

Zu einer theologischen Hermeneutik der Narration

VON KNUT WENZEL

Johann Baptist Metz und Harald Weinrich führten 1973 mit zwei programmatischen Aufsätzen den Begriff der Narrativen Theologie in den deutschsprachigen theologischen Raum ein¹. Zu einer systematischen Entfaltung dieses Programms ist es in der Folge nicht gekommen. Was seitdem unter dem Namen oder in seinem Umfeld entstand, war disparat und bruchstückhaft. Früh schon stieß das ‚Programm ohne Theologie‘ auf Kritik, die vor allem auf epistemologischer und gattungstheoretischer Ebene argumentiert: (1) Der kognitive Wert der *narratio* sei gering, da sie synthetisch, nicht analytisch vorgehe², bestenfalls könne sie das „Story-Material“ für einen argumentativen Diskurs zweiter Ordnung bereitstellen³. Erst dieser könne als Theologie im strengen Sinn angesprochen werden. (2) Die Erzählung bezeichne eine Gattung unter vielen; würde nun die jüdisch-christliche Tradition schlechthin unter dem Siegel der Narration angesprochen werden, käme das einer Eskamotierung all der anderen in ihr präsenten Gattungen und textuellen Redeformen gleich; dies führte aber nicht zuletzt hinsichtlich der Bibel zu einer auf unverantwortliche Weise vergrößernden Perspektive.

Auf diese Einwände wird noch zurückzukommen sein⁴. Schon jetzt sei jedoch darauf hingewiesen, daß in der amerikanischen Debatte vor allem das epistemologische Argument unter affirmativem Vorzeichen Verwendung fand; kongruent zur biblischen Einstellung der Gottesrede sei Theologie nur dann, wenn sie keine Diskurse zweiter Ordnung führe, sich vielmehr im Rahmen der selbstevidenten, als Gattung aufgefaßten Erzählung bewege⁵. Eine Auseinandersetzung mit den genannten Vorwürfen wird sich auch kritisch mit dieser ‚narrativistischen‘ Position zu beschäftigen haben. Hier wäre dann auch der Ort, auf Metz' Ausspielen seines Konzepts von einer Kirche als „Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft“ gegen eine „Interpretations- und Argumentationsgemeinschaft“ einzugehen⁶.

¹ J. B. Metz, Kleine Apologie des Erzählens, in: Conc (D) 9 (1973) 334–341; H. Weinrich, Narrative Theologie, in: Conc (D) 9 (1973) 329–334.

² So etwa W. G. Jeanrond, Text und Interpretation als Kategorien theologischen Denkens, Tübingen 1986, 1, Anm. 1.

³ Zum „Story-Konzept“ siehe D. Ritschl, „Story“ als Rohmaterial der Theologie, in: Ders./Hugh O. Jones, „Story“ als Rohmaterial der Theologie, München 1976, 7–41.

⁴ Einen Überblick über die kritischen Einwände gegen das Projekt einer narrativen Theologie bietet im Rahmen einer Auseinandersetzung mit Ricœur's Erzähltheorie F. Prammer, Die philosophische Hermeneutik Paul Ricœur's in ihrer Bedeutung für eine theologische Sprachtheorie, Innsbruck–Wien 1988 (= ITS 22) 205–214.

⁵ Als einflußreichste Artikulation dieser narrativistischen Position kann gelten: H. W. Frei, The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics, New Haven–London 1974. Zur amerikanischen Diskussion allgemein: G. L. Comstock, Two Types of Narrative Theology, in: JAAR 55 (1987) 687–717.

⁶ Hierzu J. B. Metz, Erlösung und Emanzipation, in: Leo Scheffczyk (Hg), Erlösung und Emanzipation, Freiburg–Basel–Wien 1973 (= QD 61) 120–140, hier: 138.

Wenn es zu einer Ausfaltung des Programms Narrativer Theologie unter systematischer Perspektive bislang auch nicht gekommen sein mag, so hat doch Metz entscheidende Eckpunkte jenes Bezirks, innerhalb dessen die Reflexion auf das Narrative des Theologischen relevant ist, benannt: Das – fundamentalekklesiologische – Stichwort von der Erzählgemeinschaft ist bereits gefallen. Hinzu kommt die mit dem Begriff der Erzählgemeinschaft in engstem Zusammenhang stehende Frage nach der Möglichkeitsbedingung generationenübergreifender, geschichtlicher Solidarität⁷; sie wiederum verweist auf die Kategorie der Zeit⁸, welche ihrerseits in jüdisch-christlicher Perspektive in den eschatologischen Modi der Erinnerung und der Hoffnung Gestalt erhält⁹. Im Rückschluß auf die Solidarität läßt diese sich nun als eine des Gedenkens, als anamnetische identifizieren¹⁰. Der anamnetischen christlichen Erzählung ist eine zweipolige Ausrichtung inhärent; zugleich ist sie Memoria der Toten wie auch Memoria des Lebens, des Sterbens und der Auferweckung Jesu Christi.

Ein erstes Merkmal dessen, was in der Folge narrative Tiefenstruktur bzw. – mit Paul Ricœur – narrative Funktion¹¹ genannt werden wird, läßt sich aus dieser Zweipoligkeit gewinnen, wenn die Art und Weise ihrer inneren Vermitteltheit in Blick genommen wird: Die Referenzbeziehung, die sich in der Memoria der Toten ausdrückt und die zunächst nur einen paradigmatischen Fall der prinzipiellen Referentialisierungstätigkeit von Bedeutungskomplexen – also von Texten im weitesten Sinn – darstellt, erhält eine spezifische, eine konkret-besondere, ebendiese christliche Geschichte charakterisierende Gestalt dadurch, daß sie vermittelt ist durch jene andere Referenzbeziehung der Memoria Jesu Christi, vermittelt also durch den Stoff der christlichen Geschichte selbst¹². Diese Merkmalsbeschreibung basiert auf der bei Aristoteles anknüpfenden hermeneutischen Hintergrundannahme, daß die *narratio* – aristotelisch: der *mythos* – auf Allgemeingültigkeit zielende Aussagen treffen kann, jedoch nicht anders als gebrochen, perspektiviert, konkretisiert und vermittelt durch den Stoff ihrer Geschichte¹³.

⁷ J. B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz 1984, 87–103; 204–211.

⁸ Metz macht das im Rahmen des jüdisch-christlichen Monotheismus entwickelte Konzept einer „befristeten Zeit“ vor allem gegen Odo Marquards These eines „aufklärenden und aufgeklärten“, d. h. nachreligiösen Polytheismus geltend: J. B. Metz, Theologie versus Polymythie oder Kleine Apologie des biblischen Monotheismus, in: O. Marquard (Hg), Einheit und Vielheit. XIV. Deutscher Kongreß für Philosophie, Hamburg 1990, 170–186.

⁹ Vgl. Metz, Glaube 161–180.

¹⁰ Vgl. zum Begriff der anamnetischen Solidarität H. Peukert, Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Frankfurt 1978, 300–310.

¹¹ Vgl. P. Ricœur, Zeit und Erzählung I. Zeit und historische Erzählung, München 1988, 13, 110, passim.

¹² Zu Bedeutung und Relevanz des Stoffbegriffs für eine narrative Theologie vgl. M. Root, The Narrative Structure of Soteriology, in: S. Hauerwas/L. G. Jones (Hg), Why Narrative? Readings in Narrative Theology, Grand Rapids 1989, 263–278.

¹³ Vgl. Aristoteles, Poetik 1451a 35–1451b 10.

Auch auf dieses Merkmal der Stofflichkeit des Narrativen sowie auf die daraus sich ergebende theologische Relation des Erzählens zur Analogizität des Redens von Gott wird zurückzukommen sein.

Was dem Projekt ‚Narrative Theologie‘ bislang fehlte, war eine systematische Reflexion auf das Phänomen Erzählen selbst, war mithin eine Erzähltheorie. Mit der Erarbeitung einer solchen theoretischen Grundlegung aber begäbe auch eine narrative Theologie sich in enge Nachbarschaft zu erzähltheoretischen Erörterungen, wie sie längst schon in historiographischen, literatur- und texttheoretischen und in philosophisch-hermeneutischen Diskurskontexten geführt werden. Diese Debatten wird sie schlechterdings nicht ignorieren können. Nun hat Paul Ricœur mit seiner umfangreichen Erzähltheorie¹⁴, sowie der damit korrelierenden Metaphertheorie¹⁵ eine Hermeneutik der Erzählung vorgelegt, die in breiter Anlage die genannten Diskussionen aufarbeitet. Aus diesem Grund, aber auch, weil das Gesamtwerk Ricœurs in einem ausdrücklichen wie auch untergründigen Dialog mit theologischen Fragestellungen steht¹⁶, empfiehlt sich für die Erarbeitung einer theologischen Hermeneutik der Narration die revisionäre theologische Aneignung der Erzähl- und Metaphertheorie Ricœurs.

1. Das Problem der Zeit und die konfigurative Antwort der Erzählung

Ricœur läßt seine Erzähltheorie anheben mit einer Erörterung der Meditation Augustins über die Zeit (*Conf.* XI) sowie der *Poetik* des Aristoteles¹⁷. Diese beiden Texte, die an und für sich weder in einem rezeptionsgeschichtlichen noch in einem thematischen Zusammenhang stehen, werden einzig durch die Basisthese der ricœurschen Erzähltheorie in ein konstellatives Verhältnis zueinander gebracht. Diese Basisthese zielt darauf, daß Erzählen wesentlich eine spezifische Form der Zeitreflexion ist¹⁸. Während nun Aristoteles eine Theorie der Synthesis und der durchformenden Gestaltgebung heterogener Wirklichkeitsmomente durch die konfigurierende Tätigkeit dessen, was er *mythos* nennt, entwickelt, ohne dabei auf die Zeit zu reflektieren, gelangt Augustin im elften Buch der *Confessiones* zu einem aporetischen Begriff einer Zeit, die zugleich vom Geist wahrgenommen wird und

¹⁴ P. Ricœur, *Zeit und Erzählung*, 3 Bde., München 1988–1991.

¹⁵ P. Ricœur, *Die lebendige Metapher*, München 1986.

¹⁶ Vgl. zu ausdrücklichen Stellungnahmen in theologischen Fragekomplexen etwa P. Ricœur, *Biblische Hermeneutik*, in: W. Harnisch (Hg), *Die neutestamentliche Gleichnisforschung im Horizont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft*, Darmstadt 1982, 248–339; *ders.*, *Gott nennen*, in: B. Casper (Hg), *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*, Freiburg–München 1981, 248–339; *ders.*, *Liebe und Gerechtigkeit*, Tübingen 1990; *ders.*, *Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache*, in: *Ders./E. Jüngel*, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, München 1974 (=EvTh Sonderheft) 45–70.

¹⁷ P. Ricœur, *Zeit* (1988) 15–86.

¹⁸ Vgl. a. a. O. 13, sowie *ders.*, *Narrative Funktion und menschliche Zeiterfahrung*, in: V. Bohn (Hg), *Romantik. Literatur und Philosophie. Internationale Beiträge zur Poetik*, Frankfurt 1987, 45–79.

sich ihm doch aufgrund ihres transitorischen Charakters entzieht, ihn dabei in sich hineinverwickelnd.

Insofern Aristoteles mit seiner *Poetik* zwar ausdrücklich eine Theorie der Tragödie entwirft, den von ihm entwickelten Merkmalen des *mythos* – die mimetische Synthesis des Heterogenen – dabei aber ein gegenüber dramenspezifischen Momenten eigenständiger Charakter zukommt, scheint es Ricœur gerechtfertigt, die Mythostheorie aus der Dramentheorie herauszulösen und zum Paradigma des Narrativen zu machen. Denn die aristotelische Zusammenfügung des Heterogenen zu einem Handlungszusammenhang entspricht dem, was die Erzähltheorie Fabelkomposition, *emplotment* bzw. *mise-en-intrigue* nennt¹⁹.

