

Narrare necesse est

(1) Eine essayistische Skizze zum Sinn des Erzählens in praktisch-theologischer Sicht

Bausteine belangvoller Kommunikation: In Geschichten verstrickt

Zu Beginn seiner Novelle „Der Erwählte“ fasst der Geschichtenerzähler Thomas Mann die Erfahrung und Vorstellung des Christentums als genuine Erzählgemeinschaft in einer knappen Metapher zusammen: Es seien die „Glocken Roms“, die im europäischen Abendland „den Geist der Erzählung“ zum Klingen brächten. Man wird allerdings seit dem 31. Oktober 1517 füglich ergänzen müssen: Es ist seitdem nicht minder hörbar auch das Geläut von Wittenberg! Denn auch Martin Luther hatte mit seiner, alle mediale Kommunikation des Religiösen vereinfachenden, vereinheitlichenden, elementarisierenden und auf die das Wort verkündigende Predigt konzentrierten Pointierung vor allem die narrative Grundstruktur des christlichen Verkündigungsgeschehens hervorgehoben: „Wenn man von dem Artikel der Rechtfertigung predigt, so schläft das Volk und hustet; wenn man aber anfähet, Historien und Exempel zu sagen, da reckts beide Ohren auf, ist still und hört fleißig zu.“ Dass er sich mit diesem Diktum nicht nur des rhetorisch Aufmerksamkeit erheischenden und spannungssteigernden Mittels der *narratio* zu bedienen suchte, wird an anderer Stelle aus einer Tischreden-Passage deutlich: „Die (biblischen) Geschichten (...) mit ihren herrlichen und sehr deutlichen Beispielen des Glaubens sind nützlich zur Erziehung, zur Strafe, zum Unterricht, zum Trost, ja endlich zu allem, was Paulus dem Worte des Glaubens zuschreibt. Denn was sind die biblischen Geschichten anders als das, was sonst die heilige Schrift durch Worte und Predigt vorschreibt?“ Schließlich hatte auch Karl Barth seine voluminöse „Kirchliche Dogmatik“ geradezu programmatisch als „nur eine möglichst pünktliche Entfaltung der Tragweite dieses ‚Namens‘ [i.e. Jesus Christus] (...) und insofern die in einzelnen Momenten verlaufende Erzählung seiner Geschichte“ verstanden; denn – so begründet er sein Projekt – „die Versöhnung ist Geschichte (...) Wer von ihr reden will, muss sie als Geschichte erzählen.“

Diese nur wenigen Streiflichter zeigen die Dringlichkeit eines offensichtlich nicht nur religiösen „*Narrare necesse est!*“ an. Immer schon galt und gilt die anthropologische Unentbehrlichkeit des religiösen Erzählens. Neben und mit der liturgisch-ästhetischen Darstellung im

Gottesdienst, neben und mit der dogmatisch-diskursiven Lehre ist das Erzählen in unterschiedlichen Medien stets ein eigener Modus der Überlieferung und Sozialisation, der Vermittlung und Rezeption christlicher Vorstellungswelten gewesen und bis heute geblieben – den gegenwärtig wohlfeilen Diagnosen eines post-narrativen Zeitalters oder des Endes der großen Meta-Erzählungen à la Benjamin, Adorno, Marcuse und Lyotard zum Trotz. Dabei erschöpft sich die Erzählung nicht nur in illustrativer oder didaktischer Bedeutung, ihre Funktion ist schlechterdings konstitutiv: Erzählen konstituiert diachron wie synchron eine soziale Gemeinschaft, begründet mithin als Erzählgemeinschaft auch die lebendige Geschichtlichkeit und Ökumenizität des Christentums. Wie sich eine geschichtliche Gemeinschaft ihrer Identität nur bewusst wird, indem sie sich erzählend ihrer Ursprünge, ihrer Herkunft und ihres Richtungssinnes vergewissert, so versichert sie sich zugleich auch mit der Teilhabe an einem gemeinsamen Erzählgut ihrer Zusammenhörigkeit, selbst wo diese Teilhabe unter ganz verschiedenen soziokulturellen Bedingungen stattfindet. Dass sich dies vorrangig durch Erzählen einstellt, verbürgt die Lebensbedeutsamkeit des Erzählten, der man sich in der Weise des Austausches und der Verarbeitung religiöser Erfahrungen vergewissert.

Bunt und reichhaltig ist die Vielfalt der Phänomene einer nach wie vor in Geltung stehenden Erzählkultur: die Erzähllandschaften der Kindheit, die intime Gewebestruktur des Erzählens in den Familien – vom chronologischen Fotoalbum über die unzähligen Tisch- und Nachtgespräche bis hin zur narrativen Kurzform einer Grabinschrift; die Kasuistik lebensgeschichtlichen Erzählens, aber auch „das Gedruckte mit Erzählstruktur“ in der literarischen Öffentlichkeit, der nie versiegende Strom von Erzählungen in therapeutischen Erzählarrangements und unterhaltsamen Medien-Inszenierungen, sei es in künstlerischer, sei es in populistischer Absicht; zu erinnern ist nicht zuletzt an die Funktion der Erzählung für die integrative Kraft von Zivilreligionen, überhaupt an die verhaltene Präsenz des Erzählens im öffentlichen Diskurs. Hier überall vermag das offensichtlich Unverzichtbare das Erzählen in seiner Logik und Bedeutung aufzuweisen, vermag es gegen jede Indifferenz die Augen für den Sinn des Erzählens zu öffnen, vermag es zugleich den kritischen Sinn zu schärfen gegen seinen drohenden Missbrauch oder Verfall.

