelium“ gerade nicht als reine Sammlung von Jesusworten konstituiert hat.

Das älteste Evangelium, das wir besitzen, und wahrscheinlich auch das älteste Evangelium, das es überhaupt gegeben hat, ist das Markusevangelium. Und hier dominiert

¹¹ Vgl. F. Mußner, *Der Jakobusbrief* (HThK XIII 1, Freiburg 1964) 47–52.

¹² Angaben nach „Gnosis und Neues Testament“, hrsg. von K.-W. Tröger (Gütersloh 1973) 13.

¹³ Das Tomasevangelium ist leicht zugänglich in K. Aland, *Synopsis quattuor Evangeliorum* (Stuttgart 1964) 517–530.

¹⁴ Vgl. H.-C. Puech, in: E. Hennecke-W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*. Bd. I: Evangelien (Tübingen 1959) 221 f.

¹⁵ Es ist allerdings bis heute umstritten, ob die Logienquelle mit einer Passionsgeschichte schloß oder nicht.

nun eben nicht die Jesusrede, sondern die Erzählung. Eindeutiger Höhepunkt des Markusevangeliums ist die Passionsgeschichte mit der abschließenden Auferstehungsbotschaft für die Frauen am Grab. Auf die Passionsgeschichte aber läuft schon von Kapitel 3 an die Erzählung mit deutlichen Schritten zu¹⁶, so daß man das gesamte Markusevangelium mit Recht eine nach vorn verlängerte Passionsgeschichte genannt hat¹⁷.

Es ist nun wichtig zu sehen, daß die Verfasser des Mattäus- und des Lukasevangeliums den markinischen Erzählrahmen übernommen haben. Sie haben in diesen Erzählrahmen zwar den umfangreichen Redestoff der Logienquelle und anderer Überlieferungen eingebaut – jedoch nicht so, daß dieser Redestoff als isolierter Gesamtkomplex erhalten geblieben wäre. Er wurde vielmehr in Einzelstücke auseinandergebrochen und dann fest in den Erzählrahmen des Markusevangeliums eingebettet. Obwohl also Mattäus und Lukas durch den Einbau der Logienquelle quantitativ bedeutend mehr nicht-narratives Material bringen als Markus, sind ihre Evangelien prinzipiell Erzählungen geblieben. Ja, man muß sogar sagen, daß bei ihnen das Kontinuum der Erzählung noch stärker verdichtet ist, denn sie haben beide den Passions- und Auferstehungsteil erweitert, sie haben beide dem Evangelium einen Kranz von Erzählungen als „Vorgeschichte“ vorangestellt und vor allem haben sie beide die oft abrupte markinische Perikopenfolge durch bessere Übergänge verfugt und geglättet.

Spannend wird die Sache dann im Johannesevangelium. Denn hier gibt es nun tatsächlich sehr lange Jesusreden – die längsten im Neuen Testament überhaupt. Manchmal scheinen diese Jesusreden fast den Zusammenhang mit der Erzählung zu verlieren. Nirgendwo im Neuen Testament wird man so stark an den Stil gnostischer Offenbarungsreden erinnert wie hier. Und nirgendwo in den Evangelien hat die Jesusrede eine so wichtige und eigenständige Funktion wie bei Johannes.

Gerade deshalb aber ist es um so bemerkenswerter, daß selbst hier alle Rede eingebunden ist in den Erzählszusammenhang eines geschichtlichen Ablaufs. Denn auch das Johannesevangelium hat trotz aller zentrifugalen Kräfte, die es manchmal fast zu sprengen drohen, einen durchgehenden Erzählrahmen, längere Erzählpartien, eine Passions- und Auferstehungsgeschichte, einen festen Erzähleinsatz am Anfang¹⁸ und einen festen Erzählschluß am Ende¹⁹. Es ist keineswegs so, daß die Erzählungen des 4. Evangeliums für die Jesusreden nur den äußeren Rahmen bildeten. Auch im 4. Evangelium geht es letztlich um ein *Geschehen*²⁰. Auch im 4. Evangelium besitzen wir ein wirkliches *Evangelium* – und zwar in dem Sinn, wie Markus es geschaffen hat²¹.

¹⁶ Vgl. K. Kertelge, in: J. Schreiner (Hrsg.), *Gestalt und Anspruch des Neuen Testaments* (Würzburg 1969) 162 f.

