

ARBEITEN ZUR PRAKTISCHEN THEOLOGIE

Herausgegeben von
Alexander Deeg, Wilfried Engemann, Christian Grethlein,
Jan Hermelink und Marcell Saß

Band 57

KOMMUNIKATION DES EVANGELIUMS

LEITBEGRIFF DER PRAKTISCHEN THEOLOGIE

Herausgegeben von Michael Domsgen und Bernd Schröder

Theologisches Seminar
der
Universität
Heidelberg

1-205



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

Die Herausgeber danken für Druckkostenzuschüsse zu diesem Buch
der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern,
der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland und
der Evangelischen Kirche von Westfalen.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten
sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2014 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany · H 7806

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Jochen Busch, Leipzig
Satz: Margret Lessner/George Hüttmann, Göttingen
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-03878-7
www.eva-leipzig.de

Für Christian Grethlein
zum 30. August 2014

Das Erzählen in der Kommunikation des Evangeliums

Ein literaturwissenschaftlicher Blick auf Christian Grethleins
Praktische Theologie

Jonas Grethlein

Dem Nicht-Theologen, mit den Kontroversen des Faches, wenn überhaupt, nur oberflächlich vertraut, sticht die konzeptionelle Eleganz von Christian Grethleins *Praktischer Theologie* ins Auge. Während der Begriff der Kommunikation einen weiten Rahmen spannt und den Rückgriff auf die Medienwissenschaften erlaubt, bestimmt das Evangelium einen klaren Gegenstand, der vor den Untiefen des Religionsbegriffs feilt. In der Spannung zwischen funktionaler Öffnung und substantieller Erdung eröffnet die Kommunikation des Evangeliums ein Feld, das sowohl weiter als auch genauer vermessen ist als das der Pastoraltheologie.

Die Junktur „Kommunikation des Evangeliums“ erlaubt verschiedene Lesarten. Am naheliegendsten ist sicherlich das Verständnis des Genitivs als objektiv: das Evangelium wird kommuniziert. Aber möglich scheint auch ein *genitivus subiectivus*, der das Evangelium zum Träger der Kommunikation macht. Christian Grethleins Ausführungen drängen noch eine weitere Konstruktion auf. Die Kommunikation des Evangeliums vollzieht sich im Lehren und Lernen, im gemeinschaftlichen Feiern und im Helfen zum Leben. Diese drei Modi sind bereits im Evangelium angelegt: Jesus lehrt, feiert und hilft zum Leben. Kommunikation des Evangeliums läßt sich also auch als Kommunikation im Evangelium verstehen. Von dieser Warte aus betrachtet, präfiguriert das Evangelium seine Rezeption. Es liegt, literaturwissenschaftlich gesprochen, eine *mise-en-abyme* vor. Die „enclave entretenant une relation de similitude avec l'œuvre qui la contient“¹ ist die Kommunikation, die im Evangelium stattfindet und zugleich seine Zirkulation und Aufnahme bezeichnet.

Auch die Form des Lehrens und Lernens, die Christian Grethlein als grundlegend identifiziert, nämlich das Erzählen, wird im Evangelium gespie-

¹ Lucien Dällenbach, *Le récit spéculaire. Essai sur la mise en abyme*, Paris 1977, 18.

gelt.² Die Evangelien erzählen nicht nur die Geschichte des Jesus von Nazareth, sondern lassen Jesus selbst immer wieder als Erzähler auftreten:

„Nicht nur weite Teile, sondern auch die zentralen Texte der Bibel sind in erzählter Form überliefert. Vor allem die Evangelien als die Grundlage der Zusammenkunft der Christen bestehen aus Erzählungen. Dies entspricht dem Wirken Jesu von Nazareth, der vor allem in – medientheoretisch formuliert: virtuellen – Erzählungen wie den Gleichnissen die anbrechende Gottesherrschaft kommunizierte.“³

Der Polyphonie und Pluriformität der Bibel entspricht die Vielgestaltigkeit der von Jesus erzählten Geschichten, die auf „die sonst üblichen langen, oft allegorisch argumentierenden und belehrenden Erklärungen“⁴ verzichten.

Zwei Punkte scheinen mir neben der *mise-en-abîme* an den Ausführungen zum Erzählen bemerkenswert. Christian Grethlein legt einen sehr weiten Begriff von Erzählung zugrunde, der Bilder, Filme und Dramen ebenso umfasst wie Narration *stricto sensu*. Damit schließt er sich dem erzähltheoretischen Trend zu transmedialen Narratologien an, die sich anders als die klassischen Narratologien nicht auf erzählerisch vermittelte und verbal ausgedrückte Narrationen beschränken.⁵ Anders als viele neue Narratologien rückt Christian Grethlein jedoch nicht die Erzählung, sondern das Erzählen in den Vordergrund.⁶ Der Ansatz bei Kommunikation lenkt das Interesse auf den Akt und hebt seine Eigendynamik hervor. Zudem scheint die „an Kommunikationsvollzügen orientierte Formulierung in Verben für die Analyse von Praxis und ihre Weiterentwicklung anschlussfähiger zu sein als ein in Substantiven gefasstes Lehrsystem“.⁷

Christian Grethlein ist sich der anthropologisch-kulturgeschichtlichen Fundierung des Erzählens bewusst: „Erzählen ist eine Kommunikationsform, die bereits in vorschriftlichen Kulturen einen Austausch über Vergangenes und Zukünftiges erlaubt und dabei sozial integriert.“⁸ Im Rahmen einer Prak-

² Christian Grethlein, *Praktische Theologie*, Berlin/Boston 2012, 512-518.

³ Grethlein, *Praktische Theologie* (s.o. Anm. 2), 514.

⁴ A.a.O., 164.

⁵ Z.B. Werner Wolf, *Das Problem der Narrativität in Literatur, bildender Kunst und Musik. Ein Beitrag zu einer intermedialen Erzähltheorie*, in: Ansgar Nünning/Vera Nünning (Hg.), *Erzähltheorie transgenerisch, intermedial, interdisziplinär*, Trier 2002, 23-104; Marie-Laure Ryan (Hg.), *Narrative across Media. The Languages of Storytelling*, Lincoln, NE 2004.

⁶ S. aber zum Beispiel Monika Fludernik, *Towards a 'Natural' Narratology*, London 1996, die das mündliche Erzählen als Ausgangspunkt ihrer „natural narratology“ wählt.

⁷ Grethlein, *Praktische Theologie* (s.o. Anm. 2), 170.