Unter diesem Aspekt der Zusammenfügung des Disparaten zu einem intelligiblen Ganzen qua Handlungszusammenhang stellt die Erzählung gewissermaßen die Antwort auf die augustinische Aporie der Zeit dar²⁰. Das Eigentümliche dieser Antwort liegt darin, daß sie die Aporie nicht überwindet. Eine Aufhebung der Aporie der Zeit wäre von Augustin her nur denkbar als unüberholbar endgültige Stillstellung der transitorischen Abfolge der Augenblicke. Augustin jedoch gewinnt die Perspektive auf eine solche Überwindung der Zeitaporie vom Begriff der Ewigkeit her. Diese, die gewissermaßen als ‚Zeit Gottes‘²¹ charakterisiert ist, fungiert als Grenz- und Horizontbegriff²², der – nicht etwa, wie Kurt Flasch meint, Zeit negiert²³, sondern – das Problem der Zeit noch vertieft, indem die Ewigkeit ihr *simul stare* der Transition der Zeit entgegenstellt und die Lösung der Aporie mit einem eschatologischen Zeitindex versieht: Die – bei Augustin durchaus soteriologisch zu verstehende – Lösung ist der Verfügungsgewalt menschlichen Denkens und Handelns entzogen, bleibt aber der Fluchtpunkt beider²⁴.

Eine für die Grundlegung einer narrativen Theologie signifikante Eigentümlichkeit der augustinischen Zeitreflexion findet sich in dem Umstand, daß Augustin das Problem der Zeit in ein an der Sprache ablesbares Pro-

¹⁹ Vgl. zur *mise-en-intrigue* neben der großen erzähltheoretischen Entfaltung auch: P. Ricœur, *Zufall und Vernunft in der Geschichte*, Tübingen 1986, bes. 12–14.

²⁰ „Narrativity can be seen in terms of this opposition: the discordance of time (*temps*) and the concordance of the tale (*récit*).“ P. Ricœur/R. Kearney, *The Creativity of Language*, in: R. Kearney, *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers. The Phenomenological Heritage*, Manchester 1984, 17–36, hier: 19.

²¹ Der Ausdruck ‚Zeit Gottes‘ wäre für Augustin unannehmbar. Der Ewigkeit entspricht nichts, was Zeitlichkeit qualifiziert; genausowenig ist sie von der Zeit ableitbar. Die ‚uneigentliche‘ Anwendung des Zeitbegriffs auf die Ewigkeit als einer ‚Zeit Gottes‘ soll darauf hinweisen, daß von letzterer nicht anders als in negierten Zeitattributen gesprochen werden kann (das Sprechen über die Ewigkeit ist vom Sprechen über die Zeit abgeleitet); ebenso darauf, daß die Erfahrung der Ewigkeit in engstem Zusammenhang zur Zeiterfahrung steht: als jener Kontrast, an dem die *distentio* des in der Zeit lebenden und sie wahrnehmenden Geists sich noch vertieft.

²² Vgl. hierzu Ricœur, *Zeit I* (1988) 41–43; 46 f.

²³ K. Flasch, *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones. Historisch-philosophische Studie. Text – Übersetzung – Kommentar*, Frankfurt 1993, 150.

²⁴ *Conf. XI*, 29,39.

blem übersetzen kann: Den Menschen ist zur Formulierung auch ihrer Gottesaussagen der Bereich der *verba*, der Bereich der transitorischen Bedeutungsgebung zugewiesen; die Zeit wie auch die Worte sind Charakteristika der Geschöpflichkeit. Analog zum Zeit-Ewigkeits-Komplex wird auch hier wieder die Aporie der Transition (diesmal der *verba*) durch einen Grenz-begriff vertieft: durch den der *vox* Gottes. Sie vermag, gewissermaßen als Simultansprache, nicht nur alles zugleich, jenseits der Zeit-Raum-Kategorialität, auszusagen, sondern in diesen Aussagen auch hervorzubringen. Insofern nun die *vox* als ein das menschliche Sehnen ausrichtender Grenz- und Kontrastbegriff in die Reflexion über die der Transition unterworfenen Sprache eingesetzt wird, wölbt sich ein Bogen von der schöpfungstheologischen Signifikation der *vox* hinüber zu einer eschatologischen Inanspruchnahme. Diese aber konvergiert mit messianisch eingefärbten, nachexilischen und jüdischen Spekulationen über den Namen Gottes²⁵. „An jenem Tag wird der Herr einzig sein und sein Name einzig.“ (Sach 14,9) Am Tag des Herrn vereinigen sich Geschichte und Sprache in der Erfüllung verheißenden Tautologie des Namens des Herrn²⁶, in der *vox* Gottes.

Augustin erkennt in der die Zeit zugleich wahrnehmenden wie auch konstituierenden Tätigkeit des Geists bzw. der Seele eine – freilich noch innerhalb der Zeit verbleibende – Weise der Antizipation dieser Stillstellung, insofern der Geist Zeit wahrnehmen nur kann, indem er zugleich die drei Zeitmodi Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in der Art eines Zeit-Raums (*spatium temporum*) hervorbringt²⁷. Damit aber ist ein Zeitbegriff gewonnen, den Ricœur später gegen eine chronologistische Trivialisierung der Zeit als eines bloßen Ablaufs von Gegenwartsmomenten in Anschlag bringen wird²⁸. Zeit als konstellativer und instabiler Raum von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ist komplexe Zeit. Nur eine Dimension komplexer Zeit wird aber von der Betrachtung der Zeit als linearer Ablauf der Augenblicke erschlossen.

Von Augustin her wird des weiteren deutlich, daß jene Zeit, die als zu messende und meßbare scheinbar einen objektiven Status hat, in enger Korrelation zur menschlichen Kreativität steht: Sie ist in dem Maß, wie sie dem wahrnehmenden Geist als ‚Gegenstand‘ seiner Wahrnehmung begegnet, dessen Hervorbringung²⁹.

In ähnlicher Weise stellt nun die Erzählung – auch sie eine Hervorbringung menschlicher Kreativität – stofflich vermittelte Zeit-Räume zur Verfügung, die lesend und hörend je und je neu aktualisiert werden. Auch die Zeit

²⁵ Vgl. hierzu G. Scholem, Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala, in: *Ders.*, Judaica III. Studien zur jüdischen Mystik, Frankfurt 1987, 7–70, bes. 11–21.

²⁶ Als Tautologie wird die Erfüllung sprachlich signifiziert, denn der Name des Herrn ist selbst schon Gottesbezeichnung: *ha-schem*.

²⁷ *Conf.* XI, 28,37.

²⁸ Vgl. bereits Ricœur, *Zeit* I (1988) 53, 133, 241, 268, sowie *ders.*, *Zeit* III (1991) 166–173.

²⁹ *Conf.* XI, 28,37.

der Erzählung stellt nicht, genausowenig wie der Zeit-Raum des augustini- schen *animus*, eine endgültige Stillstellung der Zeit dar. Im Gegenteil signifi- ziert die Erzählung die eigene Zeitlichkeit auf fundamentale Weise, etwa indem sie auf die Literaturgeschichte, in der sie steht, verweist. Aber sie bringt aufgrund ihrer Formgebundenheit, aufgrund dessen also, daß sie als *mythos* einen Anfang, eine Mitte und ein Ende aufweist, Zeit zur lesbaren Darstellung. Der Vorgang der Lektüre (bzw. des Hörens) wiederum rekapi- tuliert die modale Differenzierung von Zeit in Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges, wie Augustin sie vornimmt, indem der Lesende sich je und je an einem bestimmten ‚Gegenwartspunkt‘ in der Geschichte befindet, dabei erinnernd zurückgreift auf das bereits Gelesene und erwartend vorge- greift auf das zur Lektüre noch Ausstehende³⁰. Auch in diesem Sinn wird der Zeitraum der Erzählung jeweils neu in der Lektüre aktualisiert, insofern in ihrem Prozeß Erinnerung, Erwartung und Vergegenwärtigung zu kom- plexer Zeit konstellierte werden.

2. Die Eschatologisierung der Gottesrede in der Narration

Erinnerung und Erwartung begründen den Gegenwartsort des Men- schen. So wie für Augustin Gegenwart als solche nicht feststellbar ist, weil Zeit als reine Gegenwart kein Sein hat³¹, ereignet im konkreten Existenz- vollzug Jetztzeit sich als Gegenwart der Erinnerung und als Gegenwart der Erwartung. Beide realisieren sich jedoch konkret-stofflich. Die Koordina- ten des Zeit-Orts des Menschen binden diesen ein in die konkrete Geschichte (in das Bündel konkreter Geschichten), die er hat. Das In-der- Zeit-Sein des Menschen verweist unmittelbar auf sein In-Geschichten-Sein. Jeder Diskurs über das Paradigma der Zeit setzt folglich das Syntagma der Geschichte in ihrem Doppelsinn als Historie und Erzählung voraus³².

Dieser Verweisungscharakter der Zeitreflexion (Augustin realisiert ihn, indem er die Zeit mit der Schöpfung in Zusammenhang bringt³³, womit er zugleich deren Geschichtlichkeit hervorhebt: das Geschaffensein der Schöpfung, ihre Anfanghaftigkeit, ihren Prozeßcharakter und ihr Ziel) erlaubt es, sie dem Narrativisierungsverfahren des *emplotment* zu unterzie- hen und auf die jüdisch-christliche Geschichte anzuwenden.

Auch im Durchgang durch antike, mittelalterliche und neuzeitliche

³⁰ *Conf. XI*, 28,38. Augustin selbst ist es, der diesen Vorgang der Retention und der Proten- tion, den er am Beispiel des Aufsayens eines Gedichts darstellt, auf den Bereich der menschl- ichen Handlungen und der Narration hin öffnet: „Und so wie mit dem Liedganzen, geht es mit jedem seiner Teilchen, mit jeder seiner Silben; geht es auch mit der szenischen Handlung, von der jenes Lied etwa ein Teilchen ist; geht es mit dem ganzen Menschenleben, dessen Teile die Handlungen alle des Menschen sind; geht es mit der ganzen Geschichte des Menschenges- chlechts, von der die Einzelleben alle doch nur Teilchen sind.“ Ebd.

³¹ *Conf. XI*, 14,17.

³² Vgl. hierzu auch Ricoeurs kritische Auseinandersetzung mit Algirdas J. Greimas in *Ricœur, Zeit II* (1989) 78–103.

³³ Im Schöpfungsakt entsteht Zeit. *Conf. XI*, 13,15.

Systemphilosophien hat sich die Erinnerung an den wesentlich zeitlichen und geschichtlichen Charakter jüdisch-christlicher Gottesrede erhalten. Weder konnte das Bedeutungspotential des Erlösungsgedankens von einem kosmologischen System vollständig eingelöst werden, noch ließ sich der Gedanke des geschichtlichen Handelns Gottes durch den Anthropomorphismusvorwurf erledigen, noch auch gelang den der Christologie inhärenten Ontologisierungstendenzen die Auflösung der geschichtlichen Ereignishaftigkeit der Bedeutung Jesu Christi.

Metz' dichotomische Gegenüberstellung von Erzähl- und Argumentationsgemeinschaft kann nun dahingehend reformuliert werden, daß die systematische Reflexion christlicher Glaubensinhalte immer verwiesen bleibt auf die Memoria Jesu Christi und auf die Hoffnung auf ein Ende, das kein quantitativer Abbruch sondern eine qualitative Erfüllung der Geschichte der Menschen und der Schöpfung wäre. Erinnerung und Hoffnung, Grundvollzugsweisen christlicher Existenz, sind an sich schon Weisen der Reflexion, Weisen einer – sich selbst reflektierenden – Deutung. Dort, wo womöglich noch Bestandteile der christlichen Erzählung verwendet werden, die in Erinnerung und Hoffnung sich anzeigende geschichtlich-narrative Matrix ebendieser Erzählung jedoch zugunsten anderer Ordnungssysteme aufgegeben ist, wie etwa in der Gnosis und in gnostisierenden Tendenzen bis heute, droht freilich eine Entchristlichung der christlichen Tradition. Versuche in der theologischen Reflexion, der Erinnerungs- und Hoffnungsmatrix zugrundeliegende Bedeutungsstrukturen zu identifizieren und als die eigentlichen, als die von der Bildersprache der christlichen Erzählung eigentlich gemeinten christlichen Inhalte auszuweisen³⁴, solche Versuche übersehen nicht nur den Zeit- und Geschichtsindex, den die jüdisch-christliche Erzählung mit sich führt und der im Verein mit solchen ‚Rationalisierungen‘ zum Verschwinden gebracht zu werden droht, sie vergessen überdies, daß sie selbst den Bereich metaphorischer Rede zu verlassen außerstande sind, daß mithin ihre Versuche, ein letztbegründendes Fundament aller christlichen Deutungen der Wirklichkeit zu gewinnen, ihrerseits Deutungen der Wirklichkeit und der christlichen Inhalte darstellen, Deutungen, die voraussetzen, was sie zu begründen meinen: die christliche Rede von der Welt, von den Menschen und von Gott³⁵.