¹⁷ Und zwar in Anlehnung an M. Kähler (*Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, München 1956 [Reprint], 60), der die vier Evangelien insgesamt als „Passionsgeschichten mit ausführlicher Einleitung“ bezeichnete.

¹⁸ Joh 1, 19.

¹⁹ Joh 20, 30 f. bzw. 21, 25.

²⁰ Im übrigen ist zu beachten, daß gerade auch in den Reden des 4. Evangeliums ständig narrative Elemente begegnen, die das Christuskerygma widerspiegeln. Vgl. 3, 13 f. 16 f. 19; 5, 24; 6, 51; 8, 18 u. ö.

²¹ Vgl. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium I* (HThK IV, Freiburg 1965) 2 f.

Mit all dem ist wohl deutlich geworden, daß in den vier kanonischen Evangelien genau wie in der Mehrzahl der neutestamentlichen Briefe die narrative Sprache grundlegend und bestimmend ist. Alle nichtnarrativen Elemente haben nur sekundäre Funktion. Die Evangelien bezeugen zwar auch die *Botschaft* Jesu, diese ist ihnen sogar äußerst wichtig. Aber sie bezeugen sie im Rahmen eines zusammenhängenden Geschehens, das im Tod und in der Auferstehung Jesu seinen Höhepunkt erreicht.

Die Evangelien und das Christusbekenntnis

Stellen wir nun noch einmal die Frage: Warum ist das eigentlich so? Warum geht es den Evangelisten in erster Linie um das *Christusgeschehen*? Warum haben sie die *Botschaft* Jesu nicht stärker in den Vordergrund gerückt – so stark, daß sich auch reine Logiensammlungen als Evangelienchriften durchsetzen konnten? – Für die Beantwortung dieser Frage ist auf die Beobachtungen an der neutestamentlichen Briefliteratur zurückzugreifen, und dann kann die Antwort nur lauten: Einfach deshalb, weil die urchristliche Botschaft von Anfang an Bekenntnis der Heilstaten Gottes in Jesus Christus gewesen ist, also von Anfang an *narrativen* Charakter hatte. Anders ausgedrückt: Die *schriftlichen* Evangelien sind in ihrer Struktur abhängig vom *mündlichen* Evangelium, also von jener Form der Heilsbotschaft, die wir als Grundlage der paulinischen und überhaupt der urchristlichen Briefe kennengelernt hatten. Zwischen der narrativen Substruktur der Briefe und der narrativen Struktur der Evangelien besteht ein ganz enger Zusammenhang. Briefe wie Evangelien haben als gemeinsame Basis das urchristliche Bekenntnis. In diesem Bekenntnis standen Tod und Auferstehung Christi im Mittelpunkt. Deshalb ist auch die Passionsgeschichte mit der anschließenden Osterbotschaft der eigentliche Mittelpunkt der Evangelien geworden²².

Genau an dieser Stelle muß nun allerdings weitergefragt werden: Weshalb hat sich denn überhaupt ein urchristliches Bekenntnis in narrativer Form gebildet? Hat Jesus denn nicht eine *Botschaft* verkündet? Weshalb hat man nicht diese Botschaft zum absoluten Mittelpunkt der Verkündigung gemacht? Warum wurde aus der Verkündigung Jesu ein verkündigter Christus? Weshalb wurde aus seiner Botschaft ein Geschehen? Wenn man die Frage in dieser Weise zuspitzt, zeichnet sich die Antwort bereits ab: Botschaft und Geschehen sind ja gar kein wirklicher Gegensatz²³. Bereits die Botschaft Jesu handelt in ihrer Mitte und in ihrem Zentrum von einem Geschehen: „Nahe gekommen ist das Reich Gottes“ – das ist eine narrative Aussage. Und erst im Anschluß daran und abgeleitet von dieser Aussage erfolgt der Appell: „Kehret um und glaubt an die Heilsbotschaft!“ (Mk 1, 15b)

²² Am deutlichsten ist der Zusammenhang zwischen mündlichem Bekenntnis und schriftlichem Evangelium bei Markus greifbar.