⁸ A.a.O., 514.

tischen Theologie, die zudem als Lehrbuch verpackt ist, ist kein Platz dafür, die Funktion des Erzählens weiter auszuführen, geschweige denn, sie durch die Interpretation einzelner Erzählungen zu illustrieren. Im Folgenden soll aus literaturwissenschaftlicher Perspektive die von Christian Grethlein nur angedeutete anthropologische Dimension des Erzählens weiter ausgeleuchtet werden.⁹ Zum einen soll in kritischer Auseinandersetzung mit Paul Ricœur skizziert werden, dass Erzählungen qua Form eine Reflektion auf Zeit darstellen (I). Zum anderen wird ein Blick auf die *Confessiones* des Augustinus und die Erzählung seiner Konversion geworfen, die, so die These, implizit dem Erzählen eine wichtige Rolle im christlichen Heilsgeschehen beimisst (II). Aus der Spannung zwischen phänomenologischer Theorie und narrativer Reflektion erwachsen Fragen zur Rolle des Erzählens in der Kommunikation des Evangeliums (III).

1. Zeit und Erzählen

Das Erzählen ist, so ein breiter geisteswissenschaftlicher Konsens, eine elementare kulturelle Handlungsform.¹⁰ Als *homo narrans* erschließt sich der Mensch die Welt. Es liegt auf der Hand, dass Narrationen durch ihre Inhalte Identitäten und Gemeinschaften konstituieren, aber auch destabilisieren können. Menschen verarbeiten Erfahrungen narrativ und kommunizieren durch Erzählungen mit anderen Menschen. Erzählungen sind aber nicht nur inhaltlich bedeutsam, auch ihre Form stellt eine Auseinandersetzung mit Wirklichkeit dar. Besonders wichtig scheint hier die Zeit zu sein, die zugleich eine zentrale lebensweltliche und erzählerische Kategorie ist. Der Erzähler von Thomas Manns *Zauberberg* bemerkt treffend: „Die Zeit ist das Element der Erzählung, wie sie das Element des Lebens ist, – unlösbar damit verbunden, wie mit den Körpern im Raum.“¹¹ Philosophisch zugespitzt ist diese Einsicht in Ricœurs These, dass „die Zeit in dem Maße zur menschlichen wird, in dem sie

⁹ Zu theologischen Arbeiten, die sich mit dem narrativen Modus in der Bibel auseinandersetzen, s. *Jens Schröter*, Nicht nur eine Erinnerung, sondern eine narrative Vergewärtigung. Erwägungen zur Hermeneutik der Evangelienschreibung, in: ZThK 108 (2011), 119–137, hier 127–134.

¹⁰ Für einen ersten Überblick s. *Albrecht Koschorke*, Wahrheit und Erfindung. Grundzüge einer allgemeinen Erzähltheorie, Frankfurt a.M. 2012, 9–25, dessen eigene Ausführungen den Anspruch einer „Allgemeinen Erzähltheorie“ aber leider nicht einlösen; vgl. *Michael Scheffel*, Im Dickicht von Kultur und Narration. Albrecht Koschorke versucht Kulturtheorie und Erzählforschung zu vereinen, in: *Diegesis* 2.1 (2013), 160–166.

¹¹ *Thomas Mann*, *Der Zauberberg*, Frankfurt a.M. 2019, 741.

sich nach einem Modus des Narrativen gestaltet, und daß die Erzählung ihren vollen Sinn erlangt, wenn sie eine Bedingung der zeitlichen Existenz wird.“¹²

In den drei Bänden von *Zeit und Erzählung* arbeitet Ricœur die Aporien der Zeitphilosophie von Augustinus bis zu Heidegger heraus. Die Kluft zwischen phänomenologischer Zeit, also der erlebten Zeit, und der kosmologischen Zeit, dem, was Heidegger als vulgäre Zeit bezeichnet, ist unüberbrückbar. Dafür erweist sich die Erzählung als eine Antwort auf die Aporien; sie löst die Spannung nicht auf, trägt sie aber in fruchtbarer Weise aus. Grundlegend für Ricœurs Argument ist die Scheidung in geschichtliche und fiktionale Erzählung. Die Rekonfiguration, die Zeit zur menschlichen macht, findet in der wechselseitigen Einschreibung von Fiktion und Geschichte ineinander statt. Während fiktionale Elemente in der Geschichtsschreibung die phänomenologische in der kosmologischen Zeit verankern, ist in der erlebten Zeit der Fiktion die vulgäre Zeit durch historische Elemente eingebettet:

„Abschließend können wir sagen, daß die *Überkreuzung* von Geschichte und Fiktion in der Refiguration der Zeit letzten Endes auf dieser gegenseitigen Grenzüber-tretung beruht, in der das quasi-historische Moment der Fiktion den Platz mit dem quasi-fiktiven Moment der Geschichte tauscht. Aus dieser Überkreuzung, aus dieser gegenseitigen Übertretung, aus diesem Plätzetausch entspringt das, was man *die menschliche Zeit* nennen darf [...]“¹³

Die Verbindung von Zeit und Erzählung ist schlagend und Ricœurs Gedankengang beeindruckt durch seine Schärfe ebenso wie durch seine Weite, und doch ist das Ergebnis aus literaturwissenschaftlicher Perspektive unbefriedigend. Die drei Formen, in denen phänomenologische Zeit Eingang in die Geschichtsschreibung erhält, Kalender, Spur und Generationenfolge, sind nicht spezifisch narrativ. Auch die „Phantasievariationen der Zeit“, welche die Fiktion um die Dimension der kosmologischen Zeit bereichern, sind wenig überzeugend. So konzentriert sich Ricœur auf explizite Reflektionen über Zeit in Woolfs *Mrs. Dalloway*, Manns *Zauberberg* und Prousts *À la recherche du temps perdu*; über Narrativität sagt er dagegen wenig. Es ist unverkennbar, daß das primäre Interesse des Philosophen Ricœur der Zeit und nicht der Erzählung gehört.

Die von Ricœur proklamierte narrative Rekonfiguration von Zeit lässt sich aber anders und schärfer fassen, beschränkt man sich auf die phänomenologi-

¹² Paul Ricœur, *Zeit und Erzählung*. Bd. I: Zeit und historische Erzählung. Übs. R. Roch-litz, München 1988, 87.

¹³ Paul Ricœur, *Zeit und Erzählung*. Bd. III: Die erzählte Zeit. Übs. A. Knop, München 1991, 311.

sche Zeit.¹⁴ Husserls Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins, 1905 gehalten und 1928 von Heidegger veröffentlicht, bestechen nach wie vor durch ihre analytische Strenge. Sie bieten sich als Ausgangspunkt für einen Ansatz an, der den Prozess des Lesens als eine Auseinandersetzung mit Zeit verstehen möchte.¹⁵ Sehen wir uns zuerst Husserls Analyse der erlebten Zeit an und versuchen dann, sie erzähltheoretisch fruchtbar zu machen.

