

Kleine Apologie des Erzählens

Von Johann Baptist Metz

Zeitgenössische theologische Lexika sind verräterisch – vor allem durch das, was sie auslassen. So habe ich in keinem der neueren theologischen und philosophischen Lexika auf dem deutschen Markt das Stichwort «Erzählung» gefunden. Daß diese Fehlanzeige mancherlei verrät über Situation und Selbstverständnis der zeitgenössischen Theologie, macht meines Erachtens der Aufsatz des Sprachwissenschaftlers Harald Weinrich über «narrative Theologie» (in diesem Heft) sehr deutlich. Unter Verweis auf diese Überlegungen möchte ich im folgenden eine theologische Option und eine kleine theologische Apologie des Erzählens vortragen, zumal die Kategorie der «gefährlichen Erinnerung», mit der ich selbst verschiedentlich das Verständnis christlichen Glaubens im Kontext unserer gesellschaftlich-geschichtlichen Situation zu erläutern suchte,¹ offensichtlich erzählende Tiefenstrukturen hat.² Was ich hier zum Thema «Erzählen» sagen kann, ist sehr sporadisch, erschöpft sich in der Nennung und anfänglichen Entfaltung von (in sich sehr unterschiedlichen) Gesichtspunkten und Signalpunkten für die Bedeutung dieses Themas; es geschieht ohne Ehrgeiz auf Vollständigkeit und ohne «System».³ In keinem Fall handelt es sich hier um den Versuch einer analytischen linguistischen Behandlung des Erzählthemas. Und dies nicht nur aus offensichtlichem Mangel an Kompetenz, sondern schließlich auch aus dem Eindruck heraus, daß es in der Theologie letztlich nicht darum gehen kann, die Erzählpotentiale des Christentums analytisch zu sortieren und kritisch in eine Sprachtheorie einzuarbeiten (um sie so schließlich als vorwissenschaftliche Mitteilungsformen stillzulegen), sondern vielmehr darum, Erzähl Vorgänge zu schützen, sie allenfalls um ihrer kritischen Verantwortung willen zu unterbrechen und selbst zu einem kompetenten Erzählen anzuleiten, ohne das die Erfahrung des Glaubens wie jede ursprüngliche Erfahrung sprachlos bliebe.

1. Erzählung und Erfahrung

«Der Erzähler – so vertraut uns der Name klingt – ist uns in seiner lebendigen Wirksamkeit keineswegs durchaus gegenwärtig. Er ist uns etwas bereits Entferntes und weiter noch sich Entfernendes. ... Es ist, als wenn ein Vermögen, das uns unveräußerlich schien, das Gesichertste unter den Sicheren, von uns genommen würde. Nämlich das Vermögen, Erfahrungen auszutauschen.»⁴ Die Gefahr der Atrophie des Erzählens betrifft in besonderer Weise Theologie und Christentum. Eine Theologie, der die Kategorie des Erzählens abhanden gekommen ist oder die das Erzählen als vorkritische Ausdrucksform theoretisch ächtet, kann die «eigentlichen» und «ursprünglichen» Erfahrungen des Glaubens nur abdrängen in die Ungegenständlichkeit und Sprachlosigkeit und kann dementsprechend alle sprachlichen Ausdrucksformen des Glaubens ausschließlich als kategoriale Objektivationen, als wechselnde Chiffren und Symbole für ein Unsagbares werten. Dadurch aber wird die Erfahrung des Glaubens selbst unbestimmt und ihr Inhalt wird dann ausschließlich in der Sprache der Riten und der Dogmen festgehalten, ohne daß die darin zur Formel gewordene Erzählgestalt selbst noch die Kraft des Austausches von Erfahrung zeigte.

Angefangen bei der Rede der Propheten im AT, die einen Gott verkündeten, der das Alte

¹ So zuletzt in dem Aufsatz «Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens», in dieser Zeitschrift 8 (1972) Heft 6.

² Das habe ich ausführlicher begründet in meinem Artikel «Erinnerung»; Handbuch Philosophischer Grundbegriffe I (hrsg. von H. Krings, H. M. Baumgartner, Ch. Wild) (München 1973).

³ Die Bedeutung einer erinnernd-erzählenden Erlösungslehre, einer memorativ-narrativen Soteriologie für das zentrale Thema von Erlösungsgeschichte und Freiheitsgeschichte habe ich ausführlicher behandelt in meinem Beitrag «Erlösung und Emanzipation»; Stimmen der Zeit 98 (März 1973) 171-184.