²³ In dieser Hinsicht sind die Gleichnisse Jesu aufschlußreich: Sie sprechen nicht von allgemeinen religiösen Wahrheiten, sondern von einem *Geschehen*, das mit dem Auftreten Jesu in Zusammenhang steht.

Daß es Jesus in diesem Sinn zutiefst um ein *Geschehen* ging, um das endgültige, lang erwartete, in Zukunft nicht mehr überholbare, endzeitliche Handeln Gottes, muß sich seinen Jüngern tief eingeprägt haben. Sie erkannten an Ostern, daß dieses eschatologische Handeln Gottes, von dem Jesus immer wieder sprach, in Tod und Auferweckung Jesu bereits begonnen hatte. Deshalb konnten sie die Botschaft Jesu nicht wiederholen, ohne dabei von einem Geschehen zu berichten. Deshalb mußte bereits ihr ältestes Bekenntnis narrative Struktur haben. Und deshalb hat die christliche Verkündigung, gleichgültig in welchem Jahrhundert oder Jahrtausend sie nun ergeht, in ihrem innersten Kern keine appellative, erst recht keine argumentative, sondern narrative Struktur.

Das hat nun aber seine Konsequenzen für die Theologie. Selbstverständlich muß die Argumentatio in der Theologie einen sehr großen Platz einnehmen. Doch muß sich die Theologie darüber im klaren sein, daß sie grundsätzlich bei jeder ihrer Denkbewegungen irgendwo an eine Grenze stößt, nämlich dort, wo sie auf das einmalige, unvorhersehbare und nicht mehr ableitbare Handeln Gottes trifft. An dieser Stelle angekommen, kann die Theologie nicht mehr *argumentativ*, sondern nur noch *narrativ* sprechen²⁴.

Die Evangelien als Erzählungen

Eines ist in unseren Überlegungen bisher noch offengeblieben: Wir hatten gesehen, daß die vier Evangelien eine narrative Grundstruktur besitzen. Und wir hatten für diese narrative Grundstruktur in einer vorläufigen Weise den Begriff „Erzählung“ verwendet. Dieser Begriff ist nun aber noch genauer zu bestimmen. Denn an sich könnte die Narratio ja auch in der Form des *Berichts* erfolgen – also in einer möglichst distanzierten, verobjektivierenden und auf exaktes historisches Detail bedachten Mitteilung der in Frage kommenden Ereignisse²⁵. Beide Weisen der Narratio sind uralte. Schon im Alten Orient gab es nicht nur die Gattung der Erzählung, sondern auch den nüchternen Bericht, der einfach Daten und Fakten chronikartig aneinanderreichte.

Das Auffällige ist nun, daß in den Evangelien die Gattung des Berichts keinerlei Rolle spielt – und es sei die These aufgestellt: Das ist kein Zufall, sondern es konnte überhaupt nicht anders sein. Die Art von Geschichtserfahrung, welche die Zeugen Jesu gemacht hatten, konnte sich adäquat überhaupt nur in der Gattung der Erzählung oder des Bekenntnisses, nicht aber in der Gattung des Berichts niederschlagen. Warum?

Zunächst ist hier auf ein Phänomen hinzuweisen, das die biblische Didaktik der letz-

²⁴ Vgl. J. B. Metz, Erlösung und Emanzipation, in dieser Zschr. 191 (1973) 171–184: „Christentum als Gemeinschaft der in Jesus Christus Erlösten ist von Anfang an nicht primär eine Interpretations- und Argumentationsgemeinschaft, sondern eine Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft: erzählende Erinnerung der Passion, des Todes und der Auferweckung Jesu. Der Logos des Kreuzes und der Auferweckung hat indispensable Erzählstruktur. Der Austausch von Glaubenserfahrung wie von jeder ursprünglichen Erfahrung des Neuen, nie Dagewesenen, hat nicht die Gestalt des Arguments, sondern der Erzählung“ (183).

