

Narrative Theologie

Chancen und Grenzen – Im Anschluß an E. Jüngel, P. Ricœur
und G. Lafont

VON JOÃO DUQUE

Die Rede von einer narrativen Theologie hat (in Deutschland) vor allem in den siebziger Jahren Konjunktur gehabt. Als Ausgangspunkt dafür darf man das mittlerweile berühmt gewordene Heft von „Concilium“ aus dem Jahr 1973 betrachten, dabei insbesondere die Beiträge von H. Weinrich und J. B. Metz.

Der Sache nach ist das Programm einer narrativen Theologie jedoch viel älter und vor allem in den USA bereits davor weitgehend reflektiert worden¹. Die Praxis einer erzählenden Theologie (als Rede von Gott bzw. als Artikulation von Gottes Geschichte mit den Menschen) geht sogar auf zahlreiche biblische Texte zurück. Das vielleicht Neue an der sogenannten narrativen Theologie vor allem Metzscher Prägung ist die Reflexion – auf einer deutlich theoretischen Metaebene – über ihre Bedeutung für die Rede von Gott bzw. über ihre Legitimität und Notwendigkeit. In den Vordergrund tritt die grundsätzlich narrative Struktur theologischer Rationalität überhaupt. Narration ist insofern zu einem fundamentaltheologischen Thema geworden. Darum geht es hier zugleich um die fundamentaltheologische Begründung des Projektes. In dieser Hinsicht darf man wohl den Ansatz E. Jüngels als die bisher ausführlichste theologische Systematisierung der narrativen Theologie betrachten.

Manch radikaler Vertreter bzw. Apologet narrativer Theologie würde nun das Anliegen eines solchen fundamentaltheologischen Ansatzes als der Sache unangemessen oder sogar als Selbstwiderspruch betrachten – obwohl einem rein narrativen Verständnis die Widersprüche kein Problem bereiten sollten. Immerhin darf man tatsächlich die (als solche bereits theoretische) Frage stellen, ob von einer Begründung narrativer Theologie überhaupt die Rede sein darf. Oder ist in diesem Bereich eben nur zu erzählen geboten? G. Stachel² z. B. mißtraut, was das Projekt narrativer Theologie angeht, jeder Überlegung auf der Metaebene und plädiert entweder für eine reine Praxis des Erzählens oder höchstens für eine entsprechende Theorie, die dem Erzählen wirklich dient. Gerade die bekanntesten Vertreter dieser Art Theologie – allen voran J. B. Metz – hätten die wirkliche Narration in der Theologie völlig unbeachtet gelassen. L. Wachinger geht gar so weit, daß er

¹ Vgl. J. Meyer zu Schlochtern, *Glaube – Sprache – Erfahrung: zur Begründungsfähigkeit der religiösen Überzeugung*, Frankfurt a. M. 1978, bes. 175 ff.

² G. Stachel, *Narrative Theologie oder Theorie und Praxis des Erzählens?*, in: *KatBl* 110 (1985) 348–357.

die Argumentation der Theologen als Beginn des Atheismus' apostrophiert³. Demgegenüber plädiert er auf radikale Weise für eine Besinnung „auf die poetische Wurzel allen Redens von Gott“, damit man weniger stolz auf den „Maurerlärm der theologischen Begriffe und Systeme“⁴ wird. Nun ist bereits auffällig, daß die narrative Theologie für sich meistens die Rolle einer – wenn nicht überhaupt *der* – Glaubensbegründung beansprucht, die eng an die Erfahrung gebunden bleiben soll⁵. Dieser Anspruch kann hier nicht behandelt werden. Dem zuvor aber darf man gewiß zurückfragen, ob die Frage nach Legitimität oder Notwendigkeit einer narrativen Theologie ausgespart werden darf, ohne daß dies jede mögliche Diskussion um ihre Begründung verweigert? Demgegenüber wird hier die Begründungsfrage bezüglich der narrativen Theologie gerade als Frage nach ihrer Legitimität zu behandeln sein.

Die Grundfragen dieser fundamentaltheologischen Diskussion sollen hier dargestellt und gegebenenfalls weitergeführt werden. Noch vor kurzem hat K. Wenzel treffend bemerkt: „Was dem Projekt ‚Narrative Theologie‘ bislang fehlte, war eine systematische Reflexion auf das Phänomen Erzählen selbst, war mithin eine Erzähltheorie.“⁶ Von den genannten ersten Ansätzen einer narrativen Theologie an haben sich in der Tat die Positionen eher radikalisiert als differenzierter entfaltet. Auf der einen Seite wird von vielen ihren Anfechtern diese „neue Form“ von Theologie auf die Praxis der Verkündigung oder der Liturgie reduziert, ohne ihr irgendwelche echt theologische Bedeutung zuzusprechen. Auf der anderen Seite haben viele unter ihren radikalen Vertretern sie zur einzig möglichen oder legitimen Form von Theologie überhaupt erklärt.

Die Rede vom Mangel einer Erzähltheorie ist auch – jedoch *cum grano salis* – auf Jünger anzuwenden. Er ist zwar mit seiner Theorie der Metapher und, was die Theoriebildung der narrativen Theologie anbelangt, über Metz hinausgegangen. Eine spezifische Erzähltheorie hat er aber nicht entwickelt. Dies hat – auf strikt philosophischer Seite – Paul Ricœur mit seinem monumentalen Werk „Zeit und Erzählung“⁷ unternommen, welches für das Programm narrativer Theologie bislang – bis auf wenige Ausnahmen⁸ – unbeachtet geblieben ist.

³ Vgl.: L. Wachinger, *Erinnern und Erzählen. Reden von Gott aus Erfahrung*, München 1974, 78.

⁴ A. a. O. 135.

⁵ Worauf Meyer zu Schlochtern, op. cit., zutreffend hingewiesen hat.

⁶ K. Wenzel, *Zu einer theologischen Hermeneutik der Narration*, in: ThPh 71 (1996) 161–186, hier 163.

⁷ Vgl.: P. Ricœur, *Zeit und Erzählung I–III*, München 1988–1991 (=ZE) (Orig. Temps et récit I–III, Paris 1983–1985).

⁸ Die beste Ausnahme bildet m. E. die Dissertation von F. Prammer, *Die philosophische Hermeneutik Paul Ricœurs in ihrer Bedeutung für eine theologische Sprachtheorie*, Innsbruck / Wien 1988, bes. 119–135, 158–162, 205–214; vgl. ferner: Wenzel bes. 163–166; B. Sesboüé, *De la narrativité en théologie*, in: Gr. 75 (1994) 413–429 (bes. 419–422); P. Bühler / J.-F. Habermacher (Hrg.), *La Narration. Quand le récit devient communication*, Genève 1988.

Es soll hier ein kleiner Beitrag geleistet werden, um diesen theoretischen Mangel zu mindern und die positive Bedeutung der narrativen Theologie ins Licht treten zu lassen. Ist es in der Tat nicht so, daß die Problematik einer narrativen Theologie wieder in Vergessenheit geraten ist, ohne daß ihr Ansatz recht zur Entfaltung gekommen wäre? – Dies unter der Gefahr, daß der dabei sich ankündigende besondere Beitrag wiederum in den Hintergrund der Theologie geschoben wird⁹. Insofern handelt es sich hier nicht in erster Linie um literaturwissenschaftliche bzw. strikt sprachtheoretische Überlegungen über die eigentümliche Gattung der Narration, oder um die Gestaltung einer theologischen Erzählung, sondern grundsätzlich um die Legitimation der narrativen Theologie. Da es hier um ein spezifisch theologisches Projekt – und nicht etwa direkt um eine Philosophie der Narrativität – geht, wird die entsprechende Position Jüngels uns als Leitfaden dienen. Die Philosophie Ricoeurs wird als Ergänzung – gegebenenfalls als Korrektur – genommen – nicht nur in bezug auf die Erzähltheorie, sondern auch auf Jüngels Theorie der Metapher.

Zuerst soll aber noch eine Begriffsklärung unternommen werden, um eventuelle Mißverständnisse zu vermeiden. Da viele Polemik in diesem Bereich sich dem Mangel an begrifflicher Präzisierung verdankt, soll hier klar unterschieden werden zwischen einer erzählenden Theologie, einer theologischen Theorie des Erzählens und einer theoretischen Grundlagenreflexion über Legitimation, Begründung und Notwendigkeit erzählender Theologie¹⁰. Einzig die erste soll hier narrative Theologie genannt werden. Die zweite geht nicht narrativ, sondern phänomenologisch, analytisch oder gar behauptend vor und entwickelt eine Art theologischer Poetik der Narration. Die dritte Arbeit gehört deutlich in den Bereich einer spekulativ-argumentativen Fundamentaltheologie.

Insofern stimme ich Jüngels Begriffsbestimmung nicht zu, wonach auch (oder gar besonders) die theologische Theorie des Narrativen als narrative Theologie bezeichnet wird¹¹. Daraus entsteht nur eine Verwischung der Grenzen zwischen den verschiedenen Dimensionen der Theologie. Ein mehrdimensionales Verständnis von Theologie verlangt aber gerade, daß die Dimensionen in ihrer wechselseitigen Bezogenheit streng voneinander unterschieden werden. Die Nichtbeachtung einer solchen Differenzierung kann im Fall der narrativen Theologie dazu führen, daß man wie Jüngel sich nicht schlüssig zu werden vermag, ob narrative Theologie überhaupt Theologie (im eindimensionalen wissenschaftlichen Sinne) genannt werden darf oder ihren Platz bloß in der Verkündigung hat¹². Will man narrative Theo-

⁹ Vgl. dazu: W. Kasper, Systematisch-theologische Neuansätze, in: ThQ 156 (1976) 55–61, bes. 57ff.