³⁴ Die Geschichte christlicher Theologie kennt kosmologische, intellektualistische, moralistische und existentialontologische Umformulierungen, um nur diese zu nennen.

³⁵ Daß die Versuche einer systematischen Fixierung und Definierung der Bedeutungsgehalte der jüdisch-christlichen Geschichte in diese selbst eingegangen sind und so ihrerseits zu Gegenständen der Deutungsarbeit wurden – dieser sich selbst einholende Vorgang gehört zur Dynamik dessen, was Tradition und Überlieferungsgeschichte heißt. Die übliche Dichotomisierung der Rede in begrifflich-reflexive und bildlich-metaphorische (vgl. im Zusammenhang einer kritischen Sichtung narrativ theologischer Ansätze etwa J. Meyer zu Schlochtern, *Erzählung als Paradigma einer alternativen theologischen Denkform. Ansätze zu einer „narrativen Theologie“*, ThBer 8, 35–70, hier: 62) verschwimmt, wenn der metaphorische Bedeutungsgehalt im Begriff selbst so entdeckt werden kann, „daß jede Metapher immer zugleich als spezielle Figur und als Paradigma des metaphorischen Prozesses dechiffriert werden kann“, so daß die Metapher im Begriff als „Im-

In dieser uneinholbaren Voraussetzungshaftigkeit christlicher Theologie liegt der epistemologische Stellenwert der theologischen Rede von der Offenbarung begründet. Dieses ideologiekritische Moment der Offenbarung, das allen Letztbegründungsversuchen des theologischen Diskurses widerstreitet, führt die Theo-Logie wieder zurück auf den kontingenten, nämlich geschichtlich-ereignishaften Grund ihrer Rede. Daß sie angesichts ihres nun nicht mehr nur historischen sondern systematischen kontingenten Ausgangspunkts – des Ereignisses des Lebens, des Sterbens und der Auferstehung Jesu Christi – sich nicht beruhigen kann, macht die vitalisierende, fruchtbare Aporie im Zentrum theologischer Reflexion aus. In dem Maß aber, wie sie dieses aporetische Zentrum nicht zu überwinden vermag – christliche Gewißheiten sind, wenn irgend sie dem Attribut ‚christlich‘ noch gerecht werden wollen, nicht außerhalb des Bereichs der Erinnerung und der Hoffnung formulierbar –, wird sie ihren Diskurs insgesamt von dieser Form anamnetischer und hoffnungsvoller Ungewißheit kontaminieren lassen müssen.

Hier konvergieren nun ein erstes Mal Narrativität und analoge Gottesrede. Denn auch in jenem Plädoyer für die endlich geschehen mögende, tatsächliche Realisierung der Tradition der analogen Rede von Gott in der theologischen Reflexion, wie es Karl Rahner oft und am Ende seines Lebens eindringlich gehalten hat – „Mir kommt es hier auf die zum Wesen der Analogie gehörende und nur zu oft vergessene und sehr oft gar nicht im Einzelfall bedachte Zurücknahme der Zusage eines begrifflichen Inhaltes bei seiner Zusage an.“³⁶ – kommt die Memoria des Grunds allen Zeugnisablegens, das als formalisierte Gestalt der Glaubensartikulation ja auch die Theologie ist (1 Petr 3, 15), zum Ausdruck, eines Grunds mithin, der außerhalb und nicht innerhalb der theologischen und der Glaubensrede ist und deswegen von ihr nicht einfach ausgesagt sondern be-deutet wird.

Die Geste des Be-Deutens, wie Rahner sie einfordert und die er zu der theologischen Geste erklärt, dokumentiert nicht nur eine innere Verwandtschaft der Gottesrede mit der Literatur, zu deren wesentlichen Erfahrungen – für Leser wie für Autoren – die Einsicht in die fundamentale Entzogenheit

plikation des Definierten in der Definition“ wiederkehrt; J. Derrida, Die weiße Mythologie. Die Metapher im philosophischen Text, in: *Ders.*, Randgänge der Philosophie, Wien 1988, 205–258, hier: 224.

³⁶ K. Rahner, Erfahrungen eines katholischen Theologen, in: K. Lehmann (Hg), Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen. Karl Rahner zum 80. Geburtstag, München–Zürich 1984, 105–119, hier: 106. Dem Zitat geht voraus: „Für ein ganz primitives schulmäßiges Verständnis des Begriffes der Analogie ist ein analoger Begriff dadurch gekennzeichnet, daß eine Aussage über eine bestimmte Wirklichkeit mit Hilfe dieses Begriffes zwar legitim und unvermeidlich ist, aber in einem gewissen Sinne immer auch gleichzeitig zurückgenommen werden muß, weil die bloße Zusage dieses Begriffes auf die gemeinte Sache hin allein und ohne gleichzeitige Rücknahme, ohne diese seltsame und unheimliche Schwebung zwischen Ja und Nein, den wirklich gemeinten Gegenstand verkennen würde und letztlich irrig wäre. Aber diese geheime und unheimliche, zur Wahrheit einer analogen Aussage notwendige Zurücknahme wird meistens nicht deutlich gemacht und vergessen.“ Ebd.

dessen gehört, was sie aussagen, was sie beschreiben will, eine Erfahrung, die gewissermaßen ex negativo und via negationis auf den fiktionalen Charakter des Textphänomens der Literarizität verweist. Die apophatische Theologie, die von Gott redet im Wissen, daß sie von ihm nicht reden kann, bringt auf ihre Weise gegen den theologischen Bedeutungspositivismus jene Vorbehalte zur Sprache, die sich in der Tradition des Bilderverbots artikuliert haben, im mystischen Sprechen, wie Meister Eckhart es ausgeprägt hat³⁷, die aber auch etwa in Lk 17,20f. Niederschlag gefunden haben. Nicht in den Zeichen ist Gott, wenn diese doch von ihm, auf ihn zu sprechen.

So wie das apophatische Reden von Gott einem naiven Verständnis der Präsenz der Bedeutungsfülle in den Zeichen der Gottesrede (und damit letztlich der Präsenz Gottes in diesen Zeichen) widerstreitet, so widerstreitet die narrative Theologie demselben naiven Präsenzdenken in Hinsicht auf die Zeitdimension der Präsenz. Die Gegenwart der jüdisch-christlichen Erzählung ist eben keine offen daliegende, umstandslos erschlossene. Die jüdisch-christliche Erzählung kann sich nicht zugleich einerseits als in Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit geschehend verstehen und andererseits einen solchen achronischen, wenn nicht antigeschichtlichen Begriff der Gegenwart des Heils pflegen.

3. Stofflichkeit und Dezentriertheit jüdisch-christlicher Heilsrede

Die anamnetisch-eschatologische Struktur der christlichen – und, sieht man von signifikanten Verschiebungen auf der inhaltlichen Ebene einmal ab, auch der jüdischen – Rede vom Heil verweist auf ein anderes Verständnis von Präsenz des Heils. Christlich ist Heil nicht anders denkbar denn als Erinnerung an eine als geschichtliches Handeln sich ereignet habende und an das Auftreten und Wirken einer konkreten geschichtlichen Person, Jesus Christus, gebundene Verheißung und als Hoffnung auf ihre Erfüllung. So daß Heilsgewalt auf den ersten Blick in einem prekären Zwischenbereich zwischen Vergangenheit und Zukunft reflexiv aufzusuchen wäre.

Die so angesprochene soteriologische Reflexion erschlosse aber in einem weiteren Schritt jene in der *narratio* Gestalt annehmende komplexe Zeitlichkeit des Heils, insofern der Vergangenheitspol nicht einfach in einem abgeschlossenen ‚Früher‘ liegt, das als Abgeschlossenes dem ‚Jetzt‘ in vollendeter Vergangenheit vorausgeht, und der Zukunftspol nicht in einem ebenso der Gegenwart gegenüber abgeschlossenen und unzugänglichen ‚Später‘. Sondern beide sind ‚präsent‘ im Medium der Erinnerung und der Hoffnung. Diese aber sind Tätigkeiten des Menschen, Tätigkeiten, die jetzt geschehen. Nicht dinghaft, nicht substantialistisch, aber als erinnertes und als erhofftes ist Heil ‚präsent‘.

³⁷ Zur mystischen Sprache Eckharts siehe W. Haug, Zur Grundlegung einer Theorie des mystischen Sprechens, in: K. Rub (Hg), Abendländische Mystik im Mittelalter, Stuttgart 1986, 494–508.

In einem dritten Schritt wird schließlich die soteriologische Reflexion den formalen Charakter des Paradigmas ‚Gegenwart‘ zurückführen auf deren stoffliche Qualifiziertheit: Die primäre Rede von der Zeit und vom Heil bezieht sich nicht auf einen paradigmatischen ‚Raum‘ der Gegenwart, der dann mit dem ‚Inhalt‘ des Heils gefüllt werden würde, sondern auf eine Gegenwart der Erinnerung des Heils und der Hoffnung auf es. Was Gegenwart sei, ist sagbar nur in Relation zur jeweiligen anamnetischen Tradition und Kultur, und das heißt zum jeweiligen Erinnerungssyntagma, zur jeweiligen Erzählung. Ein solches Erinnerungssyntagma wird etwa in Apg 3,1 – 4,22 entfaltet: Die Heilung eines Lahmgeborenen durch Petrus geschieht zunächst – in einer metaphorischen Verdichtung des Erinnerungssyntagmas – „im Namen Jesu Christi des Nazoräers“ (3,6); sie wird dann der zusammengelaufenen, staunenden Menge in einer anamnetisch-erzählenden Auffaltung jener Namensmetapher gedeutet (3,12–26); schließlich wird, um in der Gerichtsverhandlung vor dem Hohen Rat die eigene Identität und die der Autorität, in dessen Namen man gehandelt hat, auszuweisen, ein weiteres Mal die Erzählung des gekreuzigten und von Gott durch die Auferweckung beglaubigten Heilsbringers vergegenwärtigt (4,8–12).

Die drei Schritte der soteriologischen Reflexion auf die Zeit des Heils zusammenfassend entsteht das Bild einer Heilsgegenwart, die konfiguriert und stofflich qualifiziert wird durch nicht *die* Erinnerung und *die* Hoffnung, sondern durch *eine bestimmte* Erinnerung und *eine bestimmte* Hoffnung: Beide meinen – wenn auch in verschiedenen Modi – den einen Jesus Christus und in ihm und mit ihm den einen Gott.

Wenn nun Augustin in bezug auf die Erinnerung deutlich unterscheidet zwischen dem faktischen Geschehen – das entzogen bleibt – und den Bildern, die der Geist von ihm als *memoria* ‚hat‘³⁸, so kann von dorthier eine narrativ-theologische Reflexion auf das Heil in der Geschichte sich über dessen und über Gottes Unverfügbarkeit belehren lassen. Daß Erinnerungen sich prinzipiell nicht am Erinnerten abprüfen lassen können, hat nicht nur Konsequenzen hinsichtlich der epistemologischen Validität der Erinnerungen. Es hat vor allem auch ontologische Folgen. Die Ontologie einer narrativen Theologie muß eine offene sein, eine, die das Sein Gottes nicht in sich einschließt, sondern auf es als ihres Anderen verweist, so wie die Erinnerung (und genauso die Hoffnung) auf das von ihr Gemeinte verweist.