²⁵ Zu dem Unterschied *Bericht* – *Erzählung* ausführlicher G. Lohfink, Jetzt verstehe ich die Bibel. Ein Sachbuch zur Formkritik (Stuttgart 1974) 70–120.

ten Jahre klar herausgearbeitet hat: Eine biblische Erzählung kann niemals durch Inhaltsangaben und satzhafte Formulierungen aufgearbeitet werden. Lange Zeit war die biblische Didaktik ja von der sogenannten *Skopusmethode* beherrscht, die besagte: „Arbeite den Hauptzweck (den Skopus) einer Erzählung heraus und präge ihn den Hörern ein!“ Gerade bei der Gleichnisauslegung war diese Methode aufgrund des Buchs von Adolf Jülicher²⁶ gang und gäbe gewesen. Es war vor allem Ingo Baldermann, der hier in seinem Buch „Biblische Didaktik“ Einspruch erhob²⁷. Er sagt mit Recht: Eine Erzählung kann nie auf einen einzelnen Skopus gebracht werden. Sie kann mit einer Inhaltsangabe niemals adäquat aufgearbeitet werden. Und zwar deshalb, weil die biblische Erzählung nicht sekundäre Veranschaulichung einer theologischen Idee ist, sondern ein elementares Aussprechen von Wirklichkeit, das in keinem Begriff restlos aufgeht²⁸. An der Unmöglichkeit, die biblische Erzählung ohne weiteres in abstrakte Aussagen zu verrechnen, wird deutlich, daß diese Art von Erzählung geschichtliche Wirklichkeit nicht an der Oberfläche erfaßt, sondern in die Tiefe vordringt. Das heißt: Sie gibt nicht nur äußere Fakten wieder, sie beschreibt nicht nur einen äußeren Geschehensablauf, sondern sie deutet das Geschehen in seiner Tiefe. Und diese Deutung geschieht nicht in einer Form, die der Erzählung sekundär angehängt wäre, sondern sie geschieht in der Erzählung selbst. Die Erzählung selbst ist Theologie.

Solche Deutung, die in die Tiefe des Geschehens vordringt, könnte von einem Bericht niemals geleistet werden. Ein reiner Bericht müßte zum Beispiel vor dem Geschehen der Passion versagen²⁹. Er könnte uns zwar in vielen Details darüber informieren, daß da ein Jude mit Namen Jeschua verurteilt und hingerichtet wurde. Er könnte uns aber niemals sagen, daß im Leiden dieses Jesus das Alte Testament erfüllt wurde und daß sich in seinem Tod alle Leidensgeschichte der Welt verdichtete und in Erlösung umschlug.

Eine weitere Überlegung: Seitdem die Bibelwissenschaft die Methoden der Literaturkritik, der Redaktionskritik, der Gattungskritik und der Überlieferungskritik anwendet, wissen wir um die komplizierte Entstehungsgeschichte biblischer Erzählungen. Nicht nur, daß diese Erzählungen viele Jahre lang mündlich weitererzählt wurden und wir damit rechnen müssen, daß jeder Erzähler seine eigenen Erfahrungen und die Erfahrungen der Gemeinde, in der er lebte, in sie eingebracht hat – nein, diese Erzählungen haben dann auch noch im Lauf des schriftlichen Traditionsprozesses Anreicherungen erfahren, sie wurden bearbeitet, erweitert, pointiert, ergänzt oder flossen mit anderen Traditionen zusammen. Für einen Historiker, der in oberflächlicher Weise nur nach Faktizität fragt, ist das natürlich ein Ärgernis. Aber wir müßten endlich auch einmal die positive Seite dieses Phänomens sehen. Die komplizierte Traditionsgeschichte der

²⁶ A. Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu (Tübingen 1910).

²⁷ I. Baldermann, Biblische Didaktik. Die sprachliche Form als Leitfaden unterrichtlicher Texterschließung am Beispiel synoptischer Erzählungen (Hamburg 1964).

²⁸ Ebd. 24.34.46–50.

²⁹ Vgl. im einzelnen G. Lohfink (s. Anm. 25) 106–108.

meisten biblischen Erzählungen ist nicht nur Armut, sondern auch Reichtum. Denn gerade hier zeigt sich doch, daß das Weitererzählen biblischer Geschichten ein lebendiger Prozeß war und daß diese Geschichten selbst keinen toten Informationsstoff repräsentierten, sondern *lebendige Erfahrung*, der man die eigene Erfahrung hinzufügen konnte³⁰. Dieser komplizierte Prozeß des ständig neuen Einbringens von Erfahrung wäre bei einem rein dokumentarisch orientierten Bericht unmöglich. Ein Bericht ist seiner Natur nach etwas Abgeschlossenes. Eine Erzählung hingegen lebt, wenigstens solange sie noch weitererzählt wird und weitererzählt werden kann.