¹⁰ Vgl. dazu: E. Arens, Narrative Theologie und theologische Theorie des Erzählens, in: KatBl 110 (1985) 866–871.

¹¹ Vgl.: E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt, Tübingen⁶1992 (1977) (=GGW), 427.

¹² Vgl.: A. a. O. XVII–XVIII.

logie als echte Theologie begründen – bereits um den sonst entstehenden Selbstwiderspruch im Namen zu vermeiden –, dann ist die Position Metz' konsequenter, wonach es eine Zeit des Argumentierens und eine Zeit des Erzählens gibt¹³ – vorausgesetzt, das werde als Unterscheidung zwischen Dimensionen und nicht als Isolierung von etwa gegensätzlichen Sprachformen der Theologie verstanden. Dieser Beitrag bewegt sich deutlich auf der letztgenannten Ebene einer spekulativ-argumentativen Fundamentaltheologie und ist insofern keineswegs als narrative Theologie zu verstehen – so wenig wie die Entwürfe von Metz oder Jüngel und vielen anderen.

Nun gibt es auch auf dieser Ebene Begründungsversuche, die sich als ungenügend erweisen; denn sie implizieren bzw. verursachen eine Reduzierung der Theologie. Es ist z. B. allgemein die Rede von einem „Erfahrungsverlust bzw. -defizit der Theologie“. Dies bedeutet unter anderem, daß die (allzu theoretische) Theologie die Menschen von heute nicht mehr anspricht. Gegen diesen Mangel rhetorischer Ansprechkraft hat die Theologie mehrfach versucht zu reagieren. Die narrative Theologie wird meistens als eine dieser Reaktionen betrachtet und damit gerade legitimiert. Man könne dem Menschen von heute nur narrativ begegnen, indem man ihm interessante bzw. echte Erfahrungen vermittele. Sollte die Kommunikation zwischen Theologen und Publikum fortbestehen, so müsse die Theologie narrativ werden – statt sich in abstrakt-spekulativen, dem normalen Menschen unverständlichen oder irrelevanten Spielereien zu verlieren.

Ein solcher Versuch der Legitimation narrativer Theologie greift aber deutlich zu kurz. Natürlich ist es wichtig, die Menschen anzusprechen. Unternimmt man aber eine Begründung narrativer Theologie bloß aus dieser Perspektive, so verfällt man schnell in ein pragmatistisch-funktionalistisches Denken, um nicht von demagogischer Taktik zu sprechen. Es kann nicht nur darum gehen, eine angemessenere Redeform zu finden, um die christliche Botschaft hoffähig zu machen. Die Legitimität der narrativen Theologie muß eher sachgemäß begründet werden, sonst wird sie wie jede Mode vergehen.

Darüber hinaus läuft das Insistieren auf der Erfahrungsgebundenheit bzw. -angemessenheit narrativer Theologie die ständige Gefahr, die menschliche – gar subjektive – Erfahrung als einzigen Ursprung und Maßstab der Rede von Gott aufzustellen. Wir wären damit ganz in der Nähe der als Idolatrie entlarvten Denkform einer bestimmten „Onto-theo-logie“, die Gott nach unserem Maß denkt und vorstellt. Die direkte und unvermeidliche Konsequenz einer solchen Reduktion wäre der Atheismus bzw. der „Tod Gottes“. Insofern würde eine so begründete narrative Theologie gerade das betreiben, was sie zu überwinden versucht – das Vorstellen Gottes nach einem bestimmten, nach unseren Maßstäben gebildeten System. Man muß also zu einer sachlicheren Begründung übergehen, welche die Theologie in

¹³ Vgl.: J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz ⁵1992 (1977) (=GGG), 202.

ihrem vollen Wesen und Dasein betrachtet und nicht funktionalistisch oder idolatrisch reduziert. Dabei darf man wohl an den Ansatz E. Jüngels anknüpfen.

1. Ansatz: Zeitlichkeit und Narrativität

Einen spezifischen Entwurf zur theologischen Theorie der Erzählung hat Jüngel erst in *Gott als Geheimnis der Welt* vorgelegt – obwohl er der Sache nach bereits vorher Wichtiges dazu gesagt hatte. Jüngel bezieht sich hier aber explizit auf die programmatischen Ausführungen von H. Weinrich und J. B. Metz zu einer narrativen Theologie¹⁴. Dies gibt dem Ansatz einer Begründung der narrativen Theologie – auch bei Jüngel – bereits deutlichere Konturen. Es handelt sich um die Artikulation von Zeitlichkeit bzw. Geschichtlichkeit und Sprache im Zusammenhang eines offenbarungstheologischen Ansatzes. Der grundlegende Schritt zu einer tieferen Begründung der narrativen Theologie muß insofern strikt (offenbarungs-)theologisch einsetzen, weil es zeitliche wie geschichtliche Kategorien sind, welche Grundlage und Reichweite jeder Gottesoffenbarung in der menschlichen Geschichte bilden.

Bei Metz ist in diesem Zusammenhang ohne Zweifel die Anknüpfung an seine berühmt gewordene „Memoria-These“ von grundlegender Bedeutung. Das erste Element dieser These bildet die Zusammengehörigkeit – gegenüber der (angeblich) herkömmlichen Gegensätzlichkeit – von Vernunft und Geschichte. Dies gilt gerade in philosophischer Perspektive: kritische Vernunft ist auf Geschichte und Tradition angewiesen. Das ermöglicht dann einen Zugang zu der theologischen Grundeinsicht, daß Glaube als *memoria*, als Erinnerung zu verstehen ist. „Christlicher Glaube ist hier ... als jenes Verhalten verstanden, in dem der Mensch sich an ergangene Verheißungen und angesichts dieser Verheißungen gelebte Hoffnungen erinnert und sich an diese Erinnerung lebensbestimmend bindet.“¹⁵ Dies impliziert aber noch keinen nostalgischen Traditionalismus; denn die Erinnerung ist eine „gefährliche Erinnerung“, eine subversive *memoria*. Und sie wird noch präziser als Erinnerung an die Leidensgeschichte bestimmt. Damit wird erst möglich, das in der Geschichte real erfahrene Leiden nie zu vergessen. Darum wird es aber auch nicht auf seinen allgemeinen Begriff gebracht, unter Nivellierung der Realität. Die Erinnerung ist immer auch „bestimmte Erinnerung“. Als solche ist sie partikular: für das Christentum eine *memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi*. Als partikular ist sie aber von universaler (eschatologischer) Bedeutung.

Metz verbindet dann Erinnerung der Leidensgeschichte (Gottes und des Menschen) in der Theologie unlösbar mit Narration: „Eine Theologie des

¹⁴ Vgl.: Jüngel, GGW XVII.

¹⁵ J. B. Metz, „Politische Theologie“ in der Diskussion, in: H. Peukert (Hrg.), Diskussion zur „politischen Theologie“, Mainz / München 1969, 267–301, hier 286.

Heils, die weder die Heilsgeschichte konditioniert oder suspendiert noch die Nicht-Identität der Leidensgeschichte ignoriert bzw. dialektisch überführt, kann nicht rein argumentativ, sie muß immer auch narrativ expliziert werden; sie ist in fundamentaler Weise memorativ-narrative Theologie.“¹⁶

Über die Anknüpfung an die „Memoria-These“ hinaus wird von Metz die Problematik der sprachlichen Artikulation des wirklich Neuen, des Anfangs und des Endes ins Zentrum der Theologie gestellt: „Anfang und Ende können nur erzählend bzw. voraus erzählend besprochen werden ... Das Neue und noch nie Dagewesene kann nur erzählend dargestellt und vergegenwärtigt werden.“¹⁷ Nun bilden Begriffe wie „Memoria“, „Leidensgeschichte“, das „Neue“, der „Anfang“ und das „Ende“ zeitliche bzw. geschichtliche Kategorien, die bereits auf den engen Zusammenhang von Zeitlichkeit/Geschichtlichkeit und Narrativität hinweisen. Dies soll den Grundansatz zu jeder Thematisierung der narrativen Theologie bilden.

Auch Jüngel folgt diesem Ansatz. Dabei knüpft er bewußt direkt an K. Barth an. Insofern könnte man im ersten Schritt der Reflexion sogar mit diesem einsetzen, bei dem B. Wacker eine „Vor-narrative Narrativität“ findet¹⁸: Die Ewigkeit kann nicht „vor der Zeit zurückbleiben, damit ist sie per se vor der Zeit wie in der Zeit, dann kann sie auch in der Zeit nur Geschichte sein. Wer und was Jesus Christus ist, das kann eben nur erzählt, nicht aber als ein System angeschaut und beschrieben werden.“¹⁹ Oder: „Die Versöhnung ist Geschichte. Wer sie kennen will, muß sie als solche kennen. Wer ihr nachdenken will, muß ihr als solcher nachdenken. Wer von ihr reden will, muß sie als Geschichte erzählen.“²⁰ Auf den spezifisch theologischen Kontext angewandt, heißt es: „Theologie ist Bericht von dieser Geschichte ... Sie muß sich unter allen Umständen auf jene Geschichte beziehen und also unter allen Umständen Erzählung sein und bleiben. Sie darf um keine Vollständigkeit und Geschlossenheit, sie darf nur darum besorgt sein, alles recht zu erzählen.“²¹

Die dabei berührte Problematik der Beziehung zwischen Offenbarung und Geschichte wird von Barth aber ausschließlich nach dem Modell der *analogia fidei* behandelt. Das heißt aber, daß die auf den Glauben gegründete Heilsgeschichte im Grunde von der Universalgeschichte getrennt wird. Diese Trennung möchte R. Bultmann vermeiden, läuft dabei aber die ständige Gefahr, den realen Boden der faktischen Geschichte zu verlassen. Die Beziehung zwischen Offenbarung und Geschichte geht bei ihm am Ende in einer bloß anthropologischen Interpretation auf. Demgegenüber versucht E. Käsemann (der zum ersten Mal eine Reflexion über die theologische

¹⁶ J. B. Metz, Kleine Apologie des Erzählens, in: Conc(D) 9 (1973) 339; vgl.: ders.: GGG 134.