Nun ist weder die Erinnerung des Heils noch die Hoffnung auf es Möglichkeitsbedingung der Erzählung von ihm. Insofern beide Tätigkeiten sind, Tätigkeiten des – existentiellen, nicht nur semiotischen – Verweizens auf

³⁸ „Freilich werden, wenn man Vergangenes der Wahrheit getreu erzählt, nicht die Wirklichkeiten selbst hervorgeholt, die nun einmal vergangen sind, sondern nur Worte, geschöpft aus Bildern, die im Geiste, als sie durch unsere Sinne hindurchzogen, gleichsam Spuren eingedrückt haben.“ Conf. 18,23.

Sinn, auf einen ganz bestimmten Sinn, sind sie bereits das Erzählen der Geschichte des Heils für die Menschen durch Jesus Christus von Gott her.

Diesen besonderen Verweisungszusammenhang, in dem die jüdisch-christliche Erzählung steht und der in ihr sich manifestiert, hat Edward Schillebeeckx in der metaphorischen Kurzformel zusammengefaßt: „Menschen als Erzählung von Gott.“³⁹ Sie enthält verdichtet den hermeneutischen Zirkel, der die als Geschichte und in Geschichten geschehend sich verstehende Gottesrede kennzeichnet und strukturiert und der ein fruchtbarer ist und kein *circulus vitiosus*: Die jüdisch-christliche Geschichte ist eine Erzählung, in welcher Menschen sich selbst, ihr Tun, ihr Ergehen, reflektieren. An dieser Stelle, die den Ausgangspunkt der im hermeneutischen Zirkel sich vollziehenden Verstehensbewegung bildet, ist sie zugleich die Historie dieser Selbst-Verständigung. Doch erzählen Menschen in dieser Geschichte sich unter einem metaphorischen Vorbehalt: als Geschichte von Gott. Fluchtpunkt dieser Orientierungsbewegung und Leitmotiv ihrer narrativen Dokumentation ist Gott. Damit ist diese Geschichte – als Geschichte der Menschen – von vornherein aus sich herausgehoben, ist dezentriert. In solcher Dezentrierung realisiert sich, was im Diskurs der Metaphysik unter dem Titel der Theonomie zur Sprache kommt. Und es kommt in der solchermaßen auf Gott hin aus ihrem selbstidentischen Zentrum gedrehten Geschichte zugleich der primäre Referenzpunkt der Reflexion auf die theonome Orientierung des Menschen zur Darstellung. Mit der Erschließung des ‚dezentrierten Zentrums‘ jener Geschichte öffnet sich der hermeneutische Zirkel.

Denn so wie die ‚theonome Umweghaftigkeit‘ der Selbsterschließung der Menschen in dieser Geschichte auf die zugrundeliegende Struktur der narrativen Funktion verweist, begegnet auch das Zentrum der Geschichte, Gott, nicht in grundsätzlich von ihr abstrahierbarer Selbstevidenz. Die traditionelle metaphysische Aussage von der Unabhängigkeit Gottes gegenüber der Welt ist von der jüdisch-christlichen Geschichte solange nicht gedeckt, wie ihr nicht die – schöpfungstheologisch resp. soteriologisch formulierte – Aussage von seiner (Selbst-)Verpflichtung gegenüber der Welt zur Seite gestellt wird. Beide Aussagen aber stehen in einem logischen Widerspruch zueinander, der nicht wiederum von der sie steuernden Aussagenlogik geheilt werden kann. Er ist jedoch überführbar in eine Kontinuität narrativer Dynamik, wenn in ihm jene Metaphorizität narrativer Gottesrede entdeckt werden kann, welche Rahner auf dem benachbarten Feld der Analogie expliziert hat und welche Gott als den zu verstehen gibt, der nur in den Geschichten der Menschen mit ihm zugänglich ist und der zugleich von ihnen weder hinlänglich noch annähernd in dem Sinn erschlossen werden

³⁹ Vgl. sein „Mensen als verhaal van God“, dessen ‚narrativ-metaphorische‘ Pointe in der deutschen Übersetzung verloren gegangen ist: Menschen. Die Geschichte von Gott, Freiburg–Basel–Wien 1990.

kann, daß diese Geschichten noch einmal sich selbst zu überholen in der Lage wären (daß sie, mit Augustin zu sprechen, vom Bezirk der *verba* der Menschen hinüberwechseln könnten zur *vox* Gottes⁴⁰) und ihr Reden mit dem zusammenfiele, wovon sie sprechen.

Das Moment des Vertrauens, von dem die jüdisch-christliche Geschichte als allen Differenzierungen, Variationen und Revisionen zugrundeliegende Basisrelation zwischen Menschen und Gott erzählt, wird nicht im Vorgang des Erzählens von diesem eingeholt und aufgehoben. Es wird vielmehr zur Sprache und in dieser syntagmatisch zur Darstellung gebracht, indem die narrative Gottesrede ihre Metaphorizität thematisch, lesbar, werden läßt in der die Zeit, die Geschichte und damit sie, die narrativ verfaßte Gottesrede, selbst reflektierenden eschatologischen Spannung von Erinnerung und Hoffnung.

Die Indirektheit und Ambiguität des Gotteszugangs, wovon das IV. Lateranense und in seiner Folge Rahner und schließlich mit wechselndem Optimismus die gesamte Tradition der analogen Gottesrede spricht, kehrt narrativ-theologisch reformuliert in der zweifachen Gebrochenheit eben-dieses Zugangs durch die Stofflichkeit und durch die Zeitlichkeit der Erzählung der Menschen als Geschichte von Gott wieder. Das Spezifische dieser narrativen Reformulierung läge darin, daß mit der doppelten Gebrochenheit durch Stofflichkeit und Zeitlichkeit nicht nur, wie in der Brechung der Gottesrede durch die Analogie, eine Aussage über Gott getroffen wird, sondern daß diese Gottesaussage gewissermaßen ausdehnungsgleich mit einer Aussage über die Menschen ist: als in die Geschichte des Redens von Gott Verwickelte. Denn der Stoff und die Zeit sind in narrativer Perspektive die beiden Grundapriori jener Welt, in der Menschen sich je und je vorfinden. Die Erzählung von Gott bedenkt ihn in Zeitlichkeit und Stofflichkeit, und Zeitlichkeit und Stofflichkeit in ihm, eines im anderen. In beiden bedenkt sie den Menschen. Der Mensch bedenkt in dieser Erzählung sich. Die Ortsangabe wäre wörtlich zu nehmen: *in* der Erzählung.

4. Narrative Identität des Subjekts

Diese auf den ersten Blick widersprüchlichen Aussagen – daß die Erzählung den Menschen bedenke und daß mit und vor allem in der Erzählung der Mensch sich bedenke – wären nicht zuletzt auf dem Hintergrund von Entwicklungen in der Literatur- und Texttheorie zu verstehen, in welchen die in traditionellem Erzählen unzweifelbare Instanz der Autorschaft zum Verschwinden gebracht zu werden droht⁴¹. Vor allem in Hinblick auf eine nicht

⁴⁰ *Conf.* XI, 6,8.

⁴¹ Vgl. in diesem Zusammenhang exemplarisch für den Bereich der Historiographie *F. Braudel*, *Geschichte und Sozialwissenschaften. Die longue durée*, in: *M. Bloch et al.*, *Schrift und Materie der Geschichte. Vorschläge zur systematischen Aneignung historischer Prozesse*, Frankfurt 1977, 47–85, sowie für den Bereich der Literatur *M. Foucault*, *Was ist ein Autor?* in: *Ders.*, *Schriften zur Literatur*, Frankfurt 1988, 7–31. Eine kritische Auseinandersetzung mit der von Braudel repräsen-

nur das individuelle Leben, sondern Generationen und Epochen übergreifende kulturelle Erzähltradition, wie sie die jüdisch-christliche Geschichte darstellt, erhebt sich tatsächlich die Frage, wie hier überhaupt von Autorschaft gesprochen werden kann – will man nicht den Begriff ‚Menschheit‘ als Repräsentanz einer realen Universalie nehmen. Wenn aber auf der anderen Seite Geschichte nicht als etwas den Menschen schicksalhaft Überfallendes angesehen werden soll, sondern als etwas auf die ein oder andere Weise ‚Gemachtes‘ und Hervorgebrachtes, so muß es möglich und erlaubt sein, zumindest metaphorisch von Autorschaft zu sprechen. Metaphorisch wäre eine solche Rede auf zweierlei Weise. Einmal in Hinblick auf eine ‚starke‘ Lesart von Autorschaft, die den Autor in der Position auktorialer Verfügungsgewalt über seinen Stoff sieht; demgegenüber würde die metaphorische Redeweise etwa den Aspekt der Traditionalität betonen: Keine Erzählung beginnt mit und bei sich selbst, sondern sie bildet jeweils die revisionäre Aneignung eines Stoffs, der ihr – als ihr vorausgehend – entzogen ist. Sodann, und diese zweite metaphorische Einschränkung wäre in engem Zusammenhang mit der ersten zu lesen, tritt im Fall einer Erzählung, die ausdehnungsgleich mit ihrer Überlieferungsgeschichte ist, der jeweilige ‚Autor‘ in abgeleiteter Weise auch als ‚Aktant‘ der Erzählung auf. Der paradigmatische Begriff ‚Menschheit‘ konstituiert sich je und je neu, wenn und indem ein Erzähler erzählend an eine (Überlieferungs-)Geschichte, die von Menschen, ihrem Tun und Ergehen sowie deren Deutung, erzählt, anknüpft. Wenn nun auf je unterschiedliche Weise Fernand Braudel und Michel Foucault aus dem so entstandenen (und freilich weiter entstehenden) Erzählstoff transsubjektive Strukturen des Erzählens und des (erzählten) Geschehens herausdestillieren und sie – im Gefolge des Strukturalismus – auf Tiefenstrukturen sei es der Geschichte, sei es der Sprache, projizieren, so ist dies nur möglich, weil dem Stoff die Intentionalitäten der Handelnden und der Erzähler syntagmatisch eingeschrieben sind. Braudels und Foucaults transsubjektive Strukturen arbeiten mit einem Material, das – auch – aus den Spuren der Subjektivität gefügt ist. Deswegen kann Ricœur in bezug auf Braudels monumentale Studie, die weder eine Person noch eine Epoche portraitiert, sondern einen geographischen Raum sich zum ‚Aktanten‘ wählt⁴², auch von einer „Quasi-Fabel“ sprechen⁴³.

Von Spuren der Subjektivität durchzogen gibt die Erzählung – an ihr wird Autorschaft in ein (schreibendes) Bedenken und ein (lesendes) Bedachtwerden des Subjekts gebrochen – sich als Antwort auf die Unmöglichkeit zu verstehen, die Grundverfaßtheiten des Subjekts, nämlich sich selbst zugleich gegenüber der Welt und in ihr vorzufinden, sowie des eigenen Grunds nicht

tierten Position einer das Ereignis, den Handelnden und schließlich auch die Zeit in dauerhafte Strukturen zurückblendenden Historiographie führt Ricœur in: *Zeit I* (1988) 308–338.

⁴² Vgl. *F. Braudel, Das Mittelmeer und die mediterrane Welt in der Epoche Philipps II.*, 3 Bde., Frankfurt 1990.

⁴³ Ricœur, *Zeit I* (1988) 311.

habhaft zu sein, noch einmal zu einer subjektfundamentierenden Einheit zu fügen⁴⁴. Die Antwort der Erzählung fällt nicht in Richtung etwa eines transzendentalen Rückgriffs hinter diese Problematik auf einen doch noch begründenden und – narrativ – rekonstruierbaren Grund aus. Vielmehr, und darin ist sie eben Antwort, nicht Lösung, markiert sie zunächst die subjektphilosophisch in den Begriff gebrachten Subjektmodalitäten der Einzigkeit und der Weltlichkeit, indem sie den Menschen prinzipiell sowohl als Schreibenden bzw. Erzählenden wie auch als Be- und Geschriebenen bzw. Erzählten präsentiert. Indem sie das tut, weist sie diese Modalitäten als dem Selbstbewußtsein durch Bedeutungssysteme (durch ‚Texte‘ im weitesten Sinn) und in ihnen vermittelt aus und bestreitet darin, daß sie in dieser Weise den im Begriff des Selbstbewußtseins abbreviatorisch bedeuteten Prozeß der Selbstverständigung an den Umweg in und durch die von Menschen hervorgebrachten Bedeutungskomplexe verweist, die Möglichkeit einer mit dem Index raum-zeitlicher Unmittelbarkeit versehenen Selbst-Präsenz des Subjekts. Insofern das Subjekt narrativ als Erzähler und als Erzählter figuriert, legt die Erzählung das Selbst als ein Selbst-Verhältnis aus⁴⁵.