Husserl geht von der Frage aus, wie ein zeitliches Kontinuum aus verschiedenen Phasen besteht. Was sichert die Identität von Zeitobjekten, „die nicht nur Einheiten in der Zeit sind, sondern die Zeitextension auch in sich enthalten“?¹⁶ Ein Ton, Husserls Paradebeispiel, beginnt, fährt fort und endet, aber trotzdem erscheint er dem Bewusstsein als eine Einheit. Impressionen weichen neuen Impressionen, aber anstatt zu verschwinden, werden sie in modifizierter Form als Retentionen festgehalten, die zugleich mit der aktuellen Impression präsent sind, die selbst im Begriff ist, zu einer Retention herabzusinken, welche wiederum die Retention ihrer Retention enthalten wird: „Das Ton-Jetzt wandelt sich in Ton-Gewesen, das impressionale Bewußtsein geht ständig fließend über in immer neues retentionales Bewußtsein. Dem Fluß entlang oder mit ihm gehend, haben wir eine stetige zum Einsatzpunkt gehörige Reihe von Retentionen.“¹⁷ Wahrnehmung ist deswegen nicht punktförmig, sondern bildet Abschattungsreihen aus, in denen sich frühere Wahrnehmungen sedimentieren.

Verschieden von dieser sich kontinuierlich bewegenden Kette von Retentionen ist die Erinnerung oder sekundäre Retention. Erinnerung ist nicht die Gegenwart von Impressionen, die gerade zu Retentionen herabgesunken sind, sondern die Repräsentation von Impressionen, die nicht mehr aktuell im Kontinuum der Wahrnehmung sind. Dabei evoziert diese Repräsentation nicht den vergangenen Moment allein, sondern zusammen mit ihm seinen vollen Hof von Retentionen. In seinen Ausführungen betont Husserl nicht nur den Unterschied zwischen Erinnerung und primärer Retention,¹⁸ sondern auch den zu Phantasien, die sich nicht auf vergangene Impressionen stützen.¹⁹

¹⁴ Für eine ausführlichere Darstellung des folgenden Gedankengangs s. *Jonas Grethlein*, *The Narrative Reconfiguration of Time beyond Ricœur*, in: *Poetics Today* 31 (2010), 313-329.

¹⁵ Zum Absehen von objektiver Zeit s. *Edmund Husserl*, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, in: *Rudolf Boehm* (Hg.), *Husserliana* X, Den Haag 1966, 4.

¹⁶ A.a.O., 23.

¹⁷ A.a.O., 29.

¹⁸ A.a.O., §§ 19-22.

¹⁹ A.a.O., § 23.

Da es Husserl in seiner Vorlesung darum geht, die Idee des zeitlichen Kontinuums zu beschreiben, konzentriert er sich auf die Retention, aber er führt auch das Konzept der Protention und Erwartung ein. Während Protentionen den primären Retentionen entsprechen, sind Erwartungen das Pendant zu Erinnerungen. Unsere Impressionen bilden einen Hof nicht nur von Retentionen, sondern auch von Protentionen aus, die auf das gerichtet sind, was kommt.²⁰ Ebenso wie das Bewusstsein imstande ist, vergangene Impressionen aufzurufen, kann es sich auf die Zukunft richten, die jenseits des in Protentionen Antizipierten liegt.²¹ Husserl führt den Begriff der Protention ein, wenn er „Erwartungsintentionen“ in der Erinnerung diskutiert²² und behandelt Erwartungen nur in einem flüchtigen Vergleich mit der Erinnerung,²³ und doch ist für eine vollständige Analyse der zeitlichen Dynamik von Bewusstseinsprozessen die Ausrichtung auf die Zukunft ebenso wichtig wie das Festhalten an der Vergangenheit. In Heideggers *Sein und Zeit* gewinnt sie bekanntlich in der Form der Sorge sogar Vorrang.

Husserls Untersuchungen zum inneren Zeitbewusstsein sind vor allem von französischen Philosophen aufgegriffen worden, wenn auch nicht ohne Kritik: Ricœur moniert bei aller Bewunderung für die metikulöse Analyse, Husserl rekurren entgegen seinen Prämissen doch auf einen Begriff objektiver Zeit.²⁴ Merleau-Ponty zitiert Husserl zustimmend in *Phénoménologie de la perception*²⁵; zugleich nehmen die Fragmente von *Le visible et l'invisible* Anstoß an der abstrakten Annahme einer Wahrnehmungseinheit.²⁶ In ähnlicher Weise wendet sich Derrida gegen die Vorstellung von Präsenz und stabiler Identität und stellt den Unterschied zwischen Retention und Erinnerung in Frage. Gegen Husserl behauptet er, Impressionen gingen nicht Retentionen voraus, sondern setzten sie voraus.²⁷ Trotz dieser und anderer Kritik bieten die Vorlesungen zum inneren Zeitbewusstsein eine höchst prägnante Analyse. Doch was, wird sich der Leser fragen, hat sie mit dem Erzählen zu tun?

Erzählungen versetzen die Prozesse des inneren Zeitbewusstseins in den Rahmen des „als-ob“. Der Rezipient richtet seine Aufmerksamkeit auf die Handlung der Erzählung, er behält in Retentionen, was gerade vorgefallen ist, und erwartet, was sich als nächstes ereignen wird. Zugleich kann er über den weiteren Verlauf spekulieren und sich ins Gedächtnis rufen, was schon weiter

²⁰ A.a.O., § 24: 52–53.

²¹ A.a.O., § 26: 55–57.

²² A.a.O., § 24.

²³ A.a.O., § 26.

²⁴ Ricœur, *Zeit und Erzählung* (s.o. Anm. 13), 37–42.

²⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945, 477f.

²⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris 1964, 248f.

²⁷ Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris 1967, v.a. 71–77; 93–97.

zurückliegt. Seine Pro- und Retentionen, seine Erinnerungen und Erwartungen sind aber eingeklammert, richten sie sich doch nicht auf die eigene Lebenswelt, sondern den Kosmos der Erzählung. So sehr ein Rezipient auch in den Bann geschlagen ist, er verliert nicht das Bewusstsein, dass der gegenwärtige Gegenstand seines Bewusstseins modifiziert ist. Beim Zuhören erinnert ihn die Präsenz des Erzählers an die Vermittlung, beim Lesen das Buch, im Kino die Leinwand und die Menschen um ihn herum. Immersion ist begleitet von Reflektion.²⁸

Man spricht nicht zu Unrecht von Leseerfahrungen. Die Rezeption von Erzählungen unterwirft uns dem Widerspiel von Erwartungen und Erfahrungen, das wir aus der Lebenswelt kennen.²⁹ Und doch sind diese Erfahrungen nur *Leseerfahrungen* und kategorial von lebensweltlichen Erfahrungen geschieden. Sie haben die gleiche zeitliche Struktur, aber sie sind nur indirekt. Auch wenn der Rezipient der erzählten Handlung gespannt folgt, ist er nicht Teil von ihr. Während James Bond mit fünf Schurken zugleich kämpft, sitzt er im Kinostuhl oder knabbert Salzstangen auf dem heimischen Sofa. Erzählungen, in welchem Medium sie auch dargestellt sind, erlauben den Rezipienten, die zeitliche Struktur ihrer Bewusstseinsprozesse befreit von lebensweltlicher Pragmatik zu erfahren.