Eine letzte Beobachtung: Was die Erzählung linguistisch am stärksten vom Bericht unterscheidet, ist ihre *Anschaulichkeit*. Selbstverständlich muß sie diese Anschaulichkeit erkaufen. Sie muß sie erkaufen, indem sie vieles wegläßt, indem sie auswählt, indem sie komplizierte Abläufe stilisiert und vereinfacht, indem sie unter Umständen auch fiktive Elemente einbringt. Aber dieser Verlust ist bei einer guten Erzählung Gewinn. Denn gerade dadurch wird die Erzählung lebendig, gewinnt sie Farbe, schafft sie sich Raum für das, worauf es ihr ankommt. Manchmal verweilt die Erzählung lange an einem einzigen Punkt; manchmal endet sie plötzlich und unvorhergesehen und überläßt den Hörer dem eigenen Nachdenken. So etwas kann nur die Erzählung.

Wenn wir nun fragen: Warum tut das die Erzählung, warum liegt ihr so viel an solcher Anschaulichkeit, dann ist *eine* Antwort mit Nachdruck abzuweisen: „Weil sie eben für einfache Leute erzähle, die nicht abstrakt denken könnten.“ Die Anschaulichkeit der Erzählung hat einen ganz anderen Grund: Sie rührt daher, daß die Erzählung *Gegenwärtigkeit des Erzählten* herstellen möchte. Während der Bericht Fakten der Vergangenheit distanziert aufzählt, sucht die Erzählung dem Hörer die Vergangenheit zu vergegenwärtigen, ja sie versucht, ihn in das Geschehen selbst hineinzunehmen³¹.

Hier haben wir den letzten und tiefsten Grund, warum die Evangelien erzählen: Sie können und wollen gar nicht distanziert Fakten der Vergangenheit aufzählen, sondern sie wollen den Hörer hineinziehen in das, was damals geschah. Am deutlichsten ist das natürlich bei der Erzählung vom Abendmahl. Indem erzählt wird, was Jesus damals tat, wird das Vergangene Gegenwart, wird das Wort Sakrament – und so ist ja überhaupt der Gottesdienst der eigentliche Ort, wo die Dinge, die mit Jesus geschahen, erzählt werden, damit sie stets von neuem Gegenwart werden können.

Wenn wir ehrlich sind, müssen wir allerdings zugeben, daß das Erzählen im Gottesdienst eigentlich schon verstummt ist. Die Heilsgeschichte Gottes wird nicht mehr erzählt, sondern *verlesen*. Unsere eigenen Erfahrungen werden nicht mehr in die Erzählung eingebracht. Daß dies alles so ist, hat viele Gründe. Einer von ihnen ist unsere *geheime Angst vor der biblischen Erzählung*. Müßten wir diese Angst nicht endlich einmal ablegen? Die Angst, ob es auch historisch so gewesen ist, die Angst, daß andere

³⁰ Vgl. für die Vätergeschichten der Genesis G. von Rad, Theologie des Alten Testaments Bd. 1 (München 1957) 171. Überhaupt finden sich in beiden Bänden dieses Werks passim immer wieder ausgezeichnete Beobachtungen zur Struktur biblischen Erzählens.

³¹ Vgl. I. Baldermann (s. Anm. 27) 29.54.107–110.

unser Erzählen vielleicht nicht richtig verstehen könnten, die Angst, daß wir selbst eine biblische Geschichte vielleicht noch nicht ganz richtig verstanden haben. Das ist ja doch gerade das Großartige an den biblischen Erzählungen, daß man sie nie ganz versteht. Wie könnten wir auch die Geschichte, die Gott unter uns wirkt, schon jetzt ganz verstehen? Eugen Rosenstock-Huussy hat einmal in anderem Zusammenhang gesagt³²: „Wer die Geschichte erzählt, bekennt demütig, daß er sie nicht ganz versteht, aber gleichzeitig, daß er sie doch so liebt, daß er sie über sich erhebt. Dadurch gerät er aber auf die Straße, die von diesem Ereignis in die Zukunft führt.“

³² E. Rosenstock-Huussy, *Das Geheimnis der Universität* (Stuttgart 1958) 88.