¹⁷ Metz, GGG 199.

¹⁸ B. Wacker, Narrative Theologie?, München 1977, 73.

¹⁹ K. Barth, KD II / 2, 206.

²⁰ Ders., KD IV / I, 171.

²¹ Ders., KD III / 3, 334.

Narration als solche unternommen hat²²), die Geschichte – zunächst bloß als Historiker – theologisch ernst zu nehmen. Seine Frage, die historisch wie theologisch von eminenter Bedeutung ist, lautet zusammengefaßt wie folgt: „Wie konnte es von der Doxologie des Verkündigten nochmals zur Erzählung vom Verkündiger kommen, und zwar im Rahmen des Kerygmas?“²³ Anders ausgedrückt: „pour quelle raison les évangélistes dans la première communauté, après bien des années où l’enthousiasme post-pascal et la réflexion dogmatique dominèrent, ont-ils éprouvé le besoin de revenir à la figure du Jésus terrestre et de produire des textes *narratifs*? Pourquoi les Évangiles, pourquoi des récits en forme de vie de Jésus?“²⁴ Die Antwort Käsemanns darauf lautet:

„Der Rückgriff auf die Form des Evangeliumsberichts, auf die Erzählung vom palästinensischen Verkündiger, auf das ‚Einmal‘ gegenüber dem ‚Ein-für-alle-Mal‘, auf historisierende Darstellung im Rahmen des Kerygmas und nicht zuletzt auf den durch Palästina wandernden Jesus erfolgte als eine theologisch relevante und deshalb von der Kirche aufgenommene und festgehaltene Reaktion, in der es um die Unverfügbarkeit des Christus, des Geistes, des Glaubens ging.“²⁵

Aus der Diskussion über die Beziehung zwischen Offenbarung und Geschichte wird ersichtlich, inwiefern die Problematik der Narrativität in den Kern einer Offenbarungstheologie gehört. Insofern wären die Fragen nach der Geschichte und die nach den Geschichten (Erzählungen) wohl zu unterscheiden, jedoch nicht voneinander zu trennen – wie z. B. H. Weinrich zu tun scheint: „Es ist daher für mich der Verdacht nicht abweisbar, daß innerhalb der Theologie die Frage nach der Geschichte möglicherweise falsch gestellt ist. Die biblische Tradition legt vielmehr die Frage nach der Erzählung nahe.“²⁶ Die Gebundenheit der christlichen Theologie an die Offenbarung Gottes in der Geschichte verlangt gerade, daß die Zeitlichkeit in ihr ernst genommen wird. Dies geschieht nun am besten, wenn die Theologie narrativ vorgeht. Insofern gründet die Legitimität der narrativen Theologie nicht etwa auf den mehr oder weniger äußerlichen Umständen ihrer Verwirklichung. Ihre Legitimität liegt gerade in ihrem innersten Wesen als Offenbarungstheologie verwurzelt.

Zunächst schon ist es Tatsache, daß die Heilige Schrift voll von Erzählungen ist. „On sait combien est grande la part du récit dans les Écritures.“²⁷ Dies jedoch nicht nur im quantitativen, sondern vor allem im qualitativen Sinne“ „... ich sage sicher nicht zuviel, wenn ich behaupte, daß die wichtigsten, die religiös relevanten Texte Erzählungen sind.“²⁸ Vor allem das AT

²² Vgl.: P. Corset, *Le théologien face au conteur évangélique. A la recherche d'une théologie narrative*, in: RSR 73 (1985) 61–84, hier bes. 62.

²³ E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen II*, Göttingen 1964, 66.

²⁴ Corset, op. cit. 67.

²⁵ Käsemann a. a. O.

²⁶ H. Weinrich, *Narrative Theologie*, in: Conc (D) 9 (1973) 330.

²⁷ Sesboué, op. cit. 414.

²⁸ Weinrich, op. cit. 330.

gründet im Ganzen auf der Dynamik des Erzählens: „L'événement fondateur, en effet, ne vit que par et dans le récit qui en est fait et ce récit est à son tour un acte ou un événement. C'est ce récit qui est le porteur de la révélation de Dieu: c'est dire qu'il est plein de ‚théologie‘ au sens premier de ce mot. Il est un ‚discours sur Dieu‘.“²⁹ Diese Theologie gewinnt ihre eigene Gestalt gerade in der Gestaltung der Narration.

Aber nicht nur das AT wird durch Narration geprägt, sondern gerade im NT spielt das Erzählen eine bedeutende Rolle. Dies mindestens in zweifacher Hinsicht. Zunächst weil Jesus auch – oder gar vorwiegend – ein Erzähler bzw. Nacherzähler war. Man hätte hier eigentlich nur einige Beispiele aus der Gleichniswelt zu erwähnen. Gleichnisse sind eben „metaphorische Erzählungen“ Jesu, die das Reich Gottes unter den Menschen stiften. Sie sind keine bloß rhetorischen Ornamente einer dogmatischen Lehre, die damit kommunikationsfähig werden sollte. E. Arens z. B. hat darauf hingewiesen, daß „Jesu Gleichnisse die grundlegende Form seiner Verkündigung darstellen“³⁰. Diese Feststellung ist nach ihm gerade für die „offenbarungstheologische“ Begründung einer narrativen Theologie im hier angestrebten Sinne von großer Bedeutung. Arens Programm kann man folgendermaßen zusammenfassen:

„Christlicher Glaube hat seinen Ursprung, seinen Bezugspunkt, sein Kriterium und sein Ziel in Jesus Christus. Wenn dies so ist, dann erscheint es mir für eine Erörterung der Erzählstruktur christlichen Glaubens sinnvoll und notwendig, zu untersuchen, welche Geschichten und welche Geschichte in der zum Eigennamen gewordenen Prädikation Jesus Christus zusammengezogen, kondensiert und konzentriert worden sind.“³¹

Sodann aber auch, weil – wie oben erwähnt – Jesus der Christus in den ersten Gemeinden zum Erzählten geworden ist. Zur Grundlage des christlichen Glaubens wurde also die Erzählung von der Geschichte Gottes mit den Menschen in Jesus Christus. „Jesus von Nazareth tritt uns vornehmlich als erzählte Person ... entgegen, und die Jünger erscheinen als Zuhörer von Erzählungen, die ihrerseits die gehörten Erzählungen weiter- und nacherzählen, mündlich oder schriftlich ... Das Christentum ist eine Erzählgemeinschaft.“³² Dessen Geschichte gibt in mehrfacher Hinsicht Zeugnis von der grundsätzlichen Narrativität seiner selbst.

„La narration est bien une des formes fondamentales de la tradition de l'Évangile. Cette importance théologique du récit a toujours existé dans l'histoire de l'Église, malgré une appréciation et une pratique différentes ... D'un côté, elle permet de dé-

²⁹ *Sesboué*, op. cit. 414.

³⁰ E. Arens, „Wer kann die großen Taten des Herrn erzählen?“ (Ps 106, 2). Die Erzählstruktur christlichen Glaubens in systematischer Perspektive, in: *R. Zerfass* (Hrg.), *Erzählter Glaube – erzählende Kirche*, Freiburg i. Br. / Basel / Wien 1988, 13–27, hier 14.

³¹ A. a. O. 13.

³² *Weinrich*, op. cit. 330. Wobei zwischen Jesu Erzählungen (als metaphorischen Sprachhandlungen) und dem von der Gemeinde erzählten Jesus (mit dem historischen Faktum seiner Person und seines Handelns) zu unterscheiden wäre. Es gibt zwar keine reine Faktizität ohne Artikulation. Die Faktizität geht aber in ihrer Artikulation nicht auf und umgekehrt.

passer l'ancienne problématique d'une séparation de l'histoire de Dieu et de l'histoire de l'humanité, de l'histoire du salut et de l'histoire universelle ... De l'autre côté, ... permet de prendre en compte les récits de la souffrance humaine dans l'histoire en les insérant de manière pratique dans la *memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi*.³³

E. Arens faßt im Anschluß an Umberto Eco diesen Ansatz zur Begründung der narrativen Theologie auf treffende Weise zusammen:

„Wovon man nicht theoretisch sprechen kann, muß man erzählen.“ Christlicher Glaube muß erzählt werden ... Die Erzählstruktur christlichen Glaubens zeigt sich darin, daß, wer vom Gott Jesu Christi und vom Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs reden will, von seinem Heilshandeln erzählen muß: von seinem Schöpfungshandeln, seinem Heilshandeln insbesondere an Israel und in Jesus, seinem Auferweckungshandeln in ihm und von seinem zukünftigen Vollendungshandeln.³⁴