Die narrative Rekonfiguration von Zeit ist damit aber noch nicht hinreichend bestimmt. Die Einklammerung des inneren Zeitbewusstseins durch ein „als-ob“ ist nicht auf die Rezeption von Erzählungen beschränkt. Sie findet auch statt, wenn wir einem Fußballspiel folgen oder Monopoly spielen. Wir betrachten unser Häuserimperium im Lichte des bisherigen Spielverlaufs und erwarten fiebernd, ob ein Strafstoß verwandelt wird; zugleich wissen wir am Tisch und im Stadion, dass es sich nur um ein Spiel handelt. Die narrative Rekonfiguration von Zeit ist komplexer. Erzählungen eröffnen ebenso wie Spiele die Möglichkeit, Erfahrungen ohne lebensweltlichen Druck zu machen, aber nur sie reduplizieren Zeit: die Erzählzeit gibt erzählte Zeit wieder. Während wir lesen, schreitet die erzählte Handlung voran. Die Leseerfahrung ist auf die lebensweltlichen Erfahrungen der narrativen Charaktere gerichtet. Wäre der Ausdruck theologisch nicht gänzlich anders belegt, könnte man die

²⁸ Zu dieser Spannung s. aus verschiedenen Perspektiven *Jean-Marie Schaeffer*, *Pourquoi la fiction?* Paris 1999; *Marie-Laure Ryan*, *Narrative as Virtual Reality. Immersion and Interactivity in Literature and Electronic Media*, Baltimore 2001.

²⁹ Diese Betonung des zeitlichen Aspekts von Erfahrungen ist Gadamers Erfahrungsbegriff verpflichtet (*Hans-Georg Gadamer*, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1990, 352–368. Vgl. *Jonas Grethlein*, *Experientiality and Narrative Reference. With Thanks to Thucydides*, in: *History and Theory* 49 (2010), 315–335). Im Unterschied zu Gadamer wird aber hier die Differenz zwischen ästhetischer und lebensweltlicher Erfahrung betont.

Rezeptionserfahrung eine Erfahrung mit der Erfahrung nennen.³⁰ Um Verwirrung zu vermeiden, empfiehlt es sich aber, von indirekter Erfahrung oder Erfahrung von Erfahrung zu sprechen.

Die Leseerfahrung gewinnt ihre Dynamik aus dem Verhältnis zur Erfahrung der Charaktere. Die Erfahrung des Lesers kann eng mit der der Charaktere verknüpft sein. Im modernen Bewusstseinsroman, etwa bei Autoren wie Henry James, Virginia Woolf und James Joyce, verfolgt der Leser die Handlung weitgehend aus der Perspektive von Charakteren.³¹ Der Leser kann aber auch weniger oder mehr als die Charaktere wissen. Beispielsweise im homerischen Epos öffnen zahlreiche Prolepsen eine Kluft zwischen Leser und Helden und erzeugen tragische Ironie.³² Gerade bei Genretexten gestatten die Gattungskonventionen dem Leser weitgehende Annahmen über den Verlauf der Handlung. Umgekehrt sparen Detektivromane häufig Informationen aus, die den Charakteren verfügbar sind. Es sei betont, daß die Dynamik zwischen den Erfahrungen der Leser und der Charaktere über die Vergabe von Informationen hinausgeht und auch Emotionen umfasst.³³ Der Leser mag die Ängste eines Charakters teilen, aber er mag sich auch über etwas freuen, das einen Charakter verdrießt. Die emotionale Reaktion des Lesers in ihrem Verhältnis zu den Gefühlen auf der Handlungsebene steigert die Immersion. Sie scheint am stärksten, wenn der Leser sich mit Charakteren identifiziert, doch ist Identifikation keineswegs notwendig für Immersion.³⁴

Die narrative Rekonfiguration von Zeit beruht also auf der Dynamik zwischen Erzählzeit und erzählter Zeit. Die Rezeption vollzieht sich in der Erzählzeit, deren Gegenstand die Ereignisse der erzählten Zeit sind. Die Mimesis von erzählter Zeit in Erzählzeit kann aber in vielfältiger Weise gebrochen sein. So bietet eine Erzählung die *fabula*, die einfache Folge der Ereignisse, stets als ein *sjuzet* dar, also in bestimmter Weise erzählt, aus einer spezifischen Perspektive wahrgenommen und in einer eigenen zeitlichen Form, die Reihenfolge, Frequenz und Tempo umfasst. Die Analyse der Transformation der *fabula* in ein *sjuzet* erlaubt es uns, die narrative Rekonfiguration von Zeit und den Charakter der Rezeptionserfahrung zu bestimmen.

³⁰ Für einen Überblick und kritische Diskussion s. Bernd Schröder, Erfahrung mit der Erfahrung – Schlüsselbegriff erfahrungsbezogener Religionspädagogik?, in: ZThK 95 (1998), 277–294.

³¹ Vgl. Dorrit Cohn, *Transparent Minds. Narrative Modes for Presenting Consciousness in Fiction*, Princeton, NJ 1978.

³² Vgl. Jonas Grethlein, *Das Geschichtsbild der Ilias. Eine Untersuchung aus phänomenologischer und narratologischer Perspektive*, Göttingen 2006.

³³ S. aus kognitiver Perspektive Patrick Colm Hogan, *Affective Narratology. The Emotional Structure of Stories*, Lincoln, NE 2011.

³⁴ Vgl. Raphaël Baroni, *La tension narrative. Suspense, curiosité et surprise*, Paris 2007, 271–278.

Das Erzählen hat mannigfaltige Funktionen. Während kognitive Narratologen dazu neigen, die Theory of Mind als einen Schlüssel für die anthropologische Bedeutung von Erzählungen anzusehen,³⁵ ist hier in phänomenologischer Tradition die Auseinandersetzung mit Zeit erörtert worden. Sie ist in der Sequentialität, die Erzählung unabhängig von ihrem Medium auszeichnet, angelegt. Die gerade skizzierte Rekonfiguration von Zeit macht Erzählen zu einer Reflektion über Zeit. Bei dieser Reflektion handelt es sich nun nicht um die begriffliche Bestimmung, die wir bei Philosophen finden. Die narrative Reflektion ist insofern unvergleichlich tiefer, als sie Zeit nicht zum Objekt macht, sondern sie uns in der Form vorführt, in der wir ihr in der Lebenswelt begegnen. Das reflexive Moment liegt darin, das Zeitbewusstsein in den Rahmen des „als-ob“ zu versetzen. Dieser Rahmen offeriert uns das Widerspiel von Erwartung und Erfahrung ohne lebensweltlichen Druck, er läßt uns erfahren, was Erfahrungen sind. In der Rezeption von Erzählungen machen wir Erfahrungen und distanzieren diese zugleich.