Diese über das Moment der Markierung hinausgehende, aber von ihr getragene Dimension der Subjektbeschreibung der Erzählung bewegt sich noch immer im Antwortrahmen, stellt noch keine Lösung der Aporie dar. Die Antwort besteht näherhin in einer Auslegung des Selbst, die es in den Stoff und in den Zeit-Raum von Geschichten hineinstellt, innerhalb derer das Selbst auf sich als Interpret und als Interpretiertes stößt. Insofern nun die Erzählung nicht nur eine Synthese aus auch dem Selbst gegenüber Heterogenem, sondern als ebendiese Stoff ist, begegnet das Subjekt nicht erst sich selbst, um dann, seiner selbst gewiß, der Welt entgegenzutreten und in sie einzugreifen. Sondern die Selbst-Verständigung geschieht an und in dem Fremden des Stoffs. Selbstverständigung ereignet sich als Tätigkeit in den Bahnen der Weltorientierung und umgekehrt. Hier kehrt also die subjektphilosophisch erhobene Dichotomie des Der-Welt-gegenüber-Seins und des In-der-Welt-Seins wieder, nun freilich reformuliert im Rahmen einer Hermeneutik der Narration. Daran, daß auf diese Weise die Erzählung die genannte subjektphilosophische Problematik nicht löst noch gar auflöst, sondern ausschreibt, läßt sich ablesen die Möglichkeit und Notwendigkeit des Erzählens als einer schöpferischen, sich selbst dokumentierenden Tätigkeit der im Möglichkeitsraum der Erzählung sich ereignenden, stoffverwie-

⁴⁴ Siehe zu dieser subjektphilosophischen Problematik K. Müller, Subjektivität und Theologie. Eine hartnäckige Rückfrage, in: ThPh 70 (1995) 161–186, hier: 175, 178 f.

⁴⁵ Zur Doppelstruktur des Selbst als Autor und Leser der eigenen Lebensgeschichte, als gleichermaßen schreibendes wie beschriebenes Ich, siehe *Ricœur*, Zeit III (1991) 394–400, sowie W. Sparr, Dichtung und Wahrheit. Einführende Bemerkungen zum Thema: Religion und Biographie, in: *Ders.* (Hg), Wer schreibt meine Lebensgeschichte? Biographie, Autobiographie, Hagiographie und ihre Entstehungszusammenhänge, Gütersloh 1990, 11–29. Sparr unterscheidet mit dem lesenden und dem schreibenden Ich zwei Ichinstanzen, die „sich in einem lebensgeschichtlichen Text unterscheiden und zugleich verweben.“ A. a. O. 11.

senen, mit sich zu keinem Ende kommenden Vermittlung von Selbst und Welt. Die Frage nach dem Subjekt zielt – im Rahmen einer Hermeneutik der Narration – dann nicht auf einen apriorischen Kern, der den Handlungen des Subjekts als deren Möglichkeitsbedingung vorgelagert wäre; vielmehr vollzieht sie sich als Lektüre der Zeichen und Spuren, die das Subjekt in seinen Bewegungen der Selbst- und Weltorientierung hinterläßt. Diese narrativ-symbolische Verfaßtheit der Selbstäußerungen des Ich zwingt die Frage nach dem Subjekt in ein aposteriorisches Verhältnis zu ihrem Gegenstand⁴⁶, in ein Verhältnis mithin, das von vornherein Zeit involviert.

Dementsprechend setzt aus der Perspektive einer Hermeneutik der Narration das Subjekt den nicht einholbaren Zusammenhang der Trias von Einzigkeit, Weltlichkeit und Grundentzogenheit nicht voraus, um dann sich auszulegen⁴⁷, sondern ‚gewinnt‘ ihn allererst in jenem Vorgang der Selbstausslegung, der zugleich ein Vorgang der Fremdauslegung ist, insofern er das Selbst in die Stoffe von Geschichten verwickelt, diese dabei koordinierend. Fremd in doppelter Hinsicht: indem das Selbst am Stoff ihm Fremdes, ihm gegenüber Nicht-Identisches, auslegt; indem es durch den Stoff als ihm Fremdes, als mit ihm, dem Selbst, Nicht-Identisches, ausgelegt wird. So kann von einem ‚Gewinnen‘ des inneren, subjektkonstitutiven Zusammenhangs, vom ‚Gewinnen‘ einer Identität, nur vorsichtig, ironisch, gesprochen werden. Denn zunächst ist der Vorgang der Selbstausslegung nicht inhaltlich teleologisch justierbar. In narrativer Perspektive fällt, was gemeinhin Identität genannt wird, mit der Tätigkeit der Selbstausslegung zusammen und ist nicht deren abschöpf- und konservierbares Ergebnis⁴⁸. Sodann ereignet sich solches ‚Gewinnen‘ – wo es glückt – über den Umweg durch vorgefundene Bedeutungskomplexe, durch überlieferte Geschichten, die aufgegriffen, angeeignet, variiert, revidiert werden. Das Selbst beschreibt sich mit diesen Geschichten und schreibt zugleich sich in sie ein. Solches umweghafte, sich in Fremdes einschreibende ‚Gewinnen‘ involviert gleichermaßen ein sich Ausliefern des Selbst nicht nur an Geschichtsstoffe, sondern darin auch an den deutenden Zugang zu ihm durch andere. Indem es sich ‚gewinnt‘, veröffentlicht sich das Selbst. In diesem Sinn ist mit Schapps bekanntem Diktum davon zu sprechen, daß Selbstgewinnung einer Verstrickung in Geschichten gleichkommt⁴⁹.

⁴⁶ Vgl. zum Verhältnis von Aposteriorität und „Spur“ E. Levinas, *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg 1989, 51–59.

⁴⁷ So Müller 175.

⁴⁸ So könnte Müller darin zugestimmt werden, daß Selbstbewußtsein nicht-gegenständlich bei gleichzeitiger Referierungsaktivität sei (Müller 173), jedoch mit der Einschränkung, daß das Subjekt nur zugänglich ist im Modus der Lektüre des Niederschlags dieser Referierungsaktivität, und das heißt: am Material seiner Selbstäußerungen, seiner Geschichten.

⁴⁹ Vgl. W. Schapp, *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*, Frankfurt 1985, 1–5.

5. Narrative Identität der Erzählung

Mit Blick auf die jüdisch-christliche Geschichte läßt die Veröffentlichung des Selbst, der Gemeinschaft, sich als Institut im Bekenntnis wiederfinden. Dabei ist zu berücksichtigen, daß Credo-Formulierungen nicht nur mehr oder weniger umfangreiche Sammlungen konsensualisierter Glaubenssätze darstellen. Die christlichen Bekenntnisformeln kristallisieren sich um die formalisierte, erinnernde Wiedergabe der Ereignissequenz des Lebens, des Sterbens und der Auferstehung bzw. Erhöhung Jesu Christi. Noch deutlicher ist die narrativ-geschichtliche Gestalt jüdisch-christlichen Bekennens greifbar in einem der ältesten Credos Israels. Dt 26, 5–9 ‚veröffentlicht‘ die Identität Israels in der Erinnerung der Geschichte von der Väterzeit bis zur Landnahme als eine Geschichte des Heils von Jahwe her⁵⁰. Der Akt der Erinnerung, wie er sich im Sprechen des christlichen Bekenntnisses ereignet, inhäriert ein Kernmoment der Hoffnung: ... der kommen wird zu richten die Lebenden und die Toten. Die anamnetische Wieder-Holung und Aktualisierung des geschehenen Geschehens bekennt dieses als noch nicht abgeschlossen und situiert die Bekennenden innerhalb dieses Geschehens⁵¹.

Wer das Bekenntnis spricht, legt nicht ein Examen ab über die Orthodoxie seines Glaubens; er spricht sich aus als in diese spezifische Geschichte des Heils für die Menschen von Gott her verwickelt. Wenn mit Schapp von einem grundsätzlichen Involviertsein der Menschen in Geschichten zu sprechen wäre, so aber, daß dieses Involviertsein jedem Selbst-Bewußtsein und jeder Autonomie vorausliegt, beides ermöglichend und aber auch begrenzend (und in dieser Kontingenzenzierung womöglich auch verletzend), dann repräsentierte demgegenüber das Bekenntnis – auch – eine Form aufklärender Reflexion dieser Verstricktheit: Es dokumentiert idealerweise eine Wahl

⁵⁰ Vgl. hierzu *G. von Rad*, *Theologie des Alten Testaments I*, München 81982, 135 f. Vor dem Hintergrund, daß von einer Heilsgeschichte im Singular erst recht spät, womöglich erst mit der synthetisierend-redaktionellen Tätigkeit der deuteronomistischen Theologenschule, gesprochen werden kann, und daß dem Ergebnis dieser (und der ihr vorausgehenden) Arbeit die einzelnen, zunächst voneinander unabhängigen Traditionen und Sagenkreise noch ablesbar sind, erscheint die Heilserzählung Israels als ein eminent gelenkiges und offenes Formganzes. So fehlt etwa dem erwähnten Bekenntnis sowohl die Sinai- als auch die Zions- und Davidtradition.

⁵¹ Unlängst hat Metz diese Situiertheit des ‚Dazwischen‘ vor dem Hintergrund des Holocausts, der dem menschlichen und insbesondere dem theologischen Sprechen jede sinn- und heilsoptimistische Unschuld genommen hat, als ‚Zeit-Raum‘ zwischen Karfreitag und Ostersonntag beschrieben und gegen eine triumphalistische Auferstehungstheologie geltend gemacht: „Wer ... die theologische Rede von der Auferweckung des Christus so hört, daß in ihr der Schrei des Gekreuzigten unhörbar geworden ist, der hört nicht Theologie, sondern Mythologie, nicht das Evangelium, sondern einen Siegermythos ... Uns sind in der Christologie, wenn ich das so sagen darf, der Weg und die Zeit zwischen dem Karfreitag und dem Ostersonntag abhanden gekommen. Ich finde, die Karsamstagsatmosphäre muß auch innerhalb der Christologie selbst erzählt werden ... Zur Christologie gehört eine Geschichte der Zeit und des Weges, es gehören Karsamstags Erfahrungen dazu und eben eine Karsamstagsprache der Christologie, die nicht, wie im Mythos, eine reine Siegersprache ist.“ *J. B. Metz*, *Die Rede von Gott angesichts der Leidensgeschichte der Welt*, in: *Sinn und Form* 47 (1995) 371–378, hier: 373.

und eine Entscheidung zu dieser vorgefundenen Geschichte aus freien Stücken. In einem Akt bewußter Einholung (der im Credo kondensiert in metaphorischem Repräsentanzverhältnis zur Lebensgeschichte steht; von ihr als ihrem ‚epischen Kontext‘ abgekoppelt ist jedes Credo sinnlos) der vorausliegenden Geschichte affirmiert der Bekennende diese; er affirmiert aber auch sich selbst in seiner Kontingenz. Sie wird freilich von der Erzählung nicht aufgehoben sondern konfiguratив zur Darstellung gebracht⁵².

Dem, der auf die Erzählung sich einläßt, begegnet, nun von der Erzählung her ihm entgegenkommend⁵³, die Kontingenz in Gestalt einer doppelten Vermitteltheit:

Die Außenperspektive erkennt noch jede Geschichte als von vielen weiteren, entfernten oder benachbarten Geschichten umgeben. Sie erkennt in der Differenz zu diesen das, was sie die Identität der einen Geschichte nennt. So scheint also der Erzählung Einzigartigkeit gesichert, doch um den Preis der Anerkenntnis anderer Geschichten. Diese Anerkenntnis wird auch dort noch vollzogen, wo die Existenz oder die Relevanz anderer, womöglich konkurrierender Geschichten bestritten wird⁵⁴. Gerade von dieser negativen Anerkenntnis her wird aber ein Identitätsbegriff fraglich, in dessen Folge das Identische in einen Teufelskreis der Selbstbehauptung gerät, der es ihm nicht erlaubt, seine Alteritäten zur Geltung zu bringen, sondern der es zwingt, sie von sich abzuspalten.