Diesen eher soteriologischen bzw. christologischen Ansatz hat nun Jüngel auf den allgemeinen (sagen wir: fundamentaltheologischen) Kontext der Frage nach der Möglichkeit der Rede von Gott erweitert. Bekanntlich wird diese Frage von ihm so behandelt, daß die einzige Möglichkeit, etwas von Gott zu sagen, in der Analogie des Glaubens – dies sogar als Analogie des Evangeliums verstanden – gründet. Das heißt aber im Rahmen seiner Theologie, daß der Mensch nur etwas von Gott sagen darf, weil Gott Mensch geworden ist und auf diese Weise in die menschliche Sprache gekommen ist. Insofern müsse jede Theologie – als Rede von Gott – von der Menschlichkeit Gottes ausgehen. Dies bedeutet nun, daß dabei die Zeitlichkeit weltlicher Geschichte miteinbezogen werden soll, denn Gott ist gerade in diese Geschichte gekommen. Daraus resultiert eine erste These, die für eine Begründung der narrativen Theologie von großer Bedeutung ist: „Die Gott entsprechende Sprache ist im eminenten Sinn Zeit-Wort. Sprachlichkeit und Zeitlichkeit zusammen erst, als ursprüngliche Einheit begriffen, machen das Gott entsprechende Wort zum Ort der Menschlichkeit Gottes.“³⁵

Die Frage lautet dann: wie wird diese ursprüngliche Einheit von Sprachlichkeit und Zeitlichkeit artikuliert? Selbstverständlich muß das – besonders innerhalb des sprachtheologischen Ansatzes Jüngels – wiederum sprachlich geschehen. Welche Sprache vermag das? Sie muß auf jeden Fall Zeit und Geschichte auch strukturell zur Sprache bringen. Daher die zweite Grundthese von Jüngels Theorie der narrativen Theologie: „Die der Menschlichkeit Gottes entsprechende Sprache muß also in ihrer sprachlichen Struktur zuhöchst temporal orientiert sein. Dies ist aber der Fall im sprachlichen Modus des Erzählens ...“³⁶

Diese Schlußfolgerung wirkt sich dann auf die allgemeine Frage nach der Möglichkeit der Gottesrede – sowie des Gottesgedankens – ja auf Gott selbst aus. Es entstehen die für Jüngels Position grundlegenden Thesen, daß

³³ Corset, op. cit. 82.

³⁴ Arens, „Wer kann ...“ 22.

³⁵ Jüngel, GGW 411.

³⁶ A. a. O. 413.

nicht nur die Rede von Gott, sondern auch das auf ihr beruhende Gottesdenken notwendigerweise auf die Erzählung als Möglichkeitsbedingung bezogen bleibt. „Der Gottesgedanke kann nur als – begrifflich kontrollierte – Erzählung von Geschichte gedacht werden.“³⁷ Gott selber ist von der zu erzählenden Geschichte seines Kommens nicht zu trennen; denn „Gottes Sein bleibt im Kommen“³⁸.

Das vorletzte Zitat bringt eine Problematik zur Sprache, welche die gesamte Diskussion um die narrative Theologie stark bewegt: die Beziehung zwischen Begriff bzw. Argumentation und Narration. Für Jüngel liegt diese Beziehung einerseits in der Angewiesenheit der theologischen Reflexion (als „second-order activity“) auf eine ursprüngliche Erzählung (als „first-order activity“); andererseits in der Angewiesenheit der Narration auf die Kontrolle durch den Begriff bzw. die kritische Argumentation. Jüngel geht aber im Rahmen von *Gott als Geheimnis der Welt* nicht näher auf diese problematische Beziehung ein. Er behauptet nur die Unumgänglichkeit der diskursiven Reflexion, damit die Erzählung selber argumentieren kann. Was damit gemeint ist, wird aber nicht weiter ausgeführt.

2. Vertiefung: Sprache und Wahrheit

Eine ausführliche Klärung der Beziehung zwischen Begriff und Erzählung verlangt eine ebenso ausführliche Philosophie – nicht bloß Theorie – der Narration als sprachlicher Artikulationsform. Jüngel legt zwar einige Gedanken zur Beziehung zwischen Erzählung und Historie bzw. zum Wesen des Erzählens – sogar zur narrativen Tiefenstruktur der Vernunft überhaupt vor, er geht aber einerseits nicht über Andeutungen hinaus und verbleibt andererseits bei einer Beschreibung der Gattung „Erzählung“. Nötig wäre aber eine Bearbeitung der ontologischen Reichweite von Narration als Artikulation der Zeitlichkeit – freilich ohne die konkrete Analyse des Erzählphänomens zu übergehen. Hierfür sei auf Ricoeurs Werk „Zeit und Erzählung“ zurückgegriffen, um einige Einsichten Jüngels zu präzisieren bzw. zu vertiefen.

Ricoeur geht es in seinem bisher letzten großen Werk um Sprache und Zeit im Horizont des Seins. Daher darf man „Zeit und Erzählung“ im Anschluß an „Sein und Zeit“ lesen³⁹. Bereits die Zusammenstellung beider Titel weist auf das Grundanliegen Ricoeurs hin: „Sein und Erzählung“ zusammenzudenken. Ist das Sein nur im Zusammenhang von Zeitlichkeit denkbar, so ist die Zeitlichkeit des Seins erst durch Narration sprachlich angemessen

³⁷ A. a. O. 414.

³⁸ A. a. O. 415.

³⁹ Ich folge hierbei einem Vorschlag von J. Grondin, *L'herméneutique positive de Paul Ricoeur: du temps au récit*, in: *Ch. Bouchindhomme/R. Rochlitz* (Hrg.), „Temps et récit“ de Paul Ricoeur en débat, Paris 1990, 127: „Le titre – temps et récit –, par sa simplicité, sa structure et son caractère théorique, est trop apparenté au titre *Être et temps* pour ne pas apparaître comme son prologement ou sa réplique.“

zu artikulieren. Bedenkt man aber zugleich die enge Zusammengehörigkeit von Sein und sprachlicher Artikulation – und dies bildet eine der Grundeinsichten von Ricœurs Hermeneutik überhaupt –, dann ergibt sich daraus auch die enge Verbindung von Sein und Narration.

Ausgangspunkt bilden für Ricœur die Aporien, in denen alle Denkversuche über die Zeit sich verstricken. Sie lassen sich wie folgt zusammenfassen: Aristoteles und Augustinus gelingt es nicht, die beiden Pole durchzuhalten: die Zeit der Seele und die Zeit der Welt – wobei Augustinus die menschliche (*anima*), Aristoteles die kosmische Zeit in den Vordergrund gestellt hat. Eine psychologische und eine kosmologische Theorie der Zeit setzen einander voraus und verdecken sich zugleich gegenseitig. Man darf aber die Zeitproblematik nicht allein von einem der Pole her betrachten. Dieselbe Aporetik wiederholt bzw. vertieft sich bei Kant und Husserl – jetzt auf der Ebene einer von den Kategorien des Subjektiven und des Objektiven beherrschten Problematik. Heidegger führt jene Aporie ins äußerste. In seiner Analyse der Zeit bzw. der Zeitlichkeit und der Geschichtlichkeit des Seins-zum-Tode wird die Trennung von sterblicher, historischer und kosmischer Zeit zugespitzt. Der Abschnitt von „Sein und Zeit“ über die Zeitlichkeit ermöglicht am Ende kein Denken der Einheit der Zeit. Daher die „Kapitulation“ Heideggers vor der selbstgestellten Aufgabe, die Seinsfrage anhand der Zeitlichkeit in seinem ersten Hauptwerk zu beantworten.

Die Antwort auf all jene Denkversuche bildet die Grundthese des gesamten Werkes: erst die poetische Replik der Narration vermag den Zeitaporien zu entsprechen. Das geschieht durch eine dreifache mimetische Arbeit der Narration: als Präfiguration (*mimesis I*), Konfiguration (*mimesis II*) und Refiguration (*mimesis III*). Auf dieser Ebene wird die Problematik der „semantischen Innovation“ thematisiert, die für Ricœurs Verständnis poetischer Texte grundlegend ist. Die Präfiguration bezieht sich auf die praktischen Voraussetzungen jeder Narration. Das narrative Verstehen ist immer schon auf dieses praktische Verstehen angewiesen, transformiert es aber ständig. In jeder Handlung gibt es bereits zeitliche Strukturen, die auf die Narration hindeuten, so daß man von einer vornarrativen Struktur der zeitlichen Erfahrung sprechen darf. Jede semantische Innovation ist insofern tief in der Erfahrung bzw. in der Lebenswelt verankert.

Die Konfiguration bezeichnet die eigentliche Arbeit der Narration durch die „mise en intrigue“. Erst hier gewinnen die partikularen Ereignisse ihren Sinn, so daß eine Geschichte entsteht. Das Besondere wird auf das Allgemeine bezogen, ohne sich in dieses zu verlieren. Außerdem bedeutet die „mise en intrigue“ eine homogene Komposition aus heterogenen Elementen. Auf diese poetische – nicht-spekulative – Weise antwortet sie auf die Zeitaporien. Die Narration selber läßt aus der Aporie zwischen Ereignis und Geschichte, zwischen Kosmos und Mensch eine produktive Spannung entstehen.

Diese Stufe der Mimesis verlangt aber nach einer weiteren: der Refigura-

tion. Es handelt sich hier um Ricœurs Version des Gadamerischen Begriffs der „Applikation“, die wesentlich gerade zum Akt der Interpretation gehört⁴⁰. Auf dieser Ebene soll die Verbindung des in „Mimesis II“ Konfigurierten mit der Welt des Menschen wiederhergestellt werden. Darum tritt auf dieser letzten Stufe die Zirkularität der drei *mimesis*-Formen deutlich zutage. Alle drei bedingen und vollenden sich in der Tat gegenseitig. Diese Zirkularität ist aber nicht die eines *circulus vitiosus*, sondern höchst produktiv. Sie ist gerade die *poiesis* der Narration, die eine neue Welt herstellt.