Nach wie vor sehen wir uns immer und überall „in Geschichten verstrickt“, weil die Geschichte „für den Mann“ steht, wie der Phänomenologe Wilhelm Schapp 1953 schrieb. Schapp wollte damit die Aufmerksamkeit darauf lenken, „dass wir den letztmöglichen Zugang zu dem Menschen über Geschichten von ihm haben.“ Wenn wir nach der Eigenart eines einzelnen Menschen fragen, nach seiner Unvertretbarkeit, dann erwarten wir keine abstrakten Definitionen, keine blassen Formeln, keine blutleeren Subsumtionen, sondern plastische, anschauliche und lebendige Geschichten. Wenn wir danach fragen, was denn menschlich an den

Menschen, was protestantisch an den Protestanten, was weiblich an den Frauen oder was göttlich ist an Gott, dann antworten wir darauf in der Regel mit einer Geschichte oder mit zahlreichen kleineren Geschichten und wir können uns mit einer Definition oder Formel nur dann begnügen, wenn wir uns zugleich dahinter immer wieder auch eine Geschichte vorzustellen vermögen: *Narrare necesse est!* Diese Unhintergebarkeit des Erzählens ist darin begründet, dass es ein Grundmuster aller menschlichen Kommunikation darstellt, „eine Grundoperation der Sinnbildung und anthropologisch konstanten Diskursform, zugleich eine grundlegende Form (...) [ihres] literarischen Ausdrucks“, wie es im „Historischen Wörterbuch der Philosophie“ beschrieben wird. In der Tat: *Narrare necesse est!* Unverzichtbar ist das Erzählen für den Menschen, um sich in der eigenen Lebenswelt zwischen Realität und Vorstellungswelt zurechtzufinden; unverzichtbar, um die Integrität der eigenen unververtretbaren Lebensgeschichte für sich und für andere transparent werden zu lassen; unverzichtbar schließlich, um seinen Platz in einer solchen geschichtlich und sozial umfangenden Welt zu finden, die der eigenen Disposition und Entwicklung weithin entzogen bleibt. Auch im Erzählgeflecht der *vita christiana* reagieren wir auf solche und ähnliche Herausforderungen mit Geschichten von unterschiedlichster Art.

Biblische Geschichten zwischen Fakten und Fiktionen

Die Bibel als literarisch-kanonisches Grunddokument der Christenheit tritt uns in großen Teilen als eine wohl komponierte Anthologie von Geschichten und narrativen Partien mit poetischem, gewissermaßen „fiktionalem“ Charakter entgegen. Sie ist „Urkunde“ des Christentums, nicht etwa im Sinn einer Ansammlung von Informationen, für die charakteristisch ist, dass sie sich in ihrem Neuigkeitswert erschöpfen und den vordergründig interessierten, aber im Grunde genommen unbeteiligten Empfänger suchten. Im Unterschied dazu sind die erzählten Geschichten nichts anderes als poetische Verdichtungen kontinuierlicher und kontinuierbarer Erfahrungen, die auf eine bestimmte Weise der Partizipation, der betroffenen und beteiligten Anteilnahme hinzielen. Ihr poetischer Charakter lässt sie als bevorzugtes Medium der Sinnbildung überhaupt erscheinen. Sie sind verfasst in einer Sprache, die Menschen zu verwandeln vermag. Diesen konstitutiven Zusammenhang von „Sprache und Verwandlung“ hat vor allem der schweizerische Germanist Johannes Andereggen entfaltet.

Poetische Geschichten sind nach seiner Auffassung so etwas wie Partituren, nach deren Maßgabe uns bestimmte fiktionale Vorstellungswelten erschlossen werden, die anders als durch das Erzählen gar nicht vorhanden wären: Vorstellungswelten, die uns zugleich darauf vertrauen und hoffen lassen, dass der Mensch im Vorhandenen seiner planer Wirklichkeit nicht

aufgeht, dass ihm vielmehr inmitten dieser begrenzten, widersprüchlichen und ungenügenden Lebenswirklichkeit ein Sinn aufgeht, in dessen Vorstellungswelt zu verweilen, uns Vergnügen und schlechterdings nichts als Genuss und Vergnügen bereitet: „Wer sich [freiwillig] auf sie einläßt, entrückt der Zeit und er sieht vom Wirklichen ab“. Wer sich durch eigenen Entschluss auf sie einlässt, bewegt sich in der Geschichte, als ob es Wirklichkeit wäre: Er weint und lacht, er zürnt und trauert; er freut und er ängstigt sich, er langweilt sich oder ist übermäßig gespannt. Das Vergnügen, das uns Geschichten bereiten, rührt daher, dass wir innerhalb einer poetisch-fiktionalen Vorstellungswelt ganz bei der Sache sind, die uns genügt. Deshalb sprechen wir vom Hörgenuss und Lesevergnügen, was nicht als „bloß“ hedonistisch misszuverstehen ist: Der Rezeptionsgenuss erstreckt sich keineswegs nur auf das gefällig Anmutige, sondern schließt durchaus auch das unliebsam Beunruhigende einer erzählten Geschichte ein. Genuss und Vergnügen bezeichnen in einem grundlegenden Sinne das Verweilen in der Selbstgenügsamkeit einer erzählten Geschichte. Hier fragen wir zunächst nicht nach Nähe und Abstand zum wirklichen Leben, fragen nicht nach Realitätsadäquanz, fragen nicht nach Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, weil die Geschichte selbst in sich eine Welt darstellt und zunächst nur innerhalb der Geschichte Nähe und Ferne oder die zeitlichen Verhältnisse eine Rolle spielen: „Das Vorgestellte [selbst] hat bald den Charakter von Vergangenem, bald von Gegenwärtigem oder auch von Zukünftigen; aber vergangen, gegenwärtig oder zukünftig ist nicht die Fiktion, sondern ein Sachverhalt innerhalb der Fiktion“ selbst.

Geschichten geben uns die „Möglichkeit, sich dem Wirklichen zu entziehen“ und es bereitet uns Vergnügen, in ihnen zu verweilen, „weil sie anders als das Wirkliche, weil sie Gegenwelt zu unserem Wirklichen“ sind. Sie bieten uns eine Art Asyl, worin wir verweilen können, um uns den Bedrängnissen und Beschränkungen des Wirklichen zu entziehen, um ihre Begründungszwänge, ihre funktionalen Zweckbestimmungen und Erfolgserwartungen, ihre Verpflichtungen und Bedürftigkeiten – wenn auch nur zeitweilig für die Verweildauer in der Erzählung – abzublenden: In der Fiktion sind wir unserer eigenen räumlichen und zeitlichen Bedingtheit, der grundsätzlichen Widersprüchlichkeit unseres Alltagslebens enthoben: „(...) im Transzendieren gewinnen wir (...) eine Art Freiheit“. Hier kann ich Rollen und Möglichkeiten erproben, die mir in der Realität nicht ohne weiteres zuhanden sind: „Ich probiere Geschichten an wie Kleider“, bekennt Max Frisch in seinem fiktiv autobiographischen Roman „Mein Name sei Gantenbein“ (1964) und fügt sogleich erläuternd hinzu: „Man kann nicht leben mit einer Erfahrung, die ohne Geschichten bleibt.“ Anderegg kommentiert dazu: „Als Medium der Sinnbildung“ sind uns solche Geschichten „darum besonders wichtig, weil uns in der sinnbildenden Auseinandersetzung mit ihr eine Erfahrung zuteil wird, die wir anders nicht als eben nur in der Auseinandersetzung mit der Fiktion ge-