⁵² Die Fall- und Zufallhaftigkeit einer konfigurierten Handlungssequenz kann narrativ nicht extern abgesichert werden. Was von der literarischen Erzählung zu sagen ist: daß der reziproken Verwiesenheitsdynamik von Dargestelltem und Darstellung eine prekäre Selbstbegründungsstruktur eigen ist (vgl. *Ricœur*, Zufall 13f.) und daß „der Autor auch anders beginnen und anders enden könnte“ (a. a. O. 17), dies gilt prinzipiell für jede Erzählung und so auch für die jüdisch-christliche. Das hat freilich zur Folge, daß theologische Versuche, die jüdisch-christliche Geschichte in einem von ihr unabhängigen Fundament zu verankern – etwa in Gestalt der Gottesbeweise; durch die Projektion des Dramas von Gott und Mensch auf die Folie eines metaphysischen Systems und die Ableitung der Notwendigkeit der Inkarnation von dorthier; durch die anthropologische Ontologisierung nicht nur der theonomen Verfaßtheit menschlicher Existenz schlechthin sondern dieses spezifischen Gottesbezugs, wie er in der jüdisch-christlichen Geschichte erzählt und forterzählt wird; durch eine autoritativ-fideistische Verwendung des Offenbarungsbegriffs –, daß diese und ähnliche Versuche einer Selbsttäuschung unterliegen, wenn sie meinen, sie vermöchten anders und mehr als in die Geschichte sich einzuschreiben, sie dabei variierend (und womöglich, punktuell zumindest, außer Kraft setzend).

⁵³ Es ist, so *Ricœur*, die narrative Funktion, die, da sie das Besondere nicht in Paradigmen des Allgemeinen klassifiziert, sondern im erzählten Syntagma zu einem intelligiblen Ganzen komponiert, „die Kontingenz anerkennt und sogar ... in Ehren hält“; a. a. O. 11. Eine eingehende Analyse der ‚rettenden‘ Arbeit der narrativen Funktion an und mit der Kontingenz findet sich a. a. O. 11–20.

⁵⁴ Insbesondere in der Geschichte der jüdisch-christlichen Tradition zeigt sich, in welchem Ausmaß das Ringen um das Eigene durch die nicht selten aggressive Abwehr anderer Geschichten bestimmt worden ist und wird – seien dies nun die kanaanäischen Fruchtbarkeitskulte oder die babylonischen Schöpfungsmythen im Fall Israels, oder, was die christliche Geschichte anbetrifft, das Judentum, der römische Staatskult, die Gnosis, der Islam, neuzeitliche Emanzipationsgeschichten, der Marxismus. Parallel zu diesen eher nach außen orientierten Auseinandersetzungen (und nicht selten mit ihnen koagierend) treten interne, zu Spaltungen führende Revisionen des gemeinsamen Überlieferungsguts auf den Plan. Immer wieder wird aber auch deutlich, daß die Behauptung gegen konkurrierende Geschichten unterlaufen wird von Anleihen bei ihnen.

Die Binnenperspektive entdeckt jene vielfältigen Bezüge und Vernetzungen, die bereits in der negativen Anerkennung auf paradoxe Weise tätig sind und die rhizomartig die von einer extern bezogenen Position vermeintlich erkennbaren Grenzen der Geschichte überschreiten⁵⁵. Eine im Blick auf die Erzählung resp. die Erzähltradition erkennbare Ganzheit und Identität wird von einem lesenden und fortschreibenden, sich orientierenden Bewegen in der Erzählung in Frage gestellt.

Diese zweifach geschichtete Kontingenz (eine weitere Dimension wäre noch zu ergänzen: die der Herkunft) berührt nun aber einen zumindest in der christlichen Geschichte mit Nachdruck vorgebrachten Anspruch, in welchem das erste Gebot im Verein mit der Frage nach dem Heil zur Funktion gemacht wird, welche die Einzigartigkeit ebendieser Geschichte sichern soll. Wie verhält es sich aber mit dem Absolutheitsanspruch einer religiösen Tradition, wenn diese – als positive Religion – eben auch historisches Phänomen ist und in ihrer Geschichte Wandlungen unterworfen ist, in welchen sie sich hat beeinflussen lassen von Erzählungen, die sie zugleich dem Verdikt ihres Anspruchs ausliefert? Nun stehen sich Kontingenz und Absolutheitsanspruch nicht polar gegenüber. Während die Kontingenz in einer ontologischen Reflexion auf die Erzählung begegnet, tritt der Absolutheitsanspruch als inhaltliche Aussage auf dem Boden einer kontingenten und mit Kontingenzen arbeitenden Erzählung auf. Ohne an dieser Stelle direkt auf die Frage, ob, und wenn ja, wie der Absolutheitsanspruch aufrechtzuerhalten wäre, einzugehen, sei, gewissermaßen im Vorfeld der Frage, lediglich eine Bemerkung zum Verhältnis von universalem Anspruch und besonderer Tradition, wie es sich in der Perspektive einer Hermeneutik der Narration darstellt, angefügt. Universale Ansprüche sind an und für sich nicht schon universal, sondern partikular. Das in ihnen zur Sprache kommende Geltungsbegehren wird weder verifiziert noch falsifiziert dadurch, daß es an jedem Ort, zu jeder Zeit, unter allen Bedingungen auf Bestätigung

⁵⁵ Unter dem Stichwort der Intertextualität wird dieses Phänomen mittlerweile in der Text- und Literaturwissenschaft reflektiert und insbesondere, aber nicht nur, in bezug auf Texte der literarischen Moderne als das deren Intelligibilität wesentlich bestimmende Merkmal in Anschlag gebracht. Die von dem russischen Literaturtheoretiker Michael Bachtin sich herschreibende Forschungsrichtung reklamiert für das Phänomen der Literarizität nicht nur die Fiktionalität literarischer Texte als kennzeichnend, sondern eine dezentrierte Werkhaftigkeit: Die Ganzheit eines literarischen Werks konstituiert sich nicht ‚zwischen‘ den Textgrenzen sondern gewissermaßen ‚auf‘ ihnen; literarische Texte internalisieren die – von den intertextuellen Bezügen ständig unterlaufenen – Werkgrenzen und arbeiten mit ihnen. Inwieweit von Intertextualität auch hinsichtlich vor-moderner und etwa auch biblischer Texte gesprochen werden kann, muß hier offen bleiben. Insbesondere stünde diesbezüglich die Bewertung der sowohl binnen- als auch außerkanonisch exzessiv geübten Zitatpraxis zur Frage. Zur Intertextualität in literaturtheoretischer Hinsicht siehe J. Kristeva, Bachtin, das Wort, der Dialog und der Roman, in: J. Ihwe (Hg), Literaturwissenschaft und Linguistik, Bd. III, Frankfurt 1972, 345–375; dies., Probleme der Textstrukturierung, in: H. Blumensath (Hg), Strukturalismus in der Literaturwissenschaft, Köln 1972, 243–262; H. J. Frey, Der unendliche Text, Frankfurt 1990. Zur theologisch-exegetischen Rezeption des Intertextualitätstheorems siehe S. Draisma (Hg), Intertextuality in biblical writings (=FS B.v. Iersel), Kampen 1989.

oder Bestreitung stieße. Vielmehr kann es Legitimation nur finden in der konkreten Geschichte, von der es sein Herkommen hat. Universale Geltungsansprüche vollziehen sich am und im konkreten Material; ohne von einer bestimmten (und darin in Relation zur Universalität der Ansprüche kontingenten) Tradition befruchtet zu sein, die sie erst mit Stoff anreichert – aber auch auf ihn zurückführt –, werden solche Ansprüche zur Ideologie. Eine Tradition, die um ihre Kontingenz nicht weiß, sondern ihre Stofflichkeit universalisiert, ihre Geschichte zu der Geschichte macht, läuft Gefahr, totalitär zu werden. Universale Geltungsansprüche bedürfen aber der Gestalt, sie müssen formuliert werden, und das heißt: konkretisiert und kontingenziert. Als konkret-stoffliche Erzählung vollzieht jede aufs Ganze zielende Orientierungsbewegung sich. Ricœur empfiehlt hier die Anerkennung einer Hermeneutik der Endlichkeit⁵⁶, derzufolge Verstehensbewegungen „must always be regionalised in order to endow their claims to universality with a concrete character“⁵⁷. Eine solche Hermeneutik der Endlichkeit wäre integrierbar in eine Hermeneutik der Narration, insofern es die Erzählung selbst ist, die als Werk ein vollständiges Bedeutungsganzes, das mit einem gewissen Absolutheitsanspruch auftritt, darstellt, und die doch zugleich sich ihre Werkhaftigkeit vermitteln läßt von der (Literatur-) Geschichte, in der sie steht, und die sich schließlich als die konfigurierte Welt, die sie im Werk ist, der produktiv-aneignenden Lektüre entschließt – also in ihrer Bedeutungsvollständigkeit in mehrfacher Hinsicht offen ist⁵⁸.

Diese Offenheitsstruktur des Werks kommt in der jüdisch-christlichen Erzählung selbst zur Sprache, insofern sie, die Erzählung, alles, was innerhalb ihrer positiv über Gott, die Menschen und beider Relationalität aussagbar ist, memorativ verknüpft und mit einem eschatologischen Vorzeichen versieht. Der bisherige Stand der Erzählung des Heils für die Menschen von Gott her präterminiert keine noch ausstehenden oder anderen Weisen, in denen Gott sich selbst mitteilt. Auch innerhalb der Traditio-Struktur der Offenbarung Gottes, aufgrund derer bereits die Erzählung Israels und auf andere Weise noch einmal die christliche Geschichte von einem unüberbietbaren Nahkommen Gottes spricht, bleibt Gott der Andere des menschlich Erdenk- und Erfahrbaren. Selbst wenn also die Identität der jüdisch-christlichen Geschichte auf den Begriff gebracht werden könnte, wäre dies ein Begriff, der darin sich selbst aufhöbe, daß der Referent dieser Identität ihr prinzipiell entzogen ist.

Die jüdisch-christliche Geschichte teilt diese Entzogenheitsdynamik wie-

⁵⁶ P. Ricœur, *Hermeneutics and the Human Sciences. Essays on Language, Action and Interpretation* (ed. John B. Thompson), Cambridge et al / Paris 1981, 96.

⁵⁷ A. a. O. 100.

⁵⁸ Vgl. zum hier zugrundegelegten Begriff des Werks die Analyse von K. Stierle, *Dimensionen des Verstehens. Der Ort der Literaturwissenschaft*, Konstanz 1990 (=Konstanzer Universitätsreden 174), sowie zur Geschichte des Werkbegriffs W. Thierse, „Das Ganze aber ist das, was Anfang, Mitte und Ende hat.“ Problemgeschichtliche Beobachtungen zur Geschichte des Werkbegriffs, in: *Weimarer Beiträge* 36 (1990) 240–264.

derum mit der Narration schlechthin. Auf das Durchkreuzen der Bedeutungsintention antwortet die Erzählung mit Fiktionalität, aber auch mit einer zunehmenden Gewährwerdung und Thematisierung der Unbeendbarkeit ihrer Bedeutungstätigkeit. So daß das überlieferte Mimesiskonzept spätestens in der Literatur der klassischen Moderne eine Transformation hin zur Frage nach der Darstellbarkeit des Nicht-Darstellbaren erfährt⁵⁹. Diese Frage ist aber erkennbar als eine, die auch im Zentrum der Rede von Gott sich hält. Und so wenig die Literatur mit ihr zu einem Ende kommt, seitdem sie einmal aufgeworfen worden ist, so wenig zielt ihre theologische Herausforderung auf ihre – endgültige – Beantwortung und auf die Lösung des in ihr sich artikulierenden, epistemologischen und poetologischen Problems. Vielmehr manifestieren Theologie und Literatur sich als Weisen der Ausschreibung dieser Frage. So wird die jüdisch-christliche Erzählung lesbar als Geschichte der Ausschreibung der Frage nach der Darstellbarkeit des jeder Darstellung sich entziehenden Gottes.