Das Ergebnis der dreifachen Mimesis bildet nun die Replik zu den Zeitaporien. Für Ricœur muß diese Replik aber im trigonalen Bezug von Historiographie, Literaturkritik und Phänomenologie bearbeitet werden, was den größten Teil von „Zeit und Erzählung“ ausmacht. Hier tritt der „lange Weg“ von Ricœurs Philosophie in aller Deutlichkeit zutage. Am Ende dieses „langen Weges“ wird das durch die Narration vermittelte Zusammenspiel zwischen Historie und Fiktion gerade die erwartete „Lösung“ der Zeitaporien anbieten, die eine Phänomenologie der Zeit (bei Heidegger sogar ins äußerste getrieben) nicht lösen, sondern vielmehr nur zuspitzen konnte. Setzt die Historie den Akzent auf die kosmische bzw. objektive Zeit, so betont die Fiktion die menschliche bzw. subjektive Zeit. Nur das Zusammenspiel beider Wege vermag der Aporie eine Antwort zu geben: Historie ist nie frei von fiktiver Narration, und Fiktion ist nie von den objektiven Ereignissen zu trennen⁴¹. Erst diese gegenseitige Angewiesenheit beider Formen der Narration vermag die Zeitlichkeit wirklich zu artikulieren, indem sie die Aporien der Spekulation überwindet.

Die narrative „Lösung“ der Zeitaporetik impliziert nun eine Absage an eine totale Vermittlung von Geschichte durch den Begriff nach dem Modell Hegels. Für Hegel geschehe in der Gegenwart des philosophischen „ist“ eine totale Vermittlung der Geschichte. Sein und Geschichte werden als Idee bzw. als Geist gedacht, was die Artikulation von Zeit in der Zeitlosigkeit des absoluten Begriffs aufhebt. Dagegen steht das an der Narration orientierte Modell Ricœurs:

„Bleibt als anderer Weg der einer offenen, un abgeschlossenen und unvollkommenen Vermittlung, verstanden als ein Netz sich überkreuzender Perspektiven zwischen der Erwartung der Zukunft, der Rezeption der Vergangenheit und dem Erlebnis der Ge-

⁴⁰ Hier schließt Ricœurs Thematisierung der „narrativen Identität“ an, die er am Ende von *Zeit und Erzählung* zwar andeutet, jedoch erst später entwickelt hat (vgl. u. a.: P. Ricœur, *L'identité narrative*, in: P. Bühler / J.-F. Habermacher [Hrg.], *La Narration*, 287–300). Es handelt sich dabei sowohl um die individuelle als auch um die gemeinschaftliche Identität, die sich aus der Rezeption von Erzählungen konstituiert. Hier könnte man anknüpfen, um auf der anthropologischen Basis der narrativen Identität vor allem von Gemeinschaften eine narrative Theologie zu entwickeln, welche die anthropologischen Voraussetzungen zur theologischen Thematisierung des Christentums als Erzählgemeinschaft liefern könnte.

⁴¹ Hier könnte man bereits anknüpfen, um die für das Programm einer narrativen Theologie zentrale Diskussion um den „historischen“ und den „erzählten“ Jesus angemessener zu behandeln. Auch der Unterschied zwischen Bericht und Erzählung (beide als grundlegende Formen der Narration verstanden) läßt sich erst in diesem Zusammenhang richtig thematisieren.

genwart, ohne Aufhebung in einer Totalität, in der die Vernunft der Geschichte mit ihrer Wirklichkeit zusammenfiel.“⁴²

Diesen Weg nennt Ricœur eine Hermeneutik des geschichtlichen Bewußtseins und situiert die narrative Replik zu den Zeitaporien auf der geschichtssphärischen, ja auf der ontologischen Ebene. Die Art der Vermittlung zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft steht hier im Mittelpunkt. Die Zugehörigkeit zu einer Tradition, die aus der Spannung zwischen Übernahme und Transformation erwächst, steht in enger Beziehung zur Antizipation einer Zukunft, die voraus erzählt werden kann, sowie zur Kraft des Gegenwärtigen. Die Narration bringt gerade diese Vermittlung zwischen Wirkungsgeschichte, Erwartungshorizont und gelebter Gegenwart als unvollkommene Vermittlung zur Sprache.

Insofern ist ein Hauptmerkmal der unvollkommenen Vermittlung, daß sie immer schon eine zeitlich-sprachliche, sogar narrative Vermittlung ist. Die Poetik der Narration verweigert es (negativ ausgedrückt), „eine Totalisierung der Geschichte zu vollziehen, die sich im Lichte des Begriffs völlig durchdringen und in der ewigen Gegenwart des absoluten Wissens zusammenfassen ließe“. Die narrative Replik auf die Zeitaporien ist aber auch durchaus positiv zu bestimmen. „Auffällig ist in dieser Hinsicht, daß das geschichtliche Denken in entschieden praktischer Form und auf der dialogischen Ebene einer gemeinsamen Geschichte die phänomenologischen Analysen, die in spekulativer Form und auf monologischer Ebene geführt wurden, transponiert wiederholt.“⁴³

Auf dieser letzten Ebene von „Zeit und Erzählung“ kommt man zum eigentlichen Anliegen von Ricœurs Werk: es geht um die ontologische Reichweite der Sprache bzw. um die Vermittlung zwischen Sprache und Sein. Ein solches Anliegen steht E. Jüngel sehr nahe und bildet die ontologische Grundlage jeder narrativen Theologie. Jüngel hat sich bereits in seiner Dissertation intensiv mit dem Problem der Sprache beschäftigt⁴⁴. Im Anschluß an E. Fuchs betrachtet er die Gleichnisse Jesu als Sprachereignisse, in welchen und als welche Gott in die Welt bzw. zur Sprache kommt und die Möglichkeit des Nichtseins der Welt und des Menschen überwindet. Offenbarung als Erlösung – und als Bedingung der Möglichkeit jeder Rede von Gott – geschieht in und als Sprache. Sprache ist aber vielfältig und geschieht unter

⁴² Ricœur, ZE III, 334.

⁴³ A. a. O. 409. Die praktisch-ethische Dimension dieser Feststellung bildet das Zentrum von Ricœurs jüngsten Arbeiten, die insofern an die früheren mehr auf die ethische Problematik konzentrierten Werke anknüpfen. Auf die dialogische Dimension des Erzählens – im Anschluß an F. Rosenzweig – hat vor allem H.-J. Görtz, „Erzählen“ und „Erzählung“. Zu Paul Ricœurs Gedanke von „Temps et récit“, in: PhJ (1990) 105–117, hingewiesen. Er kritisiert dabei Ricœurs Zentrierung auf den Textbegriff, die am Ende auf eine Aufhebung der Heterogenität hinausläuft. Demgegenüber schlägt Görtz eine Zentrierung auf das Erzählen als wirkliches Sprechen – also als einen dialogischen Prozeß – vor (unter impliziter Aufnahme von Levinas' Unterscheidung zwischen „Dire“ und „Dire“).

⁴⁴ Vgl.: E. Jüngel, Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie, Tübingen⁵ 1979.

vielen Formen. Welche Sprachform dem Kommen Gottes in die Zeit angemessen ist, wurde bereits deutlich. Weniger deutlich ist jedoch die Beziehung zu den anderen Sprachformen geblieben.

Nun läßt sich hier wieder an die schon erwähnte Problematik der Zweideutigkeit der Narration sowie ihrer Kontrollierbarkeit durch den Begriff anknüpfen. Bleibt die Narration nur das Andere des Begriffs oder gibt es hier eine Möglichkeit der Vermittlung? Die Frage verlangt eine Vertiefung der Diskussion um die narrative Theologie, und zwar in Richtung der Wahrheitsfrage. Wie steht es mit der Wahrheit der Narration? Ist die Wahrheit einer Erzählung nur reflexiv bzw. argumentativ entscheidbar? Woher kommen dann die Wahrheitskriterien? Oder ist die Erzählung selbst Geschehen von Wahrheit?

Der Begriff der Wahrheit wird von Jüngel am ausführlichsten im Kontext seiner Theorie der Metapher behandelt, die er gerade unter die Perspektive einer metaphorischen Wahrheit stellt. Die Verbindung von Gleichnis, Erzählung und Metapher bringt er rückblickend wie folgt auf die Pointe: „Das Gleichnis gilt als eine ausführliche Metapher beziehungsweise die Metapher als ein verkürztes Gleichnis. Der Unterschied besteht vor allem darin, daß das Gleichnis erzählt, während die Metapher die Erzählung in ein einziges Wort zusammenballt.“⁴⁵ Insofern bedeutet eine Bearbeitung der metaphorischen Wahrheit zugleich die Behandlung der Problematik einer narrativen Wahrheit.

Die Verbindung von Wahrheit und Metapher läßt zunächst sofort an Nietzsche denken. Für ihn ist in der Tat die Wahrheit nichts als eine Metapher. Ihre Verbindung hat also eine abschätzigende Bedeutung, was die Wahrheit betrifft. Vorausgesetzt wird von Nietzsche das herkömmliche Verständnis sowohl der Metapher als rhetorischer Figur und deswegen als uneigentlicher Rede wie auch der Wahrheit als auf die einzig wahre Ideenwelt gegründeter Übereinstimmung zwischen Urteil und Tatsache.