Der Mensch und sein Verhältnis zur Zeit ist ein zentrales Thema in der Bibel, sei es, daß es um die individuelle Lebenszeit, das *eschaton* oder göttliche Verheißung geht. Mit dem Erzählen greift die Kommunikation des Evangeliums auf einen grundlegenden Modus zurück, mit der Zeitlichkeit menschlichen Lebens umzugehen. Die dem Erzählen inhärente Reflektion auf Zeit ist ein passender Rahmen für die das Nachdenken über menschliche Zeitlichkeit. Form und Inhalt ergänzen sich wechselseitig und geben der biblischen Auseinandersetzung mit Zeit eine Tiefe, die philosophische Abhandlungen nicht haben.

2. Konversion von *Vita* zu *vita*

Den theoretischen Überlegungen zum Erzählen soll nun eine Reflektion gegenübergestellt werden, die in eine Erzählung eingebettet ist. Die Darstellung von Augustinus' Konversion im achten Buch der *Confessiones*, so soll gezeigt werden, beleuchtet das Verhältnis von Narration und Leben in einer Weise, die komplementär zur narrativen Rekonfiguration der Zeit ist. Der spirituelle Durchbruch von Augustinus im Garten von Mailand erscheint im Lichte einer Reihe von anderen Konversionen oder konversionsähnlichen Erlebnissen, wenn Paulus, Victorinus, Antonius und zwei Beamte in Trier genannt werden. Augustinus fügt seine Erleuchtung in eine Reihe ein, in der Konversionen und

³⁵ Z.B. Alan Palmer, *Fictional Minds*, Lincoln, NE 2004; Lisa Zunshine: *Why We Read Fiction. Theory of Mind and the Novel*, Columbus, OH 2006.

Konversionserzählungen dialektisch miteinander verknüpft sind.³⁶ Dabei wird die Grenze zwischen Erfahrung und Erzählung aufgehoben.

Die exhortative Funktion von Konversionserzählungen wird explizit gemacht in Simplicianus' Bericht, wie der berühmte Redner Victorinus sich dazu durchringt, seinen christlichen Glauben öffentlich zu bekennen: „Sobald mir Dein Diener Simplicianus die Geschichte des Victorinus erzählt hatte, entbrannte ich vor Verlangen, es ihm nachzumachen. Mit dieser Absicht hatte er sie ja auch erzählt“ (*sed ubi mihi homo tuus Simplicianus de Victorino ista narravit, exarsi ad imitandum: ad hoc enim et ille narraverat*, 8.5.10). Victorinus bietet sich als Modell für Augustinus an, ist er doch auch Rhetor. Zudem übersetzt er, wie Simplicianus betont, die neoplatonischen Bücher, mit Hilfe derer Augustinus zum Studium der Bibel gelangt. Victorinus glaubt bereits an Gott und scheut nur vor dem öffentlichen Bekenntnis zurück. Diese eingeschränkte Form des Glaubens lässt sich zumindest vergleichen mit der Situation von Augustinus, der zu denen gehört, die „zwar Gott [erkannten], [...] ihm aber nicht die Gott gebührende Ehre und Danksagung [gaben]“ (*qui cognoscetes deum non sicut deum glorificaverunt aut gratias egerunt*, 8.1.2). Trotzdem ist Augustinus' Erfahrung im abgeschiedenen Garten von Mailand recht verschieden von Victorinus' öffentlichem Bekenntnis.

Die Parallelen zur Bekehrung der beiden kaiserlichen Beamten, die Ponticianus erzählt, sind stärker. Wie Augustinus spazieren die Beamten von Trier durch Gärten. In beiden Fällen leitet eine Schrift den spirituellen Durchbruch ein: bei Augustinus die Epistel von Paulus, bei den Beamten die *Vita Antonii*. Sowohl in Mailand als auch in Trier folgen weitere Konversionen. Der zweite Beamte schließt sich dem ersten an; Alypius folgt dem Beispiel von Augustinus. Während die Beamten außerdem noch ihre Verlobten überzeugen, informieren Augustinus und Alypius Monica, die zwar keiner Konversion bedarf, aber überglücklich ist.

Augustinus' Konversion und die Erzählung von der Bekehrung in Trier sind auch durch narrative Ökonomie eng miteinander verwoben. Der Erzähler beschreibt ausführlich Augustinus' Verstörung, sagt aber fast nichts über den inneren Frieden, den ihm die Lektüre von Paulus' Epistel verschafft. Brian Stock bemerkt treffend: „He does not provide an account of how the reading affected his thinking, having already done so in the story of the first convert at Trier.“³⁷ Umgekehrt werden die Umstände von Antonius' Konversion, deren Lektüre zur Bekehrung des Trierer Beamten führt, ausgespart und erst kurz

³⁶ Für eine ausführlichere Interpretation der *Confessiones* s. Jonas Grethlein, *Experience and Teleology in Ancient Historiography. Futures Past from Herodotus to Augustine*, Cambridge 2013, 313–352.

³⁷ Brian Stock, *Augustine the Reader. Meditation, Self-Knowledge, and the Ethics of Interpretation*, London 1996, 110.

vor Augustinus' Konversion genannt:³⁸ „Ich hatte nämlich von Antonius vernommen, er habe aus einer zufällig aufgeschlagenen Stelle im Evangelium eine persönliche Mahnung herausgehört, als sei ihm bei der Lesung zugesprochen worden: ‚Geh, verkauf alles, was du hast, und gib es den Armen, und du wirst einen Schatz im Himmel haben, und komm und folge mir nach.‘ Auf diesen Wahrspruch hin habe er sich sogleich zu Dir bekehrt“ (*audieram enim de Antonio, quod ex evangelica lectione, cui forte supervenerat, admonitus fuerit, tamquam sibi diceretur quod legebatur: vade, vende omnia, quae habes, da pauperibus et habebis thesaurum in caelis; et veni, sequere me, et tali oraculo confestim ad te esse conversum.* 8.12.29). Die wechselseitige Ergänzung verknüpft Augustinus' Bekehrung eng mit der Erzählung von den Beamten und ihrer Konversion. Die Grenze zwischen Konversion und Konversionserzählung wird verwischt, Erzählung und Erfahrung scheinen nahtlos ineinander überzugehen.