6. Kontinuität und Unterbrechung, Tradition und Revision: Die Dynamik des Überlieferungsprozesses

Wenn nun zum einen diese Geschichte aus sich selbst heraus zu keinem Ende zu kommen vermag – die mimetische Aporie wird theologisch eingeholt vom eschatologischen Vorbehalt –, und wenn zum anderen diese Gottesgeschichte sich ausformuliert als Geschichte der Menschen, die in sie hinein sich verwickeln lassen, dann kommt diese Geschichte auch hinsichtlich der in ihr stofflich sich ausformulierenden und niederschlagenden Suche der Menschen nach ihrer Identität zu keinem Ende aus sich selbst. Freilich, sie spricht von einem Ende. Die Rede vom Ende gehört leitmotivisch ihr zu. Doch in seiner Basissemantik spricht das jüdisch-christliche Motiv des Endes eben nicht von einer Selbstbeendung der Geschichte. „Wie lange noch“, so fragt Hiob nach der Frist und hält seine Frage klagend offen auf die Antwort Gottes zu. Und wenn Walter Benjamin gegen den Unheilzusammenhang eines unbefristeten, lückenlosen Fortschritts⁶⁰ die Kategorie

⁵⁹ Wenn ihr auch der Zugang zu dem, was die Mystik *unio mystica* genannt hat, verwehrt ist, können doch in jener Literatur Spuren einer mystischen Sprache entdeckt werden. Insbesondere Meister Eckhart entwickelt eine Diskursform, deren mimetische Intention nicht so sehr auf die Darstellung der kategorienüberschreitenden Vereinigung, sondern vielmehr auf deren Undarstellbarkeit zielt, diese dabei reflektierend. Eine solche Sprache aber, die immer wieder auf sich selbst zurückkommen muß, dabei ihre Referentialität permanent durchkreuzend, korrespondiert mit einer Literatur, der die Selbstverständlichkeit, mit der Sprache als Instrument der Wirklichkeitsabbildung und -bilderung eingesetzt worden ist, abhanden gekommen ist und die sich ständig ihres Schreibens und darin der Wirklichkeit vergewissern muß. Vgl. hierzu *M. Wagner-Egelbaaf*, *Die Mystik der Moderne. Die visionäre Ästhetik der deutschen Literatur im 20. Jahrhundert*, Stuttgart 1989.

⁶⁰ „Der Begriff des Fortschritts ist in der Idee der Katastrophe zu fundieren. Daß es ‚so weiter‘ geht, ist die Katastrophe. Sie ist nicht das jeweils Bevorstehende, sondern das jeweils Gegebene.“ *W. Benjamin*, *Das Passagen-Werk I*, Frankfurt 1983, 592.

der Unterbrechung als des eigentlich Revolutionären setzt⁶¹, so wird dieser Unterbrechung eine messianische Dimension zugesprochen⁶². Und wenn schließlich Metz von der jüdisch-christlichen Rede einer befristeten Zeit her Gegenwart erst als solche qualifizierbar denkt⁶³, so ist dieses Basislektüremuster der Wirklichkeit innerhalb der jüdisch-christlichen Erzählung auch bei ihm eschatologisch perspektiviert und stellt geradezu einen Einspruch dar gegen – womöglich endgültige und verendgültigende – Fristsetzungen aus den Geschichten der Menschen selbst heraus.

Wenn in der Perspektive einer theologischen Hermeneutik der Narration selbst-bewusste Identität nicht in transzendentaler Reduktion erreichbar ist, sondern greifbar nur als jeweils stofflich-geschichtlich sich ausformulierend, und wenn weiterhin die Reflexion des Selbst im Modus der Ausformulierung in der jüdisch-christlichen Geschichte unter dem doppelten Vorbehalt des Eingedenkens und der eschatologischen Unvollendetheit steht, dann wird mit Blick auf die theologische Anthropologie das Subjekt als durch sein Verstricktsein in die Geschichte von dieser her sich selbst vermittelt zu beschreiben sein⁶⁴. Eine solche Beschreibung konvergiert mit der Hermeneutik des Umwegs, wie Ricœur sie entwickelt hat⁶⁵.

Die Frage nach dem Selbst richtet dann ihr Augenmerk nicht auf dieses, sondern schaut gewissermaßen von ihm weg hinaus auf die Spuren seiner Äußerungen, die es der seine Lebenszeit und seinen Wirkungskreis transzendierenden Geschichten der Menschen eingeschrieben hat. In diesen Spuren der Äußerungen des Menschen wird ihm seine ‚Identität‘ lesbar als auf ihn zukommend. Sich suchend bringt er hervor und liest zugleich, was genannt werden kann Kultur, Kunst, Dichtung. Nun ist es aber die Kunst und insbesondere die Dichtung, von der Paul Celan sagt, sie schaffe „Ich-Ferne. Kunst

⁶¹ „Marx sagt, die Revolutionen sind die Lokomotive der Weltgeschichte. Aber vielleicht ist dem gänzlich anders. Vielleicht sind die Revolutionen der Griff des in diesem Zuge reisenden Menschengeschlechts nach der Notbremse.“ *W. Benjamin*, GS I.3, 1232.

⁶² „Bekanntlich war es den Juden untersagt, der Zukunft nachzuforschen. Die Thora und das Gebet unterweisen sie dagegen im Eingedenken. Dieses entzauberte ihnen die Zukunft, der die verfallen sind, die sich bei den Wahrsagern Auskunft holen. Den Juden wurde die Zukunft aber darum doch nicht zur homogenen und leeren Zeit. Denn in ihr war jede Sekunde die kleine Pforte, durch die der Messias treten konnte.“ *Benjamin*, GS I.2, 704.

⁶³ Vgl. *J. B. Metz*, Theologie versus Polymythie oder Kleine Apologie des biblischen Monotheismus, in: *O. Marquard* (Hg), Einheit und Vielheit. XIV. Deutscher Kongreß für Philosophie, Hamburg 1990, 170–186, hier: 180.

⁶⁴ Mit Blick auf Luthers gnadentheologischen Bildbegriff des „fröhlichen Wechsels“ findet Gerhard Ebeling eine Struktur der Entsprechung zwischen Luthers „hermeneutischer Wende“ zu einer den Text selbst sprechen und von ihm sich die Bedeutung geben lassenden Exegese und der „soteriologischen Kehre“, derzufolge das Heilswerk Christi samt dessen Annahme durch den Gläubigen das Selbst ‚exzentriert‘: „Von außen in die Seele hineingegeben – die Seele aus sich selbst herausversetzt“ (*G. Ebeling*, Hermeneutik zwischen der Macht des Gotteswortes und seiner Entmachtung in der Moderne, in: *ZThK* 91 [1994] 80–96, hier: 84). So wäre der soteriologische Ort des Selbst außer sich.

⁶⁵ Vgl. hierzu etwa *Ricœur* 143 [Anm. 56]. Auf die dieser Hermeneutik zugrundeliegende Revision der Phänomenologie Husserls weist hin: *P. Gisel*, Paul Ricœur. Eine Einführung in sein Denken, in: *P. Ricœur* / *E. Jünger* [Anm. 16] 5–23, bes.: 6.

fordert hier in einer bestimmten Richtung eine bestimmte Distanz, einen bestimmten Weg.“⁶⁶ Dieser Weg, der für Celan in gewissem Sinn zusammenfällt mit der Dichtung selbst, führt auf Fremdes zu und bedeutet in dieser Exteriorisierung des Ich dessen Freisetzung. Die Frage nach der Dichtung ist dann gleichbedeutend mit der Frage nach dem „Ort, wo das Fremde war“, nach dem „Ort, wo die Person sich freizusetzen vermochte, als ein – befremdetes – Ich? Finden wir einen solchen Ort, einen solchen Schritt?“⁶⁷ Diese Bewegung von sich weg birgt, so sie in Dichtung sich niederschlägt und in ihr lesbare Form gewinnt, eine Chance, die Celan „Atempause“ nennt; insofern Dichtung auf dem Gedanken der Freisetzung bestehe, „verhoffe“ sie, sei ein Gedicht Dokument der Hoffnung⁶⁸. Der theologische Zugriff würde hier ohne Schwierigkeiten eine soteriologische Substruktur entdecken. Doch fragt die Frage nach der Dichtung, so wie Celan sie hier formuliert, auch die Theologie: Soll die jüdisch-christliche Erzählung hier zurückstehen, soll sie, die doch dort, wo Celan aus begrifflichen Gründen sich sehr zurückhält, deutlich, womöglich zuweilen in allzu großer Deutlichkeit von der Hoffnung auf das Heil-von-Gott-her spricht, weniger vermögen wollen, als hier von der Dichtung gefordert wird: die Freisetzung der Menschen von sich selbst um ihrer und der Welt willen? Soll sie das Ich in seiner Identitätsverlustangst nur besänftigen wollen? Celans Frage nach der Dichtung fragt die Theologie nach der Ernsthaftigkeit, mit der sie ihre Reflexion auf sich selbst, auf Gott und auf den Menschen unter den Vorbehalt einer anamnetisch-hoffenden Eschatologie stellt. ‚Verhofft‘ die Theologie? Oder weiß sie?

So wie nun aber das Selbst nicht unabhängig von seinem narrativen Kontext greifbar ist, kann keine Geschichte, und so auch die jüdisch-christliche nicht, entbunden von den Schicksalen ihrer Träger und Aktanten auf den Begriff gebracht werden:

„Die religiöse Überlieferungsgemeinschaft ... ruft jedes ihrer Glieder zum Bezeugen seiner unvertretbar eigenen Erfahrung auf, um sie im Lichte des einen göttlich gewirkten Anfangs und des einen göttlich verheißenen Zieles zu deuten. Damit trägt jedes Glied zum Aufbau der Überlieferungsgemeinschaft bei, weil auch umgekehrt die Einheit des göttlich gewirkten Anfangs und des göttlich verheißenen Zieles gerade in der Vielfalt solcher Erfahrungszeugnisse abbildhaft konkretisiert und ausgelegt wird. Die in einer solchen Überlieferungsgemeinschaft gemeinsam weitergetragene Annahme und gemeinsam bezeugte Hoffnung ist so der hermeneutische Schlüssel, der die unterschiedlichen Erfahrungen der Mitglieder einer solchen Überlieferungsgemeinschaft verständlich macht, und zugleich der Auslegungsgegenstand, der durch die Zeugnisse dieser Erfahrungen verständlich gemacht wird. Und es ist dieses hermeneutische Wechselverhältnis, durch das die Einzelnen zum Aufbau der religiösen Überlieferungsgemeinschaft und damit zugleich zur hermeneutischen Bewahrung ihres Überlieferungsgutes beitragen.“⁶⁹

⁶⁶ P. Celan, Rede zur Verleihung des Büchner-Preises 1960, in: Büchner-Preis-Reden 1951–1971, Stuttgart 1972, 88–102, hier: 93.

⁶⁷ A. a. O. 95.

⁶⁸ A. a. O. 97.

⁶⁹ R. Schaeffler, Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung, Freiburg–München 1995, 471.

Jenseits der Gattungsgrenzen, jenseits des vermeintlichen Gegensatzes von diskursiver Argumentation und synthetisierender Narration, birgt jenes hermeneutisch greifbare Wechselverhältnis von Deutung und Ge-deutetwerden den Kern dessen, was man die Reflexion der Erzählung nennen kann. Denn jede Aneignung einer überlieferten Geschichte bedeutet zugleich deren Interpretation und Revision. Durch solche re-visionsären Aneignungen hindurch geschieht die Kontinuierung der Geschichte. In ihnen reflektiert und erörtert die Erzählung sich je und je neu. So geschieht – auf der Ebene der Narration – in der einen (und das heißt: in der alten) Geschichte je und je Neues und Anderes⁷⁰. Die Lebendigkeit einer Überlieferung ereignet sich nicht, wie manche narrativistischen Theologen behaupten, der argumentativen Reflexion dieser Überlieferung zum Trotz, sondern vermittelt ihrer, als je und je die alte Geschichte neu erzählende Erörterung, und in ihr⁷¹. So wird die diskursive Erörterung, mithin das, was in einem engen Begriff der Theologie mit ihrem *Logos* identifiziert wird, beschreibbar als inneres Moment einer Erzählung, die wie die jüdisch-christliche, eine Geschichte lebendiger Überlieferung ist⁷².