Unbestritten bleibt dabei die Tatsache, daß Aristoteles' Beschränkung der Metapher auf eine rhetorische Figur und auf eine Funktion der Sprache das Metaphernverständnis des Abendlandes bestimmt hat. Dieses Verständnis setzt voraus, daß die Sprache genügend Wörter besitzt, „um die Sachverhalte dieser Welt eindeutig zur Sprache kommen zu lassen. Dies geschieht in Sätzen, die Wörter zu Aussagen verbinden“⁴⁶. Diese eindeutige Benennung der Welt geschieht durch Übereinstimmung zwischen Sinn und Bedeutung, zwischen Sinnhorizont und Bedeutungshorizont der Wörter bzw. Sätze. Wo diese Übereinstimmung fehlt, das heißt, wo der Sinn bleibt, die Bedeutung aber sich ändert, da entsteht eben eine Metapher bzw. eine metaphori-

⁴⁵ Jüngel, GGW 396.

⁴⁶ E. Jüngel, *Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie*, in: P. Ricœur/Ders., *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, München 1974, 98.

sche Redeweise. Dabei entsteht auch ein neuer Sprach- wie Seinskontext. Dies macht die geglückte Metapher schön und angenehm. Als Ornament ist sie wichtig, ja notwendig, um die Sprache ansprechend werden zu lassen. „Die Sprache liebt, so scheint es, Metaphern. Aber wenn es drauf ankommt, wenn es um Wahrheit geht, kann sie auch anders.“⁴⁷ Die Metapher wird zu einem defizienten Modus der Aussage, die es durch eine eindeutige Aussage zu ersetzen gilt. Wichtigste Voraussetzung dafür ist – so Jüngel – die Abwertung, was die Wahrheit betrifft, der Anrede-Dimension der Sprache zugunsten ihrer Aussage-Dimension.

Dagegen steht aber Jüngels zentrale These: „Die Sprache als Anrede kann der Wahrheit nicht einfach fremder sein als die Sprache als Aussage.“⁴⁸ Nimmt man die Metapher als eine Grundform ansprechender Sprache, so wird jetzt deutlich, daß sie eng mit Wahrheit verknüpft ist. Nur wird dabei Wahrheit nicht bloß als Übereinstimmung zwischen Aussage bzw. Urteil und Tatsache verstanden. Wahrheit heißt hier vielmehr Übergang von Sein in Sprache. In einem solchen Ereignis läßt sich Seiendes entdecken. „Die Metapher sagt also zweifellos mehr, als wirklich ist, und ist doch gerade darin wahr.“⁴⁹

Dafür kann Jüngel sich sogar auf Aristoteles berufen. Für ihn ist es in der Tat auch eine Funktion der Metapher, in bestimmten Fällen eine Lücke der eindeutigen Sprache zu füllen – was die nacharistotelische Tradition Katachrese (*abusio*) genannt hat. Wenn bestimmten Sachverhalten in der normalen Sprache kein Wort entspricht, dann entsteht die Notwendigkeit einer Metapher, welche dann zu einer gewöhnlichen Bezeichnung werden kann. „Die Metapher würde dann in Ausnahmefällen in die Funktion eigentlicher Rede einrücken.“⁵⁰ Daraus sei im Grunde die Sprache entstanden. Insofern geht sie als ganze, und nicht nur als Dichtung, auf Metaphern zurück.

Sich auf die neuere Sprachwissenschaft, aber auch auf die spezifisch theologische Forschung um die Gleichnisse Jesu stützend, kommt Jüngel zu der Grundeinsicht: Wahrheit ist keine „Metapher“ (im Sinne Nietzsches), sondern Metapher (in einem anderen Sinne) ist Wahrheit. Nietzsche wird gegen sich selbst gewendet und damit überwunden – ebenso wie das traditionelle Verständnis von Metapher und Wahrheit.

Den Kontext für Jüngels Erarbeitung eines neuen Begriffs von Metapher bildet nun die Frage nach der Möglichkeit, von Gott zu reden. In der Tat bedeutet eine solche Rede, daß der Wirklichkeit mehr zugesprochen wird, als sie aufzuweisen vermag. Diese Spannung verlangt eine Sprache, die mehr bzw. anders ist als die definitorische Wiedergabe des Wirklichen in behauptenden Aussagen oder die eindeutige Sprache der Logik und der modernen

⁴⁷ A. a. O. 100.

⁴⁸ A. a. O.

⁴⁹ A. a. O.

⁵⁰ A. a. O.

Wissenschaften. Es geht im Grunde um die sprachontologischen Voraussetzungen der Rede von Gott aus dem Glauben – also der Theologie.

Für die Bildung und das Verständnis von Metaphern ist unentbehrlich, daß bereits eine Vertrautheit mit vorhandenen Prädikationen besteht, um auf neue Prädikationen zu kommen. Die ursprüngliche Vertrautheit werde aber – so Jüngel – durch Erzählung gestiftet. Wie ist diese Vertrautheit bei der theologischen Metapher zu verstehen? Darauf die klare Antwort Jüngels: „Gott muß erst bekannt gemacht werden, um sinnvolles Subjekt der für ihn einzig angemessenen metaphorischen Prädikation werden zu können. Solches Bekanntmachen ... kann aber wiederum nur in metaphorischer Rede geschehen“⁵¹, welche wiederum eine Vertrautheit voraussetzt. Also stehen wir hier vor einem *regressus ad infinitum*. Die Unterbrechung der Reihe an einem beliebigen Ort, durch Gottes Kommen als Sprachereignis, würde dem Vorwurf einer Immunisierungsstrategie nicht standhalten⁵². An diese Anfrage ist eng eine andere gebunden: Wird in Jüngels Ansatz die Wahrheit der Metapher nicht zu sprachimmanent gedacht – das heißt als selbstbezügliches Sprachereignis?⁵³ Ist aber jedwede Transzendierung von Sprache überhaupt unmöglich? Geht alles Sein – auch Gottes Sein – im Ereignis der Sprache auf?

Diese beiden Schwierigkeiten lassen sich umgehen, wenn man Ricœurs Philosophie der Metapher – und auch der Narration – einbezieht. Er geht dabei nicht nur über die Semiotik des Zeichens, sondern auch über die Semantik des Satzes und die Hermeneutik des Diskurses – also über den Bereich des Sinnes – hinaus auf die grundlegende Frage nach dem Wirklichkeitsbezug – also der Referenz – der Metapher. Die Sprache selbst wird durch die heuristische Funktion der Metapher transzendiert. Die Referenz in der Metapher – sowie in der Narration und in allen poetischen Texten – ist zwar kein direkter bzw. deskriptiver Wirklichkeitsbezug, sie ist aber weiterhin Weltbezug, als „verdoppelte Referenz“. Die Metapher – wie jede Sprache – handelt immer von anderem als sie selbst.

Der Begriff der „verdoppelten Referenz“ (im Anschluß an R. Jakobsons *split reference*) spielt bei Ricœurs Texttheorie eine grundlegende Rolle. Er geht dabei von dem gewöhnlichen Begriff der Referenz – als Bedeutung bzw. direkter Wirklichkeitsbezug – aus. Jede Aussage sagt etwas über etwas aus. Insofern ist der Sachbezug der Prädikation ein Grundelement jeder deskriptiven Sprache. Die Wahrheit der Aussage wird gerade an ihrer Sachangemessenheit entschieden.

⁵¹ A. a. O. 114.

⁵² Vgl. den Vorwurf von H. Albert, Traktat über kritische Vernunft, Tübingen 1991 (1968), bes. 13–18, 124–155.

⁵³ Dies wirkt unter anderem auf die Problematik zwischen Faktum und Sinn zurück, was die Diskussion um den historischen Jesus betrifft. Jüngels Position läuft Gefahr – wie jede Theologie des „Sprachereignisses“ –, die historische Faktizität der Inkarnation bzw. der Erlösung zu überspringen zugunsten ihrer sprachlichen Artikulation.

Nun wird bei jedem poetischen (metaphorischen) Text bzw. Satz dieser direkte Bezug auf die Tatsachen suspendiert. Die Sprache bezieht sich dabei auf sich selbst zurück. Diese Suspendierung bildet aber – und hier liegt Ricœur's entscheidender Schritt – nur die negative Möglichkeitsbedingung eines neuen Wirklichkeitsbezugs, der gerade im metaphorischen Text und durch ihn hergestellt wird. Diese zweite Ebene der Bedeutung nennt Ricœur „verdoppelte Referenz“. In der metaphorischen Rede werde insofern der Bezug auf die Welt nicht annulliert, sondern anders gestaltet – und damit werden auch neue Dimensionen der Wirklichkeit offenbar. Auf diesen eigentümlichen Prozeß darf man auch den Begriff der Wahrheit anwenden. Nur so – das heißt unter Erweiterung sowohl der Formen von Wirklichkeitsbezug als auch des Wahrheitsverständnisses – darf man von einer metaphorischen Wahrheit reden.

Dieses Verständnis von Referenz – welches die Grundlage einer metaphorischen Wahrheit bildet – darf mit der Grundbewegung der sogenannten „negativen Theologie“ wie jeder analogen Rede von Gott verglichen werden. Ausgegangen wird von einer grundlegenden Affirmation, was Ricœur die „Ist“-Komponente der Metapher nennt. Für den metaphorischen Prozeß ist aber das negative Moment unvermeidlich. Jede Metapher wird von einem ständigen „ist nicht“ belebt. Aus der unaufhebbaren Spannung zwischen „ist“ und „ist nicht“ wächst die metaphorische Prädikation, welche eine „ist-wie“ Prädikation genannt werden darf. Durch die Metapher ändert sich das „Sein“ der Affirmation. Aus dem gewöhnlichen „ist“ wird es zu einem metaphorischen „Sein-wie“⁵⁴.