Die Verzahnung von Konversion mit Konversionserzählung tritt dadurch hervor, daß Augustinus, wenn er den Kodex öffnet, direkt dem Beispiel des Antonius folgt. Er bezieht sich nicht auf die Trierer Geschichte, an die sich seine eigene Erfahrung anlehnt, aber auf die Erzählung, welche die Bekehrung der Beamten ausgelöst hat. Der „Kurzschluß“ macht die Kette von Konversionen deutlich, in die das Erlebnis im Garten von Mailand eingebettet ist: Augustinus' Bekehrung wird eingeleitet durch Ponticianus' Bericht der Konversion der Trierer Beamten, die selbst ausgelöst wurde durch die Lektüre der *Vita Antonii* und der Darstellung seiner Bekehrung. Die Beschreibung von Antonius' Bekehrung fügt der Kette noch ein weiteres Glied hinzu: es ist die Geschichte vom reichen Jüngling und Jesus, die Antonius zur Umkehr bewegt. Diese Geschichte befestigt die Konversionskette im Neuen Testament. Auf der anderen Seite wird die Kette ergänzt durch Alypius, dessen Entscheidung, Augustinus zu folgen, die Reaktion des Lesers der *Confessiones* präfiguriert.³⁹

Durch die Kette von Konversionen führt der protreptische Appell der *Confessiones* den Leser von Alypius, Augustinus, den Beamten und Antonius auf das Evangelium zurück. Erzählungen von Konversionen, mündlich und schriftlich, provozieren Bekehrungen, deren narrative Darstellung wiederum Konversionen auslöst ... Erzählung ist mehr als Mimesis, sie stellt nicht nur Erfahrungen dar, sondern bringt Erfahrungen hervor. Die Aufhebung einer scharfen Trennlinie zwischen Erzählung und Erfahrung ist greifbar im Ge-

³⁸ Vgl. Donovan Johnson, *Story and Design in Book Eight of Augustine's Confessions*, in: *Biography* 14 (1991), 39–60, hier 51; Michael Keevak, *Reading (and Conversion in) Augustine's Confessions*, in: *Orbis Litterarum* 50.5 (1995), 257–271, hier 266.

³⁹ S. Annemaré Kotzé, *Augustine's Confessions. Communicative Purpose and Audience*, Leiden 2004, 173–181, welche die Konversionserzählungen als Argument für die protreptische Intention der *Confessiones* ins Feld führt.

brauch des Wortes *arripere*. Augustinus' Erleuchtung kommt mit der Lektüre von Paulus: „Ich nahm es, schlug es auf und las die erste Stelle, worauf meine Augen fielen“ (*arripui, aperui et legi in silentio capitulum, quo primum coniecti sunt oculi mei*. 8.12.29). *Arripere* taucht an der gleichen Stelle in der Bekehrung der Trierer Beamten auf: „Einer von ihnen begann es [i.e. das Buch, das des Antonius Leben erzählte] zu lesen, und schon gerät er in Staunen, entflammt und überlegt beim Lesen, ob er nicht das gleiche Leben ergreifen, seine weltlichen Dienste verlassen und Dir allein dienen wolle“ (*quam [i.e. codicem, in quo scripta erat vita Antonii] legere coepit unus eorum et mirari et accendi et inter legendum meditari arripere talem vitam et relicta militia saeculari servire tibi*. 8.6.15). Das „Ergreifen“ des Buches ist ein Echo des „Ergreifens“ eines neuen Lebens und hebt die Überblendung von *vita* und *Vita* hervor – Erzählen und Erfahren, so wird lexikalisch suggeriert, fallen zusammen.

Die *Confessiones* markieren aber auch, daß der Übergang von Erzählung zu Erfahrung, den sie so eindrucksvoll entfalten, gestört werden kann: Der Trierer Beamte überzeugt seinen Kollegen und ihre Verlobten davon, wie er ein monastisches Leben zu beginnen, aber Ponticianus und ein weiterer Beamter „änderten [...] ihr Leben nicht“ (*nihil mutati a pristinis*, 8.6.15) und kehrten in den kaiserlichen Palast zurück. Noch einschneidender ist die Ambiguität der Jesusgeschichte, welche Antonius' Bekehrung auslöst. Jesus fordert den jungen Mann auf, seine Reichtümer aufzugeben und ihm zu folgen. Dieser aber „ging traurig weg. Denn er hatte viel Besitz“ (*ἀπῆλθεν λυπούμενος· ἦν γὰρ ἔχων κτήματα πολλά*. Mt 19,22). Matthäus verrät nicht, ob er später seinen Sinn wandelte, und schließt die Geschichte mit dem Kommentar von Jesus, der Himmel sei Reichen versperrt. Ironischerweise steht am Anfang der *catena imitationis* eine Konversion *manquée*, die zudem pointiert direkt vor Augustinus' Erleuchtung evoziert wird. Der biblische Grund, auf dem die Konversionskette ruht, scheint nicht fest zu sein ...

Auch die Rezeptionsgeschichte von Augustinus' Konversion unterminiert eine allzu glatte Dialektik von Erzählung und Erfahrung. Wie bereits gesagt, appellieren die *Confessiones* implizit an den Leser, die *catena imitationis* fortzusetzen. Eine solche Fortsetzung, die den Gedanken der Konversion aber verkürzt und die Kette abschneidet, finden wir in Petrarca's berühmter Darstellung seiner Besteigung des Mont Ventoux (*Familiars Res* 4.1). Petrarca modelliert seine spirituelle Suche nach den *Confessiones*. So zitiert er den Beginn von *Confessiones* 2, um seine eigene Unsicherheit zu beschreiben: „Meine früheren schmutzigen Werke und die fleischlichen Befleckungen meiner Seele will ich überdenken, nicht etwa aus Liebe zu ihnen, sondern aus Liebe zu Dir, mein Gott“ (*recordari volo transactas feditates meas et carnales corruptiones animae meae, non quod eas amem, sed ut amem te, Deus meus*. 4.1.20). Wenn Petrarca beim Aufstieg zufällig eine Seite der *Confessiones* auf-

schlägt, folgt er Augustinus, der im Garten von Mailand genauso mit der Epistel von Paulus verfährt. Petrarca wiederholt nicht nur den letzten Schritt von Augustinus' Bekehrung, sondern stellt auch explizit fest, dass er die Konversionskette fortsetzt: „Und wie Antonius auf diese Rede hin nicht weiter forschte, und wie Augustinus auf diese Lektüre hin nicht weiter las, so nahm auch bei mir alle Lektüre mit den wenigen angeführten Worten ein Ende“ (*Et sicut Antonius, his auditis, aliud non quesivit, et sicut Augustinus, his lectis, ulterius non processit, sic et michi in paucis verbis que premisi, totius lectionis terminus fuit.* 4.1.32).