winnen können. (...) Die Fiktion (...) bietet uns die Möglichkeit, ‚Dinge‘, ‚Geschehnisse‘, ‚Gestalten‘ als solche zu begreifen und sie doch zugleich auch deutend in die Zeichen- und Sinnbildung zu integrieren. (...) In der Auseinandersetzung mit dem Fiktionalen gelingt es uns, die stabilisierende Wahrnehmung von Wirklichem mit der Lebendigkeit der Sinnbildung zu verbinden.“

Nicht zuletzt auch die biblischen Geschichten stellen einen solchen privilegierten Ort religiöser Sinnerfahrung und Sinnbildung im Modus einer Vorstellungswelt dar, die sich als kursive Einheit in der Vielheit von Geschichten darstellt. Die Bibel ist ein für die jüdische wie für die christliche Glaubensgemeinschaft identitätsverbürgendes Erzählbuch. „Die legitimierte Form theologischen Redens vom Alten Testament ist (...) immer noch die Nacherzählung“, hatte Gerhard von Rad in seiner „Theologie des Alten Testaments“ geschrieben. Und für das Christentum stellt der katholische Theologe Johann Baptist Metz konfessionsübergreifend fest: „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.“ Dass die Bibel in der Überlieferungsgeschichte des Christentums immer wieder aufs Neue eine Schule des Erzählens sein konnte, erklärt sich nicht nur aus der kirchlichen Etablierung einer biblischen Erzählpraxis, sondern auch aus der sprachlichen Struktur biblischer Geschichten selbst, erklärt sich vor allem aus dem, was man ihre sprachliche Intensität (E. Auerbach) und narrative Extensität (W. Kemp) nennen könnte.

Ihre sprachliche Intensität beruht darauf, dass die biblischen Geschichten in der Regel gerade nur so präzise und prägnant sind, um ihre Abgegrenztheit zu einem Ganzen erkennen zu lassen, darum nicht beliebig variierbar sind, sondern ihrem Weiter- und Wiedererzählen eine Struktur, eine Begrenzung und eine Stabilität vorgeben: Sie haben einen Anfang, einen Verlauf, meist eine Pointe und sie haben einen Schluss. Dadurch erreichen sie eine feste Kontur, die es erlaubt, sie zu „begehen“, aus ihnen auszusteigen, auf sie zurückzukommen, sich ihrer zu erinnern und sie zu besprechen. An diesen ihren Grenzen aber lassen sie sich umspielen, eben weil sie ansonsten eher diffus, lakonisch und lückenhaft sind. Sie beschränken sich auf das wesentlich Notwendige, heben einige Teile hervor und blenden andere Teile aus; vieles zwischen- durch bleibt nur angedeutet oder überhaupt unausgesprochen; die suggestive Wirkung des Unausgesprochenen erzeugt Hintergründigkeit, Vieldeutigkeit. Die Deutungsbedürftigkeit einer biblischen Geschichte wird durch ihren Wahrheitsanspruch noch gesteigert; sie beanspruchen eine paradigmatische Bedeutung, sind alles andere als nur ephemere Episoden: Die biblischen Geschichten erzählen einerseits von dem, was

den Menschen überhaupt unbedingt angeht, zugleich aber beanspruchen sie, eben damit auch zu erzählen, was jeden einzelnen Menschen insbesondere unbedingt angeht. In den durch die Geschichte vorgegebenen Bedeutungsrahmen soll sich die Geschichte aller und jedes einzelnen Menschen einordnen und unterordnen lassen. Dies kann aber nur gelingen durch die „ständige deutende Veränderung des eigenen Inhalts“ (E. Auerbach). Insbesondere die biblisch-religiöse Erzählung „macht Alles zu einem Gegenstand für sich und jedes Denken und Handeln zu einem Thema ihrer himmlischen Phantasie“ (F. Schleiermacher). Die suggestive Wirkung des *tua res agitur* wird für den Hörer schließlich noch dadurch erheblich gestärkt, dass die durchgängige Aufhebung der Stiltrennungsregel es verhindert, den Hörer in der bloßen Rolle des Zuhörers oder distanzierten Lesers zu belassen; das Erhabene der göttlichen Geschichte wird nicht im Stil des Erhabenen erzählt, sondern im Stil des Niedrigen, des Alltäglichen, des Vertrauten. Das Ambiente des erzählten Handlungskomplexes kommt uns auf diese Weise sehr nahe; man erinnere sich nur, wie beispielsweise die Gleichniserzählungen Jesu an die vertraute Lebenswelt seiner Hörer anknüpfen, um sie dann einer überraschenden Wendung zuzuführen.

Tradierung begünstigend wirkte sich auch die narrative Extensität biblischer Geschichten aus. Damit ist die Einheit und Zusammengehörigkeit in der Vielfalt biblischer Geschichten gemeint. Biblische Erzählungen sind keine „Erzählungen an sich“, sondern Variationen innerhalb einer umfassenden *historia divina*, einer übergreifenden Heilsgeschichte; sie sind Teil eines Sinnzusammenhangs, der sich in der Vielheit seiner einzelnen Geschichten entfaltet. Als solche sind sie erkennbar, weil sie untereinander einen mehr oder weniger dichten Verweisungs- und Verknüpfungszusammenhang bilden. Ihre Lakonik und ihr Minimalismus erzwingen nicht nur die systematisierende, zusammenstimmende Deutung, sondern lösen auch permanent neue Erzählungen aus (z.B. Midrashim, Apokryphen, Hagiographien). Mehr noch: Minimalismus und Lakonik setzen zugleich Erzählweisen von höherer Evidenz frei, von denen die vielleicht eindrucksvollsten die seit dem 2. und 3. Jahrhundert nachweisbaren Bilder der christlichen Kunst waren – als weiteres Traditionsmedium der Verkündigung, als *muta praedicatio* – neben liturgischer Präsentation und lehrhafter Demonstration. Die biblischen Geschichten waren der Kunst Grund und Quelle, aber diese evozierten auch in eigener Dynamik eine „stringentere Ausarbeitung“ des narrativen Potenzials biblischer Geschichten. Dabei war die Kunst nicht nur ein illustratives, „optisch gefälliges oder didaktisch wirksames Arrangement“, sondern entwickelte bald eigene Strukturierungsleistungen über die mündlich-verbale und rituell-inszenatorische Vermittlung hinaus: Biblische Geschichten finden in den narrativen Bildern der Bildenden Kunst ein eigenes Referenz- und Resonanzsystem, in dem auf eigene Weise die Grundstruktur der christ-