Damit wird klar, daß die Wahrheit immer mit Bezug auf Wirklichkeit zu tun hat – auch wenn durch die „verdoppelte Referenz“ diese Wirklichkeit erweitert wird. Statt nur der Anrede-Funktion ist auch bei der Metapher die Prädikations-Funktion grundlegend. Die Metapher beruht „auf einem sonderbaren, ungewöhnlichen Gebrauch der Prädikation“ als „impertinente Prädikation“⁵⁵. Um der Metapher – und der Narration – Wahrheitsanspruch zuzusprechen, braucht man der Wahrheit den Wirklichkeitsbezug nicht abzuspochen und sie auf ein immanentes Geschehen von Sprache zu reduzieren. Anrede und Prädikation bilden eher verschiedene Dimensionen der Wahrheit.

Obwohl Jünger meint, Weltbezug und Anredecharakter der Sprache seien miteinander verknüpft, wird von ihm die Metapher im Grunde allein auf die Anrede-Funktion zurückgeführt. Dabei wird die Kraft des Möglichen gegen das Wirkliche zum Zuge gebracht, ohne an diesem vorbeigehen zu wollen. Es stellt sich aber die Frage, ob bei seinem Ansatz das Wirkliche noch zum Zuge kommt. Im Kontext seines Verständnisses theologischer Wahr-

⁵⁴ Vgl.: P. Ricœur, *Die lebendige Metapher*, München 1986 (Orig.: *La métaphore vive*, Paris 1975), bes. 239–251.

⁵⁵ A. a. O. VI.

heit wird bereits deutlich, daß es dabei in radikaler Weise um eine Unterbrechung der Wirklichkeit geht – im Gegensatz zur traditionellen „Übereinstimmung“ mit ihr. Die Negativität – und insofern auch eine bestimmte Form der von ihm hart kritisierten „negativen Theologie“ – wird ins Zentrum der Theologie überhaupt gerückt.

3. Überschreitung: narratio und analogia entis

Aus dem bereits Dargelegten zeigt sich, daß die Bedeutung E. Jüngels und P. Ricœurs für die Begründung der narrativen Theologie unbestritten groß ist. Gegenüber reduktionistischen bzw. fragmentarischen Begründungen haben sie die ontologische und sprachphilosophische Reichweite der Narration ausführlich behandelt – P. Ricœur freilich mehr als E. Jüngel, wobei aber der Ansatz Jüngels die Integration von Ricœurs Ausführungen durchaus ermöglicht. Narrative Theologie bleibt insofern kein Randphänomen der Theologie, sondern gehört wesentlich zu ihrem Kern. Dies verlangt ein mehrdimensionales Verständnis von Theologie, welches die Verabsolutierung der wissenschaftlichen Theologie vermeidet, ohne ihren Wert zu bestreiten. Und wenn die narrative Sprachform ihren Platz in der Theologie hat, dann können auch andere Sprachformen – neben der Argumentation – als Theologie (das heißt als Rede von Gott) betrachtet werden: Lobpreis, Bekenntnis, Gebet, Behauptung, usw. Dies ist bereits aus Ricœurs Anerkennung der Grenzen der Narration ablesbar, die er in den Abschlußüberlegungen seines Werks formuliert. Die Narration wird dabei in erster Linie auf andere Sprachformen überschritten, welche auch zur Artikulation von Zeitlichkeit einen wichtigen Beitrag leisten können⁵⁶.

Nun sind hier aber auch einige Anfragen am Platz. An Ricœur wäre die Grundfrage zu richten, ob er nicht zu radikal Narration von Begriff bzw. Reflexion trennt. Solche Trennung ist verständlich, wenn man Begriff mit totalitärem Herrschaftswillen identifiziert. Ist aber jede Reflexion und jedes Denken von solcher Art? Gibt es keinen Mittelweg zwischen totaler Aufhebung in dem Begriff (wovon das Ende von *Die lebendige Metapher* noch nicht ganz frei ist) und totaler Absage an ihn (worauf im Grunde das Ende von *Zeit und Erzählung* hinausläuft)?

Was Jüngel betrifft, dürfte man wohl – über die bereits gestellten Anfragen hinaus – zurückfragen: Wird Wahrheit nicht zu radikal als Unterbre-

⁵⁶ Ricœur gibt ausdrücklich zu, daß er auf diese Grenzen durch die Bibelexegese aufmerksam geworden ist: „Tatsächlich läßt sich die hebräische Bibel lesen als das Testament der Zeit in ihren Beziehungen zur göttlichen Ewigkeit ... Nun ist es aber hier nicht die Erzählung allein für sich, die versucht, die Beziehung der Zeit zu ihrem Anderen zu artikulieren. Wie umfangreich das narrative Massiv auch immer sein mag, die Erzählung operiert in der hebräischen Bibel immer im Zusammenspiel mit anderen Gattungen. Dieses Zusammenspiel des Narrativen mit dem Nichtnarrativen in der Bibel lädt dazu ein zu untersuchen, ob die Erzählung nicht auch in anderen Literaturgattungen ihre Sinneffekte mit denen anderer Gattungen verbindet, um das sagbar zu machen, was sich an der Zeit am stärksten der Repräsentation verweigert“ (Ricœur, ZE III, 434).

chung gesehen? Und die notwendig vorausgesetzte Kontinuität? Wird dabei die der Metapher nach Ricœur eigentümliche – und der einer recht verstandenen negativen Theologie bzw. Analogie ähnliche – Spannung zwischen „ist“, „ist nicht“ und „ist-wie“ nicht gerade in die bloße Negativität der bestehenden Welt aufgehoben? Fällt eine so radikale Trennung zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit – unter deutlicher Abwertung der ersten – nicht gerade in eine metaphysische Zweiweltenlehre neuplatonischer Prägung zurück?

Damit eng verbunden ist die Frage nach der Entstehung der von jeder Metapher vorausgesetzten Vertrautheit, die oben bereits angedeutet worden ist. Wäre sie nicht eher bereits auf der Ebene der bestehenden Wirklichkeit – die doch von Gott gegeben ist – zu situieren, statt diese nur negativ zu betrachten und solches Vertrautwerden erst durch Gottes kategoriales Kommen wiederum als Metapher zu begründen?

Behauptet unter diesen Umständen Jüngel nicht doch die Notwendigkeit Gottes für die Überwindung der Möglichkeit des Nichtseins der Welt? Worin unterscheidet sich diese Position von der bei ihm hart kritisierten Metaphysik – außer im Mittel, wodurch diese Notwendigkeit gedacht wird: hier die Faktizität des Kommens Gottes, da der Begriff eines Schöpfers? Wären insofern Schöpfung – mitsamt dem damit verbundenen Seinsdenken – und Inkarnation so streng voneinander abzuheben, unter totaler Vernachlässigung von ersterem?

Jüngel begeht im Grunde denselben Fehler, den man Rahner vorwirft – nur auf radikalere Weise und in umgekehrter Richtung. Wenn Rahners Trennung zwischen Transzendentalität und Kategorialität unter angeblicher Bevorzugung der ersten geschieht (was unter den Interpreten nicht unumstritten ist), so ist wohl unumstritten, daß Jüngel nicht nur die zweite bevorzugt, sondern sogar die erste ausdrücklich überspringt. Insofern müßte man dagegen die Transzendentalität kategorial und die Kategorialität transzendental denken. Nur so kann man der Geschichte ihren wirklichen Wert zuerkennen und die Transzendentalität wirklich transzendental denken⁵⁷. Hier würden aber die Wege der *analogia entis* und der Narration (*analogia fidei*) aufeinandertreffen.

In dieser Hinsicht möchte ich als Ergänzungs- bzw. Korrekturvorschlag – sowohl zu Jüngel wie auch zu Ricœur – den entsprechenden philosophisch-theologischen Entwurf von Ghislain Lafont vorstellen⁵⁸. Denn in der Tat verfolgt er ein ähnliches Anliegen wie Jüngel: einerseits wird die Heteronomie des Menschen, der Welt und des Heils hervorgehoben (mitsamt der entsprechenden Denkform als Aufmerksamkeit bzw. Dank – unter Hei-

⁵⁷ Vgl.: J. Splett, Transzendente Erfahrung und geschichtliche Begegnung, in: E. Klinger (Hrg.), Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche, Freiburg i. Br. / Basel / Wien 1976, 145–161.

⁵⁸ Vgl.: G. Lafont, Dieu, le temps et l'être, Paris 1986 (= DTE).

deggers Einfluß)⁵⁹; andererseits wird die theologische Vorrangigkeit der gründenden Erzählung ins Zentrum der theologischen Überlegungen gestellt.

Seine Position darf aber hier als Korrektur Jüngels eingeführt werden, weil die gründende Erzählung bzw. die theologische Narration weder verabsolutiert noch dem (besonders von Thomas inspirierten) Denken der *analogia entis* gegenübergestellt wird. Lafonts Entwurf läßt sich aber auch als Korrektur bzw. Ergänzung zu Ricœur lesen. Einerseits, weil hier das begriffliche Denken nicht so eng an Kants oder gar an Hegels Modell anknüpft und darum nicht als totales, alles beherrschendes Wissen des Subjektes, sondern als Offenheit für das, was ist und sich zeigt, verstanden wird; andererseits, weil hier die Grenzen der Metapher und der Narration nicht nur in Richtung auf das spekulative Denken oder auf das namenlose Geheimnis überschritten werden, sondern in Richtung eines in der Spannung zwischen Narration und Spekulation möglichen Nennens des Geheimnisses, das Sein und Sprache gibt.