Trotz der Parallelen ist Petrarcas Erfahrung weit von der Erleuchtung des Augustinus entfernt. Petrarcas Auge fällt auf einen Satz im zehnten Buch der *Confessiones* (10.8.15; 4.1.27): „Da gehen nun die Menschen hin, um die Höhe der Berge, die mächtigen Fluten des Meeres, die breit hinströmenden Flüsse, den Umkreis des Ozeans und die Bahnen der Gestirne zu bewundern, und verlieren dabei sich selbst“ (*et eunt homines admirari alta montium et ingentes fluctus maris et latissimos lapsus fluminum et oceani ambitum et giros siderum, et relinquunt se ipsos.*)⁴⁰ Während Augustinus sich Gott zuwendet, eine Bewegung, welche die *Confessiones* in der Metamorphose von Autobiographie zu Reflektion und Exegese literarisch austragen, wird die Aufmerksamkeit von Petrarca auf seine eigene Seele gelenkt: „[ich] wandte mein inneres Auge auf mich selber“ (*in me ipsum interiores oculos reflexi*, 4.1.29). Anders als Augustinus, der die Zäsur betont, bemerkt Petrarca: „[...] um Dir eilig und aus dem Handgelenk all das zu schreiben, damit nicht bei einem Aufschub infolge einer Ortsveränderung die Gemütsregung etwa nachlasse und der Eifer, Dir zu schreiben, sich abkühle“ (*Hec tibi, raptim et ex tempore, scripturus: ne, si distulissem, pro varietate locorum mutatis forsitan affectibus, scribendi propositum deferveret.* 4.1.35). Der letzte Satz des Briefes unterstreicht, daß Petrarca nicht die Ruhe findet, die Augustinus zuteil wird: „Bete für sie [i.e. Petrarcas Gedanken], die so lange ungebundenen und unsteten, damit sie endlich einmal beständig werden und, so unnützlich und vielfach herumgewälzt, zum Einen, Guten, Wahren, Gewissen und Beständigen finden werden“ (*Pro quibus ora, queso, ut tandiu vagi et instabiles aliquando subsistant, et inutiliter per multa iactati, ad unum, bonum, verum, certum, stabile se convertant.* 4.1.36). Aus der lebensverändernden Erfahrung der *Confessiones* ist „a precarious and fleeting disposition“⁴¹ geworden.

⁴⁰ Zu Petrarcas Missverständnis dieser Passage, s. Jill Robbins, Petrarch Reading Augustine: „The Ascent of Mont Ventoux“, in: *Philosophical Quarterly* 64 (1985), 533–553, hier 543f.

⁴¹ Lyell Asher, Petrarch at the Peak of Fame, in: *PMLA* 108.5 (1993), 1050–1063, hier 1054.

Petrarcas Bekehrung ist nicht nur schwächer und anders ausgerichtet, sie führt die Konversionskette auch an ein Ende.⁴² Wie Augustinus hat auch Petrarca einen Begleiter und Zeugen. Augustinus zeigt die Passage, die er gelesen hat, Alypius, der sich ihm sofort anschließt. Auch Petrarca lässt Gherardo, seinen Bruder, die Worte lesen, auf die sein Blick gefallen ist, aber wenn Gherardo mehr zu hören begehrt, bricht Petrarca das Gespräch ab und spricht mit ihm kein Wort, bis sie am Fuße des Berges angekommen sind. Während die Reaktion von Alypius die Konversionskette fortsetzt und ein Modell für den Leser bietet, zeigt der Ausschluss von Gherardo an, dass Petrarcas Konversion eine individuelle Erfahrung ist, die nicht übertragen werden kann.

Sowohl Petrarcas Transformation von Augustinus' Konversion als auch die Begegnung des reichen Jüngling mit Jesus illustrieren die Ergebnisoffenheit, die Christian Grethlein der Kommunikation des Evangeliums zuschreibt: „Denn demnach ist ‚Evangelium‘ als Inhalt von Kommunikation keine feststehende Größe unabhängig von der konkreten Kommunikation. Die genaue Bedeutung von ‚Evangelium‘ wird erst im Kommunikationsprozeß generiert und ist grundsätzlich ergebnisoffen bis hin zur Erschließung neuer Wirklichkeit.“⁴³ Auch das gänzliche Scheitern von Kommunikation ist möglich, wie bereits das Evangelium zeigt: „Dabei weisen die Nachrichten von Kommunikationsstörungen darauf hin, dass die Kommunikation des Evangeliums bereits bei Jesus gefährdet war und misslang.“⁴⁴ Zugleich kristallisiert sich in den Konversionen, die durch Konversionserzählungen angetrieben und in einer Kette auf das Neue Testament zurückgeführt werden, die Kraft des Evangeliums, durch Erzählungen Leben zu verwandeln: „Umgekehrt eröffnete die Kommunikation des Evangeliums in ihrer Ergebnisoffenheit Menschen neue Lebensperspektiven, die in unterschiedlicher Weise Gestalt annahm.“⁴⁵

3. Erzählen im christlichen Horizont

Dieser Aufsatz hat sich dem Erzählen auf zwei verschiedenen Wegen genähert, zum einen durch theoretische Überlegungen, zum anderen durch eine Textinterpretation. Dabei sind zwei recht unterschiedliche Bilder von Narration gezeichnet worden. Die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Erzählung und Erfahrung im achten Buch der *Confessiones* steht in Spannung zur Theorie von der narrativen Rekonfiguration von Zeit, wie sie im ersten Teil dieses Aufsatzes kurz vorgestellt wird. Die narrative Reflektion über Zeit beruht auf

⁴² Vgl. Robbins, Petrarch Reading Augustine (s.o. Anm. 40), 540.

⁴³ Grethlein, Praktische Theologie (s.o. Anm. 2), 156f.

⁴⁴ A.a.O., 170.

⁴⁵ A.a.O., 170.

einem „als-ob“, sie klammert lebensweltliche Vollzüge ein. Dagegen unterstreicht die *catena imitationis*, die Augustinus entwirft, die Transparenz zwischen Leben und Erzählen. Erzählen schafft hier weniger Distanz zur Lebenswelt, als daß es Leben von Grund auf ändert. Keineswegs handelt es sich aber um einen Widerspruch, vielmehr vereint das Erzählen beide Seiten – es lässt uns Abstand gewinnen, kann aber auch in unser Leben eingreifen. Abschließend seien einige Fragen skizziert, die sich aus der Spannung für die spezifische Rolle des Erzählens in der Kommunikation des Evangeliums ergeben.