⁷⁰ An dieser Stelle der Überlegungen schliesse sich die bereits früher angedeutete, aus narrativer Sicht entscheidende Frage nach Geschlossenheit oder Offenheit des christlichen Offenbarungsbegriffs an. Aus Raumgründen kann sie hier jedoch nicht entfaltet werden. Karlheinz Müller sieht aus jüdischer Perspektive in dem Projekt der narrativen Theologie eine Anfrage an den christlichen Begriff einer im Sinn der Geschlossenheit abgeschlossenen Offenbarung, wohingegen das Judentum aufgrund seines messianisch offengehaltenen Offenbarungsverständnisses von jeher sich innerhalb eines Selbstverständnisrahmens beschreibt, der einer theologischen Hermeneutik der Narration zugänglich ist. Vgl. K. Müller, Bedingungen einer Erzählkultur. Judaistische Anmerkungen zum Programm einer „narrativen Theologie“, in: R. Zerfuß (Hg), Erzählter Glaube – erzählende Kirche, Freiburg–Basel–Wien 1988 (= QD 116), 28–51.

⁷¹ In einer erzähltheoretischen Reflexion auf den Konnex seiner Version der Josephsgeschichte zur biblischen spricht Thomas Mann von einem lebendigen Quellen der Geschichte durch die sie reflektierenden Versionen ihrer Nach- und Neuerzählungen hindurch (*Th. Mann*, Joseph und seine Brüder III, Frankfurt 1983, 164f.). Darin, daß diese Reflexion nicht vom Autor selbst, gewissermaßen außerhalb des Texts, angestellt wird, sondern der Stimme des Erzählers angehört, gibt sie sich zudem als Element der Erzählung zu erkennen. So wird auch kompositorisch noch einmal die inhaltliche Pointe der Reflexion, nämlich der innere Konnex von Erörterung und Erzählung, eingeholt und zur Darstellung gebracht; die *narratio* etabliert sich jenseits strikt und eindeutig gelesener Gattungs- und Diskursgrenzen.

⁷² Eine solche funktionale Einordnung der Diskursivität im größeren Zusammenhang einer narrativen Tiefenlogik der Gottesrede-als-Geschichte verkürzt dabei deren relationale Eigenständigkeit in ihrer Textwerdung nicht. Ricœur spricht mit Gérard Genette hinsichtlich jener Passagen narrativer Texte, in denen die Erzählung der Ereignisse unterbrochen wird und so der Eindruck eines Bereichs der zeitaussetzenden Dauer innerhalb der narrativ reflektierten Zeit entsteht, von ‚Stationen der Kontemplation‘ (Vgl. Ricœur, *Zeit II* [1989] 143). Diese Bezeichnung ist auf diskursive Texte unter dem Doppelaspekt übertragbar, daß sie einerseits die Bezogenheit solcher Texte auf den übergreifenden narrativen Zusammenhang, in dem sie zur Bedeutungsgeschichte stehen, markiert, und daß sie andererseits jenes Moment derselben Texte zur Geltung bringt, in dem diese eine die Zeitreflexion gewissermaßen unterbrechende Aufstauung des narrativen Flusses sind. Können diskursive Texte als kontemplative Stationen angesprochen werden, rechtfertigt sich von dorthin zudem, daß sie sowohl unter historischer wie unter systematischer Perspektive (besser noch: in einer Überkreuzung beider) gelesen werden können.

7. Narrative Theologie als Darstellung der Krise des Gottsagens

Wenn die Lebendigkeit der jüdisch-christlichen Erzählung darin ihren Ausdruck findet, daß sie unentwegt auf sich selbst zurückkommt und in dieser autoreferentiellen Bewegung sich je und je neu etabliert – als revidierende Fortschreibung der Herkunft –, dann manifestiert sich in einer so strukturierten Lebendigkeit eine konstitutive Aporie: „Zum christlichen Gott-Sagen gehört eine ständige Sprachkrise.“⁷³ Der unentwegte, interpretierende Rekurs auf das eigene Herkommen bringt nicht Identität ergebnishaft hervor; vielmehr ereignet in ihm sich die Identität der jüdisch-christlichen Erzählung. Mit solcher narrativen Identität unentwirrbar verwoben ist ihr Gegenteil, das Unidentische. Seine Alterität ist nicht in Vertrautheit überführbar. Gott als der Andere der Geschichte(n), die Menschen von ihm erzählen, ist in seiner Unverfügbarkeit nicht selbst darstellbar. Damit ist jedoch die mimetische Dimension der zu Texten sich fügenden Sprache theologisch nicht schon obsolet geworden. Vielmehr wird sie an ihrem Referenzobjekt so gebrochen, daß dieses, Gott, eben nicht als ‚Objekt‘ ihrer Referentialisierung zur Darstellung gebracht wird, sondern als ihr ‚Subjekt‘. Dieses kann jedoch nicht in den Bahnen einer ‚eigentlichen‘ Sprachverwendung, sondern nur durch eine ‚uneigentliche‘ – und das heißt: metaphorische – Sprachpraxis geschehen, näherhin auf dem Weg einer metabolisierenden Metaphernsprache. Rede von Gott läßt sich ständig ihrer Autorschaft enteignen.

Dieses Zur-Disposition-Stellen der Verfügungsgewalt über den eigenen Text und seine Semantik hat in der Tradition auf der Ebene der Aussagenlogik ihren Niederschlag in der negativen Theologie gefunden. War aber die Negativität ihrer Gottesaussagen letztlich aufgefangen von einem neuplatonisch vermittelten, systematisch-positiven Wissen um die Unerreichbarkeit Gottes, wird sich heutige Theologie auch dort noch ‚von Gott selbst‘ um die Sicherheit und Gewißheit ihrer Aussagen bringen lassen müssen, wo sie von seiner Unverfügbarkeit und Verborgenheit spricht. Nicht Gott als Gott, nicht auch der unverfügbare Gott, der *deus absconditus*, ist Zielpunkt der Mimesis theologischer und glaubensartikulatorischer Rede, sondern Gott-in-Unverfügbarkeit. Die Unverfügbarkeit Gottes käme dann nicht länger als Attribut Gottes, sondern als dynamisierendes Strukturprinzip der Rede von ihm zur Darstellung. Hierin liegt nun aber der theologische Kern der ständigen Sprachkrise des Gott-Sagens. Wenn die Referentialisierung, die fundamentale Tätigkeit sprachlichen Bedeutens, im Fall des theologischen Sprechens ebenso fundamental gestört ist, dann läge in der Fluchtlinie dieser Störung womöglich gerade nicht ihre ‚Heilung‘, wenn anders von Heil noch gesprochen werden soll, sondern die beunruhigende Einsicht, daß in den

⁷³ P. Eicher, Gott-Sagen. Von der negativen Theologie zur Hermeneutik der Erzählung, in: KatBl 101 (1976) 717–731, hier: 717.

Verwundungen des theologischen Diskurses der Name Gottes sichtbar wird und daß dort, wo die Menschen ihre Herrschaft über die Erzählung von Gott fahren lassen, auf paradoxe Weise Gott selbst zu Wort kommt. Denn darin besteht die ständige Krise des Gottsagens, daß es mit eigener Stimme nur sprechen kann und doch diese eigene Stimme unterlaufen muß, um die ‚Stimme Gottes‘ vernehmbar werden zu lassen. „Siehe, das sind nur die Säume seiner Wege; und wie leise ist das Wort, das wir vernehmen!“ (Hiob 26, 14) Eine solche, sich selbst nicht besitzen wollende, sondern sich öffnende Sprache, wie sie hier im Rahmen einer theologischen Hermeneutik der Narration anzudeuten versucht wird, ist es, die in anderem, metaethischen Kontext von Hans-Dieter Bahr als „gastgebende Sprache“ bezeichnet wird; von ihr lasse sich sagen, „sie werde ihrerseits zum Gast des von ihr empfangenen Gastes, sofern dieser sich ihr gibt“. ⁷⁴

Aufgabe der Theologie wäre es dann nicht, die so beschriebene Krise zu überwinden; mit solchen Überwindungsversuchen stand sie nicht selten in Gefahr, jenen Gottesbezug, den sie hat – die Brechung des eigenen Diskurses, des eigenen Sprechens, um ‚Gott selbst‘ zur Sprache zu bringen – zu verspielen. Vielmehr müßte ihr darum zu tun sein, diese Krise zu gestalten, ihr Gestalt zu verleihen: die Gottesfrage zu brechen am Stoff der Menschen-geschichten; in diesen nicht zur Ruhe zu kommen; sie (und das eigene Reden) zu beunruhigen mit dem Wort Gott, mit seinem Namen ⁷⁵; so daß ein Erzählen ins Werk gesetzt wird, das die Heterogenität seines Stoffs so konfiguriert, daß dieser – in den Erzählungen – sein Herkommen und seine Zukünftigkeit lesbar werden läßt in einem je und je von neuem zu konstellierenden Gegenwartsort dieser Szene eines lesenden Erzählens.

Obschon sie nur einen Moment an der großen jüdisch-christlichen Erzählung ausmacht, tritt in solcher Vergegenwärtigung der Erzählung diese selbst, tritt sie als Ganzes – in Erinnerung und Hoffnung – in den in ihr, mit ihrem Stoff und aus ihrer Zeit geschaffenen Raum der Jetztzeit ein. Es wird in derartigem Selbstvollzug die Erzählung sich selbst gerecht, indem sie sich übersteigt. Dieser Selbstvollzug-als-Selbstüberstieg ereignet sich nicht in der Weise eines Explizierens des Überschusses. Schon bei Aristoteles sind Anfang und Ende einer Fabel nicht bedeutungsgesättigte, semantisch vollständig determinierte und in dem Sinn notwendige Bestand-

⁷⁴ H.-D. Bahr, Die Sprache des Gastes. Eine Metaethik, Leipzig 1994, 21.

⁷⁵ Die Beunruhigung des theologischen Diskurses durch den Namen Gottes wird von der jüdischen Tradition in der Diastase des zwar schreib-, aber nicht aussprechbaren Tetragramms erinnert: „... das Tetragramm – eine Stelle im geschriebenen Text, die von der menschlichen Stimme nicht geradewegs betreten werden kann. Gleichwohl stürzt beim Verlauten des Textes die Stimme an der Stelle dieses Zeichens nicht jeweils in ein Loch des Schweigens. Der Stimme ist es erlaubt, das unaussprechliche Schriftzeichen mit einem aussprechbaren Zeichen zu überbrücken. Bei der Schriftlektüre im Gottesdienst der Synagoge wurde das Tetragramm ‚adonaj‘ gelesen, in den Lehrhäusern sagte man bei Schriftzitatzen ‚ha-schem‘ (‚der Name‘). Ein aussprechbarer Name schwebt ohne Halt am Schriftbild über dem unaussprechlich Geschriebenen.“ A. Stock, Poetische Dogmatik. Christologie. I. Namen, Paderborn et al. 1995, 37.

teile des *mythos*, so daß sie sich einfach ergäben. Sie müssen vielmehr gesetzt werden, was der konfigurativen Ganzheit des *mythos* von vornherein ein Moment der Kontingenz einschreibt. So weist der Akt der konfigurativen Setzung von Anfang und Ende über die Geschichte hinaus, in Vergangenheit und Zukunft; in der mit dem Setzen konstituierten Ganzheit zeigt so sich die konstitutive Offenheit des Erzählwerks, ohne daß sie anders einholbar wäre, als durch ein neu einsetzendes, lesend-revidierendes Fortschreiben der Geschichte und damit ihrer Offenheit.

Es vermöchte eine solchermaßen konfigurierte Gottes- und Menschengeschichte womöglich zur Metapher eines Heils werden, das nicht aus ihr erwächst, sondern – von Gott her kommt.