lichen Wirklichkeit und ihrer Konsequenzen für das menschliche Leben erzählerisch thematisiert und entfaltet wird. Kunst beschränkt sich dabei keineswegs nur auf visuelle Übersetzung oder Reproduktion, sondern versteht und bewährt sich selbst als Supplement, als eigenes komplettierendes Organ der Vermittlung biblischer Geschichten: „Sie ist unabdingbares Agens in jenem unabschließbaren Prozeß, der Christentum heißt und der gleichermaßen von der Faszination wie von den Desideraten seiner Textgrundlage lebt, die zuallererst Erzählung ist.“ (W. Kemp). Die eigene Leistung der Kunst besteht dabei in der vergegenwärtigenden, veranschaulichenden, verdeutlichenden Strategie der Vermehrung biblischer Erzählungen vor allem durch das auffüllende Erzählen: Sie ergänzt, setzt fort, relationiert, veranschaulicht, konkretisiert, kontextualisiert, lokalisiert, terminiert, lässt äußere Folgen als kursorische Abläufe oder als innere Folgerichtigkeit erscheinen, so dass jedes Einzelne als Teilhaftiges an einem umfassenden Ganzen erscheint. Die biblischen Erzählungen erhalten dadurch gewissermaßen eine dichtere Kohäsion gegenüber der Knappheit und Ungereimtheit der literarischen Textvorlagen; sie verdichten sich zu einem anschaulichen Welt- und Geschichtsentwurf, der gemeinschaftsbegründenden Charakter hatte und dies keineswegs nur für die unteren, analphabetischen Schichten.

Die biblischen Geschichten können also immer wieder zur Partitur sinnbildender Vorstellungswelt werden, wo in ihrem Wieder- und Weitererzählen ihrer sprachlichen Intensität und narrativen Extensität gleichermaßen Rechnung getragen wird. Geschichten hingegen, die auf ihren rein informativen Skopus oder bloß illustrativen Beispielcharakter, kurzum auf ihren Gebrauchswert reduziert werden, taugen dazu ebenso wenig wie Geschichten, mit denen ein forcierter Zweck außerhalb ihrer selbst verfolgt wird: etwa moralische oder zwangsmodernisierte Geschichten, Geschichten, die ihren Hörern ein bestimmtes Handeln oder Verhalten abverlangen, oder Geschichten, die dem Hörer eine Aktualität vorspiegeln, in der sich ihr Sinngehalt nicht erschöpfen kann.

Im spezifischen Sinne religiös sind die biblischen Geschichten, weil sie von Gott erzählen, weil sie von der Geschichtlichkeit und Menschlichkeit eines Gottes erzählen, dessen transzendente Selbstoffenbarung als Kontingenzeinbruch in die menschliche Welt nicht anders als durch Erzählen angemessen zu vergegenwärtigen ist. In den Geschichten wird erfahrbar, „was sich ohne das erzählende Wort (...) nicht von selbst versteht, aufgrund des erzählenden Wortes aber als das Allerselbstverständlichste erscheint“, wie E. Jüngel in seinem Buch „Gott als Geheimnis der Welt“ (1977) schreibt: dass nämlich der Mensch in seiner *vita activa* durch das Hören auf die Geschichte Gottes heilsam unterbrochen wird, dass er von sich abzusehen genötigt ist und somit im Hören auf den ganz anderen Gott Freiheit von sich selbst erlangt. Für die Hermeneutik des christlichen Erzählens gewinnt die Geschichte von Martha und Maria (aus

Lk 10, 38ff.) bei Jüngel geradezu den Rang einer Schlüsselgeschichte: In der Gegenwart des Gottesreiches, in der Anwesenheit des bereits auf seinem Leidensweg befindlichen Jesus Christus, konstituiert sich die Lebens- und Vorstellungswelt des christlichen Glaubens aus dem Hören (*fides ex auditu*) auf die Geschichte, die „der erzählte Erzähler“ Jesus Christus (H. Weinrich) dem Menschen – im wahrsten Sinne des Wortes – zum Besten gibt. Jüngel resümiert hier denn auch: „Nicht die praktische Vernunft, sondern die [Vorstellungs- und] Urteilskraft wird primär provoziert. Deshalb hat der Hörer (Maria) vor dem vorschnell Handelnden (Martha) das gute Teil erwählt.“ Das Christentum ist also nicht *auch* eine Erzählgemeinschaft, wie es außerdem noch eine Argumentationsgemeinschaft oder „moralische Anstalt“ wäre, sondern es ist *vorrangig* eine Erzählgemeinschaft – und dies aus ureigenen, in seinem Gottes- und Offenbarungsbegriff gelegenen sachgemäßen Gründen.

Welche Konsequenzen lassen sich nun daraus in praktisch-theologischer Sicht ziehen?