Der Umschlag von Erzählung in Erfahrung ist nicht auf die Kommunikation des Evangeliums beschränkt. Auch andere Erzählungen heben die Grenze zwischen Rezeptions- und lebensweltlicher Erfahrung auf. Gestalt geworden ist diese Potenz des Erzählens in den homerischen Sirenen: sie erzeugen eine ästhetische Erfahrung, die so stark ist, dass sie gänzlich an die Stelle des Lebens tritt.⁴⁶ Cervantes' Don Quichotte ist einer von vielen literarischen Helden, denen es in posthomerischer Zeit nicht gelingt, Erzählung und Erfahrung voneinander zu scheiden. Und doch kommt aus christlicher Perspektive den Erzählungen der Bibel eine besondere Qualität zu. Wie ist diese Qualität zu bestimmen, theologisch oder auch erzähltheoretisch? Christian Grethleins *Praktische Theologie* stellt zudem das neue Testament ins Zentrum: das Alte Testament hat nicht einmal ein Lemma im Register. Wie läßt sich eine solche Engführung innerhalb der Bibel, die vielleicht nicht nur Alttestamentlern Unbehagen schafft, theologisch-erzähltheoretisch begründen?

Auch die narrative Rekonfiguration von Zeit erscheint, von theologischer Warte aus betrachtet, in einem neuen Licht. Das Widerspiel von Erwartung und Erfahrung, das Erzählungen erzeugen, erinnert an das Paradigma von Verheißung und Erfüllung, das Alt- und Neutestamentler vor allem im Anschluss an Gerhard von Rad erörtert haben.⁴⁷ Wie verhält sich die göttliche Heilszusage und ihre geschichtliche Einlösung zur Spannung zwischen Erfahrung und Erwartung, die sich aus Husserls Phänomenologie ableiten lässt? Wird die zeitliche Dynamik von Erzählung in der Kommunikation des Evangeliums einfach aufgenommen, wird sie theologisch aufgeladen oder gar grundlegend transformiert?

Andere theologische Ansätze werfen ähnliche Fragen auf, so etwa Pannenberg's Geschichtstheologie: Das „Vorwegereignis des Endes“,⁴⁸ das Pan-

⁴⁶ Vgl. Jonas Grethlein, Von Platon zu Avatar, in: *Sinn und Form* 65/3 (2013), 351–361.

⁴⁷ Z.B. Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, 2 Bde., München 1957–1960; vgl. Claus Westermann (Hg.), *Probleme alttestamentlicher Hermeneutik. Aufsätze zum Verstehen des Alten Testaments* (ThB 11), München 1960.

⁴⁸ Wolfhart Pannenberg, *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen 1961, 106. Zur Diskussion vgl. Christine Axt-Piscalar, „Wolfhart Pannenberg (Hg.), *Offenbarung als Geschichte*, in Verbindung mit R. Rendtorff, U. Wilckens, T. Rendtorff, ED Göttingen 1961“, in:

nenberg in Christi Kreuzestod sieht, ist gewissermaßen eine Prolepsis des Telos. Als solche bezeichnet sie eine zeitliche Struktur, wie sie dem Erzählen eignet: ebenso wie das Präteritum als Erzähltempus unterstreicht die Erzählungen inhärente Teleologie, dass im Lichte des Endes erzählt wird. Erzählen ist retrospektiv, der Erzähler nimmt, auch wenn er der Chronologie folgt, das Ende vorweg.⁴⁹ Auf den Rezipienten bezogen schlägt Brooks vor: „Perhaps we would do best to speak of the anticipation of retrospection as our chief tool in making sense of the narrative, the master trope of its strange logic.“⁵⁰ Was bedeutet es, wenn die Pannenberg'sche Formel für christliche Eschatologie der zeitlichen Dynamik des Erzählens strukturell gleicht?

Bereits das Stellen solcher Fragen führt den Literaturwissenschaftler auf unsicheres Terrain, in dem zahlreiche Untiefen lauern. Will er sich trotzdem solchen Fragen stellen, ist er angewiesen auf den Austausch mit Theologen, die für derlei Grenzüberschreitungen offen sind. Ich habe vom Jubilar mehr gelernt, als ich hier ausdrücken kann, und freue mich darauf, den Dialog über diese und andere Fragen mit ihm fortsetzen zu dürfen.

Christian Danz (Hg.), *Kanon der Theologie: 45 Schlüsseltexte im Portrait*, Darmstadt 2009, 296–302.

⁴⁹ S. mit besonderem Bezug zur historischen Erzählung Grethlein, *Experience and Teleology* (s.o. Anm. 36), 1–8.

⁵⁰ Peter Brooks, *Reading for the Plot. Design and Intention in Narrative*, Oxford 1984, 23.

AUTORENVERZEICHNIS

- Dr. Michael Domszen*, Jg. 1967, Professor für Evangelische Religionspädagogik an der Theologischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 2002-2006 wissenschaftlicher Assistent bei Prof. Dr. Christian Grethlein an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster.
- Dr. Wilfried Engemann*, Jg. 1959, Professor für Praktische Theologie und Religionspsychologie am Institut für Praktische Theologie und Religionspsychologie der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien; Kollege Christian Grethleins an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster von 1997-2011.
- Dr. Lutz Friedrichs*, Jg. 1963, Referent und Studienleiter für Fragen des Gottesdienstes der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck und Privatdozent für Praktische Theologie an der Universität Göttingen; 2001-2009 Leiter der Arbeitsstelle Gottesdienst der EKD in Hannover, Habilitand bei Prof. Dr. Christian Grethlein an der Universität Münster.
- Dr. Wilhelm Gräb*, Jg. 1948, Professor für Praktische Theologie und Direktor des Instituts für Religionssoziologie und Gemeindeaufbau an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin.
- Dr. Jonas Grethlein*, Jg. 1978, Professor für Griechische Literaturwissenschaft an der Universität Heidelberg, Sohn von Beate Hannig-Grethlein und Christian Grethlein.
- Dr. Jan Hermelink*, Jg. 1958, Professor für Praktische Theologie/Pastoraltheologie an der Theologischen Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen; 1993-2001 wissenschaftlicher Assistent am Institut für Praktische Theologie der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.
- Mag. Bernhard Kirchmeier*, Jg. 1989, Assistent in Ausbildung und Doktorand am Institut für Praktische Theologie und Religionspsychologie der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.
- Dr. Christhard Lück*, Jg. 1967, Professor für Religionspädagogik und Didaktik der evangelischen Religionslehre an der Bergischen Universität Wuppertal; Doktorand und Habilitand bei Prof. Dr. Christian Grethlein an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster.
- Dr. Michael Meyer-Blanck*, Jg. 1954, Professor für (Praktische Theologie) Religionspädagogik an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn.
- Dr. Dr. h.c. Klemens Richter*, Jg. 1940, Professor emeritus für Liturgiewissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster; Kollege Christian Grethleins an der Universität Münster von 1997-2005.