Im Anschluß an Heidegger und über ihn hinausgehend, entwickelt Lafont ein theologisches Denken, welches das Seiende ernst nimmt und nicht verläßt – in ausdrücklicher Distanzierung gegenüber dem späten Heidegger –, gleichwohl aber das Sein nicht vergißt – in deutlichem Anschluß an Heideggers Metaphysikkritik. Sein wird dabei jedoch nicht von der Anwesenheit (wie bei Heidegger), sondern vom Seinsakt (wie bei Thomas von Aquin) her gedacht. Damit werden die Dynamik der Aktion und die Einheit des Aktuellen zusammengedacht, so daß Sein weder etwas Statisches noch etwas Zerstreutes bedeutet.

Ein solches Denken des Seins und des Seienden ermöglicht ein Verständnis von Analogie, welches einerseits das Gegebensein des Seienden bzw. des Seins des Seienden durch einen als Geber verstandenen reinen Seinsakt, andererseits die Differenz zwischen Geber und Gabe bewahrt. Beides wird aber nur am konkreten Seienden ablesbar, und zwar im Staunen vor dem reinen „es gibt Seiendes“, so daß die Wirklichkeit der Welt weder nihilistisch (wie etwa bei Jüngel) noch fundamentalontologisch (wie etwa bei Heidegger) übersprungen werden darf. Das Modell für das Transzendieren des Seienden auf das Sein und auf den reinen Seinsakt, der das Sein und das Seiende gibt, darf weiterhin das der Ursache (*causa*) bleiben. Es muß jedoch von jeder Identifikation mit irgendeinem Zusammenhang zwischen irdischen und konkreten Wirklichkeiten oder mit dem rationalen Prinzip des ausreichenden Grundes befreit werden. Das Ursache-Denken beruht hier eher auf der Anerkennung eines Gebens, wodurch dem Seienden das Sein zukommt. Auf diese Weise bewahrt es sowohl die Nichtnotwendigkeit wie auch die reelle Wirksamkeit dieses Prozesses.

⁵⁹ „Le salut, quel qu’il soit, ne peut pas venir de la figure actuelle, sociale et individuelle, de ce monde-ci. Il faut donc qu’il vienne d’ailleurs, quelle que puisse être cette ‚alterité‘“ (A. a. O. 113).

Nun bleibt aber das Nennen des Gebers nach dem Modell von Ursache und Geben noch zu funktionell. Darum müsse man zu einer Benennung übergehen, welche das Geben nicht ausschließt, es aber nicht unmittelbar impliziert. „Sein“, „reiner Seinsakt“ oder „Ich bin“ kommen dabei als Namen in Frage: „En tant qu'acte d'être“, „Cela“ (que nous appelons habituellement Dieu) est délié de toute relation nécessaire à l'étant, mais aussi capable de donation, et ce qu'il donne est ce par quoi il y a effectivement l'étant qui est et l'être de l'étant.“⁶⁰ In solchem Zusammenhang ist es durchaus möglich – nach der *analogia nominum* –, das Sein (als reiner Seinsakt) als analogen Namen Gottes zu betrachten – etwa gegenüber dem „anti-ontologischen“ Denken von J.-L. Marion⁶¹.

Das damit gewonnene Verständnis von Analogie sei nun bereits auf die Beziehung zwischen Schöpfer und Schöpfung anwendbar und nicht erst auf die durch das Kreuz gestiftete Relation. Damit wird aber auch das – bei Jünger fehlende – intellektuelle Instrumentarium bereitgestellt, um die Differenz zwischen Gott und dem Ereignis seines Kommens in die Welt und in die Sprache – im Grunde zwischen Gott und Welt – zu artikulieren, ohne sie in unnahbare Ferne oder in ununterscheidbare Nähe zu rücken. Der Seinsakt – von dem des Seienden bis zum reinen Seinsakt – bildet den hermeneutischen Schlüssel zur Interpretation von Heil und seiner Geschichte, ebenso wie der hierbei sich offenbarenden göttlichen Namen. „La théologie comme histoire appelle le vocabulaire de l'être pour l'interprétation correcte d'une présentation où le texte et le récit ont le primat.“⁶²

Aus dem Zitat wird bereits deutlich, daß Lafont das analoge Denken (das hier auch für wissenschaftliche bzw. spekulative Theologie steht) keineswegs verabsolutieren – nicht einmal an erste Stelle setzen –, sondern es mit Narration verbinden möchte (auch mit der narrativen Dimension der Theologie)⁶³. Das Heteronomieprinzip, wodurch der Primat des Hörens gegenüber der Sinnproduktion behauptet wird, artikuliert sich auf doppelte Weise: als Narrativitätsprinzip und als Analogieprinzip. Das erste artikuliert die Zeitlichkeit des Heils. Das zweite ermöglicht, das Sein so zu denken, daß alle Nuancen der Wirklichkeit und des Geheimnisses bewahrt bleiben – das Sein darf gedacht, doch nie beherrscht werden. Die narrative Artikulation

⁶⁰ A. a. O. 316.

⁶¹ Vgl.: J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, Paris 21991 (1982); *Ders., L'idole et la distance*, Paris 1977.

⁶² Lafont, DTE 323.

⁶³ Ricœur hat bereits in *La métaphore vive* auf das Zusammenspiel von Analogie und Metapher (hier durch Narration ersetzbar) hingewiesen. Er findet gerade bei Thomas von Aquin ein „entrecroisement des deux modalités prédicatives“: zwischen der Poesie (mitsamt der biblischen Sprache) und dem theologischen Diskurs (unter den Bedingungen eines spekulativen Analogiegedenkens). „Cet entrecroisement de deux modalités de transfert, selon l'ordre descendant de l'être et selon l'ordre ascendant des significations, explique que se constituent des modalités mixtes de discours, dans lesquelles la métaphore proportionnelle et l'analogie transcendentale viennent cumuler leurs effets de sens. A la faveur de ce chiasme, le spéculatif verticalise la métaphore, tandis que le poétique donne un revêtement iconique à l'analogie spéculatif“ (354–355).

der Heteronomie soll der Zeit ihre wirkliche Gestalt geben, und zwar durch die Vermittlung von Vergangenheit (Ursprung), Zukunft (Eschatologie) und Gegenwart (Leben: Sagen und Handeln). Theologisch wichtig dabei ist die Tatsache, daß „le principe de narrativité present aussi la possibilité d'écouter quelque part, non un mythe des origines, mais un récit fondateur vrai ...“⁶⁴

Mit der analogen Artikulation der Heteronomie werden die Grenzen der Sprache sichtbar, so daß das Analoge gerade bedeutet:

„ce que ne se peut dire que de façon limite et ultime, à la frontière supérieure du discours, mais ce qui se peut dire tout de même, car, au cœur n'importe quel discours est signifié ... une ouverture à cette frontière et un désir de la rejoindre. Bien loin de réduire l'indicible à ce qui peut se dire, le principe d'analogie rattache tout discours à l'analoge qui le fonde.“⁶⁵

Das Zusammenspiel von Narration und Analogie wird dergestalt verstanden, daß sie keinesfalls in Gegensatz zueinander stehen, sondern einander ergänzen: „la première libère la seconde, et l'œuvre de sagesse de la seconde anime de nouveau la première.“⁶⁶ Insofern bedingen sich die beiden Prinzipien theologischer Artikulation gegenseitig; denn sie bilden verschiedene Dimensionen derselben Wirklichkeit.

Die Einheit dieser zwei Hauptdimensionen der Theologie wird nun durch den gemeinsamen Bezugspunkt gestiftet: sie gründen in Gott. Damit verbunden ist aber auch die gemeinsame Frage allen theologischen Denkens: die Wahrheitsfrage. Insofern bilden Gott sowie die Wahrheitsfrage den letzten Horizont aller möglichen Theologie. Hier treffen sich – ohne die jeweiligen Differenzen aufzugeben – alle Dimensionen der Theologie (als Rede von Gott): Erzählung, Lobpreis, Bekenntnis, Gebet, Argumentation, Behauptung, usw. Denn sie alle dürfen überhaupt erst Theologie genannt werden, wenn sie sich gerade als Gabe eines freien, unbedingten, sich in ihr artikulierenden Gebers verstehen: als Rede von und zu ihm, indem sie Rede aus ihm sind; das heißt: wenn sie eine diesem Gegebensein entsprechende (analoge) Rede vom alles umgreifenden Geheimnis Gottes sind. Dies heißt eben, sowohl die Möglichkeiten als auch die Grenzen einer solchen Rede anzuerkennen. Für Ricœur heißt dies, aufmerksam auf die Grenzen werden, „jenseits deren die Zeitlichkeit sich dem Netz der Narrativität entzieht und sich vom Problem ins Mysterium zurückverwandelt“⁶⁷. Bei Jüngel führen diese Grenzen in das Geheimnis Gottes hinein: „Gottes Sein als Geschichte läßt sich zwar durch Geschichten andeuten, aber doch nicht einholen.“⁶⁸

⁶⁴ Lafont, DTE 126.

⁶⁵ A. a. O. 126.

⁶⁶ A. a. O. 336.

⁶⁷ Ricœur, ZE III 392.

⁶⁸ Jüngel, GGW 428.