1. Religiöse Erziehung ist bevorzugt eine Erzählpraxis, weil sich nur über erzählte Geschichten die Vorstellungswelten erschließen lassen, in denen Sinnbildung möglich ist. Auf diesem Hintergrund ist jede Alternative zwischen biblischer und problemorientierter Didaktik ebenso unsachgemäß, wie die Unterstellung absurd ist, biblische Didaktik sei per se als Inbegriff ideologischer oder konfessioneller Weltanschauungsindoktrination zu verstehen. Eine Vorenthaltung des biblischen Erzählkanons läuft vielmehr auf eine positivistische Verkürzung, ja Verweigerung von Sinnerziehung überhaupt hinaus. *Narrare necesse est*: Religionspraxis kann gar nicht umhin, das reichhaltige Erzählrepertoire der christlichen Erzähl-Überlieferung bereitzustellen, nicht nur, weil es in seiner Multipräsenz zum Bildungsgut unseres Kulturkreises unabdingbar hinzugehört, sondern vor allem, weil es unverzichtbar ist für die Identitätsbildung und Sinnorientierung des Menschen überhaupt. Die pädagogische Bedeutung des christlichen Erzählgutes erschließt sich erst durch das langfristige Vertrautwerden mit ihm und durch das Vertrautwerden mit seinem gesamten Verknüpfungs- und Verweisungszusammenhang. Die bildungspolitischen und curricularen Konsequenzen dieser Einsicht liegen auf der Hand: Das Erzählgut biblischer Geschichten als ebenso reichhaltiges wie diffiziles Reservoir menschlicher Sinnbildung bedarf, soll es seine Erschließungskraft hinreichend entfalten, der kontinuierlichen Vermittlung. Was die Vermittlung des christlichen Erzählgutes selbst betrifft, so ist hier vermeintliche „Weltanschauungsneutralität“ eine Illusion, die eher Ideologie fördert als verhindert.

2. Die Didaktik des christlichen Erzählgutes kann nicht auf illustrative Beispiel- oder aufdringliche Moralgeschichten reduziert werden, weder aus pädagogischen noch aus theologischen Gründen. Eine ge-

wissermaßen über die Intention der Geschichten nicht hinausgehende „Absichtslosigkeit“ im Umgang mit Geschichten ist eine wesentliche Voraussetzung dafür, dass sich bei den Zuhörern das Betreffende, das Beziehungsreiche, das Anspielende, das Evidenz Erzeugende erst eigentlich einstellt. Es geht nicht – jedenfalls nicht primär – um die Applikation von Geschichten außerhalb des Erzählten in einem bestimmten praktischen Lebenszusammenhang, sondern vor allem um die Approbierung des Erzählten als einer eigenen sinnbildenden Vorstellungswelt. Geschichten müssen mithin so erschlossen werden, dass Erzähler und Hörer in ihr verweilen und dass sie in ihr mit Genuss verweilen können. Das schließt jeden Versuch zur moralischen Instrumentalisierung, unsachgemäßen Modernisierung und einseitigen Verkürzung aus. Biblische Geschichten sind keine Verfügungsmasse im Dienste der ideologischen, missionarischen oder persönlich beliebigen Interessen ihrer Verwerter.

3. Soll der sinnerschließenden Bedeutung biblischer Geschichten Rechnung getragen werden, ist den Geschichten keine Geschlossenheit, keine Definitivität zuzuschreiben, die sie ursprünglich gar nicht haben. Wenn sie „Partituren“ sind, dann ist damit gesagt, dass sie so etwas wie ein „Anspielungszentrum“ bilden und ein Anregungspotential darstellen, dass beim Rezipienten eine gewisse Eigenproduktivität der Vorstellungs- und Urteilskraft, aber auch der Selbst- und Weltreflexion freisetzt, die den Rezipienten aus der Geschichte nicht mehr als denselben hervorgehen lassen, der er vorher war. In Geschichten kann ihm ein Sinn aufgehen, der bis dahin außerhalb seines Horizonts lag. Die Appellstruktur der Geschichten, die auf die Eigenaktivierung des Rezipienten ausgerichtet ist, zielt also auf ein „Bildungserlebnis“, das häufig erst im Nachhinein als Veränderungsprozess erfahren wird, als Veränderungsprozess, der den Augenblicksgenuss der erzählten Geschichte überschreitet und darin auf eine Veränderung des Wirklichen zielt, zu dem sich das Fiktionale der Geschichte dann eben nicht nur kompensatorisch, sondern auch innovatorisch verhalten kann. Mit Geschichten leben, ihre sinnerschließende Kraft erfahren, kann nicht nur den in Geschichten Verstrickten ändern, sondern ihn zugleich zum *Subjekt* der Realitätsveränderung werden lassen.

Lebensgeschichtliches Erzählen zwischen Selbsterleben und Selbstdeutung

Das Insistieren auf der Subjektivität von Erfahrung ist eine unabdingbare Voraussetzung des Erzählens, weil nur dadurch verbürgt werden kann, dass die Erzählung sowohl auf Seiten des Erzählers wie auf Seiten der Rezipienten Authentizität gewinnt: mithin zum glaubhaften Ausdruck von Erfahrungen wird, an denen der erzählte Zusammenhang von Glaubenserfahrung und Lebensdeutung gleichsam biographisch ein-

sichtig werden kann. Die authentische Erfahrung erzählter Geschichten hat ihren primären Ort im Erzählen der eigenen *Lebensgeschichte*. Für das biographische Erzählen ist charakteristisch, dass dabei nicht nur äußere Ereignisse, sondern auch innere Gemengelagen, nicht nur absehbare Folgerichtigkeit, sondern auch kontingente Widerfahrnisse, nicht nur äußerer Zwang, Gewohnheit und Konformität, sondern auch Motive, Deutungsfragmente, Absichten und Hoffnungen zur Sprache kommen – und zwar so zur Sprache, dass die disparate Fülle der äußerlich und innerlich zuhandenen Lebensereignisse jeweils in eine Art sinnabwägende Novellierung des ganzen erlebten Lebens eingeht. Dabei scheint jedem autobiographischen Erzählen – bewusst oder unbewusst – ein Rechtfertigungsmotiv zugrunde zu liegen und es dient der selbstvergewissernden Rekonstruktion und Entzifferung des eigenen erlebten Lebens zu einem bedeutungsvollen Ganzen auf der Grenze zwischen Selbstmächtigkeit und Nichtigkeitswahn. In diesem Spannungsfeld bildet Rechtfertigung stets ein „Grundmotiv des autobiographischen“ Erzählens (M. Fuhrmann).

Religiösen Quellen entstammt das lebensgeschichtliche Erzählen, wo das Leben als Ganzes ausdrücklich zur Manifestation einer religiösen Grundhaltung, die Biographie zum Glaubenszeugnis und zum Ausweis eines anhaltenden „Bußkampfes“ wird: „Die eigene Lebensgeschichte fordert alle Aufmerksamkeit, um die Wirkung des Glaubens und der Gnadenerweisung Gottes darin inne zu werden“ (D. Rössler). Dazu bedarf es des Anhalts an erinnerten Ereignissen und der Fähigkeit ihrer Bedeutung erschließenden Interpretation, damit am Ende die Geschichte für den einzelnen Menschen stehen kann, der sie von sich erzählt oder von dem sie erzählt wird. In der erzählten Lebensgeschichte entwirft der Mensch sich selbst nach der Vorstellung einer Ganzheit – und zwar in der Absicht, mehr von sich darzustellen, als zufällige Ereignisse, sichtbare Verhältnisse oder manifeste Verhaltensweisen von ihm zu erkennen geben. Diese „Identität“ wird man nicht mit einem harmonischen Persönlichkeitsideal verwechseln dürfen (H. Luther). Unbestreitbare und unaufhebbare Erfahrungen der Widersprüchlichkeit, des Fragmentarischen, der Schuld, der uneingelösten Versprechen, der Endlichkeit, der Verletzbarkeit und der Sterblichkeit stehen dem prinzipiell entgegen. Theologisch kann „Ganzheit“, Integrität oder Identität gerade das durch menschliche Leistung nicht hervorzubringende oder zu besorgende, sondern nur das von Gott zugeeignete, zu empfangende „Heil“ meinen, das den sich seiner „Sündhaftigkeit“ und Fragmentarität bewussten Menschen davon entlastet, die Verbrüchlichkeit seiner Geschichte zu *eigener* Konsistenz führen zu müssen, das den Menschen andererseits aber auch im Vertrauen auf seine von Gott zugeschriebene Identität zugleich auch dazu zu befreien vermag, sich in seiner Endlichkeit als „gerechtfertigt“ zu begreifen.

Lebensgeschichtliches Erzählen sucht den eigenen Lebensweg als *prin-*

ciptum individuationis, als Weg zur einzigartigen, unverwechselbaren Individualität darzustellen und ist insofern Ausdruck der singularitätsverbürgenden Überzeugung, „daß das Christentum sich in jedem einzelnen Christen auf individuelle Weise realisiert“ (D. Rössler). Das lebensgeschichtliche Erzählen ist die Darstellung eines Individuationsprozesses durch das Erzählen des in seiner Individualität so und nicht anders Gewordenseins, eine Erzählung, die jedoch immer wieder gleichsam einer ständigen Revision unterliegt, weil die in die Erfahrungen der Alltagswelt einbrechenden „Ablauf-Widerfahrnis-Gemische“ (O. Marquard) immer wieder zu einer Novellierung der eigenen Lebensgeschichte nötigen, über die authentisch Auskunft zu geben, nur ich allein in der Lage bin. Es ist sozusagen das poetische Ich, das im Erzählen die Verantwortung für seine Lebensgeschichte übernimmt und sich dabei nur im – *horribile dictu* – „Störfall“ so etwas wie therapeutische, seelsorgerliche, begleitende, beratende, sprachanregende Hilfe erwartet.

Denn es gilt auch umgekehrt, dass in dem Maße, wie ich von mir – exemplarisch – zu erzählen weiß, dies zum hilfreichen Dienst für den Anderen werden kann: „(...) in jedem Falle ist der Erzähler ein Mann, der dem Hörer Rat weiß“, weil die erzählerische Fähigkeit das Vermögen umschließt, „Erfahrungen auszutauschen“ (W. Benjamin). Wer erzählt, will den Anderen Anteil an seiner Wahrheit geben, um der befreienden Wahrheit überhaupt Gehör zu verschaffen, um den Anderen zu ermutigen, sich das Seine in der Gestalt einer Erzählung „von der Seele zu reden.“ Mündliche und literarische Äußerungsformen des lebensgeschichtlichen Erzählens leisten sich hier wechselseitig Hilfe im Austausch von Erfahrungen und deren Deutungsmöglichkeiten. Wie es einerseits „zum wirklichen Austausch von Erfahrungen (...) erst [kommt], wenn ich mich durch die Erzählungen des anderen zum Erzählen der eigenen ‚Autobiographie‘ provozieren lasse“, so ist das Rechtfertigungsmotiv des autobiographischen Erzählens nicht selten mit der Absicht verbunden, Sprachschule und Sprachermutigung für andere zu sein. So bekennt Thomas Mann im Zusammenhang seines autobiographisch imprägnierten, einer Lebensbeichte ähnlichen Romans „Die Entstehung des Doktor Faustus“: „In mir lebt der Glaube, daß ich nur von mir zu erzählen brauche, um auch der Zeit, der Allgemeinheit die Zunge zu lösen.“

Die Bereitstellung und Einübung eines narrativen Identifikationspotentials für eine sinndeutende, individualitätsfördernde, traditionsanverwandende und kommunizierbare „Poetisierung“ lebensgeschichtlicher Erfahrungen ist eine ebenso unverzichtbare wie zentrale Aufgabe der religiösen Erzählkultur. Sie soll die christlichen Gehalte biblischer Erzählungen und deren theologische Interpretamente als Muster einer „begrifflich abgekürzten und verdichteten Erzählung der Lebensgeschichte“ im Angesicht Gottes erweisen, so dass die biblischen Geschichten so erzählbar werden, dass Menschen darin trotz ihrer Erfahrungen von drohender

Fragmentarität, Verfügbarkeit und Versagen die eigene Geschichte als bedeutsame, als „gerechtfertigte“ Lebensgeschichten *coram Deo* zu erzählen in der Lage sind, und zwar so zu erzählen wissen, dass dabei eben auch die dunklen, unliebsamen Seiten ihres Lebens, das Scheitern und die Schuld, das Versagen und die Vergebungsbedürftigkeit, Krankheit und Tod weder ausgeblendet noch verdrängt werden müssen, sondern im Glaubensbewußtseins des *iustus et peccator* als annehmbarer Teil des eigenen Lebens erzählt werden können. Die Ermutigung zu eigenproduktivem Erzählen lebensgeschichtlicher Erfahrungen ist eine wesentliche Voraussetzung sinnorientierter Identitätsfindung. Und die biblischen Erzählungen vom „Heil“, von der Rechtfertigung allein durch die Gnade Gottes sind Geschichten, die allesamt einen anderen Ausgang versprechen als den, der uns aufgrund unserer „realistischen“ Lebenserfahrungen in trostloser Ausweglosigkeit belässt. Die Überlieferung der biblischen Geschichten in der poetischen Vermittlung derer, die sie uns zu erzählen wissen, stellt uns gewissermaßen ein reichhaltiges Repertoire fortlaufender Explikation grundlegender Lebenserfahrungen als Teil sinnhafter Lebensgeschichte bereit. Die Deutungskompetenz wächst mit der Fähigkeit, sich auch an „Vor-Bildern“ abzuarbeiten, die weder bloß imitiert werden können noch überhaupt kopiert werden müssen, an denen sich aber gleichsam die Webstruktur von ambivalenter Erfahrungsverarbeitung und differenzierter lebensgeschichtlicher Sinndeutung exemplarisch studieren lässt. Das gegenseitige Erzählen von Lebensgeschichten oder lebensgeschichtlichen Episoden macht denn auch einen Großteil jener Kommunikation aus, die unsere Sozialbeziehungen im Alltag bilden und prägen.

Grenzen des Erzählens im Diskurs besprochener Geschichten

Menschen erzählen ihre Geschichte und sie erzählen Geschichten, um bereichernde, befreiende, ermutigende und tröstliche Erfahrungen auszutauschen. Sie treten damit in Beziehung zum Anderen und lernen dadurch in die Geschichte und Gegenwart hinein, „den Kreis der Sympathie weiter zu ziehen, als durch die nahe Bedürfnissphäre vorgezeichnet ist“ (H. Weinrich).

Der Erzählimperativ „*Narrare necesse est*“ wäre jedoch missverstanden, würde er ausschließlich auf „Betroffenheitsgeschichten“ Anwendung finden, die im Prozess ethischer Urteilsbildung immer wieder eine große Rolle spielen. Betroffenheit – das Erzählen von dem, was uns selbst unmittelbar anspricht und betrifft – ist gewiss ein Ausweis von Authentizität. Wo aber Betroffenheit in Andringlichkeit an die Adresse des Anderen übergeht, ist mit ihr zugleich der Anspruch verbunden, sich das Geschehene in eben jener Perspektive zueigen machen zu sollen, in der es vom

Betroffenen erzählt wird. Die Zuschreibung der Geschichte wird durch eine Art Zuhörer-Bezwungung, durch eine moralische Aufdringlichkeit gewonnen, durch die insgesamt sowohl die Erfahrungsindividualität des Erzählers als auch die des Zuhörers verletzt, schlimmstenfalls aufgehoben wird; die darin unterstellte Möglichkeit, ja moralische Nötigung einer unmittelbaren Affektübertragung, das Ansinnen mithin, der Hörer müsse sich doch durch die erzählte Geschichte in gleicher Weise betroffen fühlen wie der Erzähler selbst, macht die Unaustauschbarkeit von erlebten Geschichten zunichte. Der Modus der Betroffenheit macht ja auf Seiten des Erzählers nur „die in der Erfahrung gewonnene Einsicht daraufhin transparent, wie er zu ihr gelangt ist“ und welche emotionale, kognitive oder moralische Bedeutung sie *für ihn* gewonnen hat. „Damit eröffnet er Möglichkeiten des Verstehens und der Zustimmung, (...) aber damit wird lediglich sozusagen der Entdeckungszusammenhang jener Einsicht nachvollzogen, nicht ihre Allgemeinheit und Verbindlichkeit thematisiert. Sie bleibt darin auf den Erzählenden bezogen, ohne andere in einer bestimmten Weise einfordern, ohne den transsubjektiven Anspruch (...) artikulieren“ zu können. Die Erzählform der „Betroffenheit“ allein „kann den Anspruch einer überindividuellen Allgemeinheit des Erfahrenen nicht sichern“ (J. Meyer zu Schlochtern). Im Gegenteil: Beschränkt sie sich auf bloße moralische Andringlichkeit gegenüber dem Anderen, ist sie der Tod jeder Argumentation. „Wenn Erfahrungen – Wert- und Sinnerfahrungen – eine handlungs- und lebensorientierende Kraft unterstellt wird, muß der in der Erfahrung wahrgenommene Wert und Sinn in einer solchen Bestimmtheit präsent sein, daß sich der Mensch ihm als Ziel seines Handelns [und als Wert seiner Orientierung] verpflichten kann“; die Evidenz von Erfahrungsinhalten stellt sich nicht gewissermaßen automatisch ein: Diese überzeugend zu präsentieren, dazu bedarf es vielmehr der Reflexion, der Argumentation, des Diskurses, der reflektierenden Verarbeitung, deren möglicherweise verallgemeinerbares Resultat gerade – wie Traugott Koch in diesem Zusammenhang bemerkt – die „Ablösung des Sinngehaltes aus der Aktualität des Erfahrungsaktes“ voraussetzt. Doch nicht nur unmittelbare Betroffenheit drängt zum Erzählen und wird durch Erzählen kommunikabel.

Geschichte und Geschichten stammen gewöhnlich – worauf Walter Benjamin hingewiesen hat – aus der Ferne des Raumes und der Zeit; sie erzählen von Fremdem und Vergangenen. Die Zuschreibungsfähigkeit solcher Geschichten und damit der Geschichte einer übergreifenden Welt, die der eigenen Disposition und Entwicklung entzogen ist, an der jedoch teilzuhaben, wir als notwendig erachten, weil wir dadurch lernen „an einer Welt Anteil zu nehmen, die nicht (...) [unsere] Lebenswelt ist“, weil dies „eine Unterweisung zur Freiheit“ darstellt, indem Menschen lernen, „sich freizumachen von der unmittelbaren Bedürfniswelt und für eine Zeitlang von sich selber abzusehen“, weil dadurch sozusagen „ein maxi-

maler Abstand zur Welt des Alltags“ gewonnen wird (H. Weinrich), – die Zuschreibungsfähigkeit von Geschichten dieser übergreifenden Welt aus der Ferne des Raumes wie der Zeit also lässt sich nur im Diskurs, in der Argumentation, in jenem Gemisch von erzählter und besprochener Welt gewinnen, den unsere öffentlichen Diskurse gewöhnlich kennzeichnen. Die zuschreibungsfähige, verallgemeinerbare Bedeutung geschichtlicher Erzählung erschließt sich erst in dem Diskurs, den wir darüber zu führen vermögen. Aber als bedeutsam erschließt sich uns Geschichte eben auch nur über Geschichten, die uns die geschichtliche Welt erst als eine Vorstellungswelt präsentieren, eine Vorstellungswelt, die uns etwas angeht, weil wir uns darin in vermeintlich ferne oder längst vergangene Traditionen und Entwicklungen verstrickt erkennen. Jede Generation muss diesen Schritt stets aufs Neue und stets auf je eigene Weise tun. Nicht zufällig entzündeten sich etwa die aktuellen erinnerungspolitischen Debatten in der Öffentlichkeit immer wieder an erzählten Geschichten: Von Hannah Arendts Prozessbericht „Eichmann in Jerusalem“ über die „Erzählung“ der Wehrmacht-Ausstellung bis hin etwa zu Günter Grass' Roman „Im Krebsgang“ wird deutlich, wie sich die allgemeine Auseinandersetzung immer wieder an erzählten Geschichten und erzählter Geschichte entzündet. Jede Generation muss in einem gewissen Sinne durch erinnernde und besprechende Erzählung erst werden, was Geschichte urwüchsig nicht hervorzubringen vermag: die Identität derer, die in der Geschichte ihre Gemeinsamkeit und in ihrer Gemeinsamkeit ihre Geschichte entdecken.

Geschichte als *erzählte Welt*, ihre Anschaulichkeit und Eindringlichkeit, bewahrt Geschichte davor, in Abstraktheit, in Unanschaulichkeit oder Indifferenz zu versinken. Von der Geschichte ist gegenwärtig, was wir von ihr gegen jede Geschichtsvergessenheit, gegen „die Armut des reinen Jetzt und Hier“ (Th. W. Adorno), zu erzählen wissen. Geschichte als *besprochene Welt* aber wehrt der drohenden Geschichtsbemächtigung wie auch der geschichtlichen Übermacht. Der reflektierende und argumentierende Diskurs bewahrt uns davor, sozusagen beliebig auf die Geschichte zuzugreifen, aber er hilft uns auch, Geschichte nicht als überkommenes drohendes Schicksal oder Verhängnis erfahren zu müssen. Geschichte als *besprochene Welt* schützt gleichermaßen vor der Tyrannei der Vergangenheit wie vor der Illusion geschichtlicher Voraussetzungslosigkeit und ist darin „eine Unterweisung zur Freiheit“ (H. Weinrich): Die Geschichte als Tradition „nicht vergessen und ihr doch nicht sich anpassen, heißt, sie mit dem einmal erreichten Stand des Bewußtseins (...) konfrontieren und fragen, was trägt und was nicht“, heißt es bei Theodor W. Adorno. Das gilt gewiss auch für die Geschichte des Christentums. Und christliche Erzählpraxis kann nicht anders, als im poetischen Erzählen und im argumentativen Diskurs eine solche „Unterweisung zur Freiheit“ aus ureigenen Gründen seiner theologischen Überzeugung zu sein: *Narrare*

Literatur

- Adorno, Theodor W., Über Tradition, in: Ders., Ohne Leitbild. Parva Aestetica, Frankfurt a. M. 1967, 29-41.
- Alter, Robert, The Art of Biblical Narrative, New York 1981.
- Anderegg, Johannes, Sprache und Verwandlung. Zur literarischen Ästhetik, Göttingen 1985.
- Auerbach, Erich, Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur, Bern 1946.
- Baldermann, Ingo, Erzählen als Notwendigkeit. Zum Verhältnis von Erzählung und Erfahrung, in: JRP 6 (1989), 93-110.
- Benjamin, Walter, Der Erzähler, in: Ders., Gesammelte Schriften II/2, Frankfurt a. M. 1977, 438-465.
- Drehse, Volker, Lebensgeschichtliche Frömmigkeit, in: Ders., Wie religionsfähig ist die Volkskirche? Gütersloh 1994, 147-173.
- Eco, Umberto, Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten, München 1987.
- Jüngel, Eberhard, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 1977, 409-430.
- Kemp, Wolfgang, Sermo Corporeus. Die Erzählung der mittelalterlichen Glasfenster, München 1986.
- Kemp, Wolfgang, Christliche Kunst. Ihre Anfänge, ihre Strukturen, München 1994.
- Koch, Traugott, Religion und die Erfahrung von Sinn, in: H. E. Bahr (Hrsg.): Religionsgespräche zur gesellschaftlichen Rolle der Religion, Darmstadt / Neuwied 1975.
- Lübbe, Hermann, Bewußtsein in Geschichten. Studien zur Phänomenologie der Subjektivität, Freiburg 1972.
- Luther, Henning, Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992.
- Mann, Thomas, Die Entstehung des Doktor Faustus. Roman eines Romans, Frankfurt 1984.
- Marquard, Odo, Narrare necesse est, in: Ders., Philosophie des Stattdessen. Studien, Stuttgart 2000, 60-65.
- Marquard, Odo / K. Stierle (Hgg.), Identität, München 1979.
- Maurer, Friedemann, Vom pädagogischen Sinn des Erzählens. Plädoyer für eine poetische Erziehungskultur, in: WzM 33 (1981), 131-139.
- Metz, Johann Baptist, Kleine Apologie des Erzählens, in: Concilium 9 (1973), 336-341.
- Meyer zu Schlochtern, Josef, Erzählung als Paradigma einer alternativen theologischen Denkform. Ansätze zu einer „narrativen Theologie“, in: Theol. Berichte 8 (1979), 297-328.
- Ricoeur, Paul, Zeit und Erzählung, 3 Bde., München 1988ff.
- Rössler, Dietrich, Grundriss der Praktischen Theologie, Berlin 21994, 241ff.
- Schapp, Wilhelm, In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding, Hamburg 1953.
- Thomä, Dieter, Erzähle dich selbst. Lebensgeschichte als philosophisches Problem, München 1998.
- Wachinger, Lorenz: Erinnern und Erzählen. Reden von Gott als Erfahrung, München 1974.
- Weinrich, Harald, Tempus. Besprochene und erzählte Welt, Stuttgart 1964.
- Weinrich, Harald, Narrative Theologie, in: Concilium 9 (1973), 329-334.
- Zahrnt, Heinz, Mein Gott – erfahren, bedacht, erzählt. Hamburg 1979.