⁴ W. Benjamin, Der Erzähler: Illuminationen (Frankfurt 1961) 409.

stürzt und alles neu macht, der das Neue schmerhaft gegen das Selbstverständliche und Bekannte durchsetzt, bis hin zur unerfindbar neuen Erfahrung der Auferweckung des gekreuzigten Jesus hat Theologie es mit unableitbaren Erfahrungen zu tun, deren sprachliche Artikulation deutlich Erzählmerkmale aufweist. Auch die Schöpfungsthematik wird, wo sie Anfänge darlegt, ebenso wie dort, wo sie Ausblicke auf den Neuen Himmel und die Neue Erde eröffnet, erzählend in Geschichten entfaltet. Die Welt, die aus dem Nichts entstand, der Mensch, der aus Staub gebacken wurde, das neue Reich, dessen Nähe Jesus verkündet, der neue Mensch, die Auferstehung als Durchgang durch den Tod ins Leben, das Ende als Neubeginn, das Leben zukünftiger Herrlichkeit – sie alle sprengen das argumentative Raisonnement und widersetzen sich einer perfekten Auflösung oder Umsetzung ihrer Erzählgestalt. Sie bringen den Logos der Theologie, sofern er sich sein erzählendes Wesen verbirgt, in jene Verlegenheit, vor der die Vernunft steht, wenn sie sich etwa den Fragen nach Anfang und Ende und nach der Bestimmung des Neuen, noch nie Gewesenen stellt. Denn die Frage etwa nach dem Anfang (nach der arche), mit der der Logos der Griechen den Bann des reinen Erzählens im Mythos durchbrach, wirft das Denken gleichwohl immer wieder auf das Erzählen zurück. «Anfang» und «Ende» können nur erzählend bzw. vorauserzählend besprochen werden. Hellsichtig spricht Kant in diesem Zusammenhang vom «rhapsodischen Anfang des Denkens», der keiner argumentativen Rekonstruktion zugänglich ist. Vor allem aber das Neue und noch nie Dagewesene kann nur erzählend eingeführt und identifiziert werden. Eine Vernunft, die sich dem erzählenden Austausch solcher Erfahrungen des Neuen verschließt oder ihn im Namen ihres kritischen Wesens und ihrer Autonomie total abbricht, erschöpft sich in der Nachkonstruktion und bleibt schließlich ein Stück Technik, wie Th.W. Adorno in den Schlußpassagen seiner *Minima Moralia* bemerkt. Ausführlicher wird hiervon noch unter den folgenden Abschnitten 4 und 5 die Rede sein.

2. Vom praktischen und performativen Sinn der Erzählung

Es gibt Beispiele einer Erzähltradition, die sich dem Bann unserer vermeintlich postnarrativen Zeit widersetzt. Die «Chassidischen Geschichten» etwa, die «Kalendergeschichten» eines Johann Peter Hebel und eines Bertold Brecht neben den «Spuren» von Ernst Bloch, dessen Hauptwerk «Prinzip Hoffnung» übrigens wie eine große Enzyklopädie von Hoffnungsgeschichten anmutet, und viele andere können hier meines Erachtens beispielhaft genannt werden. Sie zeigen in besonderer Weise den praktisch-befreien Charakter solcher Erzählungen. In ihnen wird sichtbar, wie Erzählung auf praktische Mitteilung der in ihr angesammelten Erfahrung drängt und wie der Erzähler und die Zuhörenden in die erzählte Erfahrung einbezogen werden. In seinem Essay über den «Erzähler» hat W.Benjamin diese Eigenart so festgehalten: «Die Ausrichtung auf das praktische Interesse ist ein charakteristischer Zug bei vielen geborenen Erzählern ... Das alles deutet auf die Bewandtnis, die es mit jeder wahren Erzählung hat. Sie führt, offen oder versteckt, ihren Nutzen mit sich. Dieser Nutzen mag einmal in einer Moral bestehen, ein ander Mal in einer praktischen Anweisung, ein drittes Mal in einem Sprichwort oder in einer Lebensregel – in jedem Falle ist der Erzähler ein Mann, der dem Hörrer Rat weiß ... Der Erzähler nimmt, was er erzählt, aus der Erfahrung; aus der eigenen oder berichteten. Und er macht es wiederum zur Erfahrung derer, die seiner Geschichte zuhören.»⁵

Martin Buber hat in seiner Einleitung zu den «Chassidischen Geschichten» dieses Charakteristikum bestätigt und zugleich auf weitere entscheidende Gesichtspunkte der Erzählung aufmerksam gemacht. «Das Erzählen ist selber Geschehen, es hat die Weihe einer heiligen Handlung ... Die Erzählung ist mehr als eine Spiegelung: die heilige Essenz, die in ihr bezeugt wird, lebt in ihr fort. Wunder, das man erzählt, wird von neuem mächtig ... Man bat einen Rabbi, dessen Großvater ein Schüler des Baalschem gewesen war, eine Geschichte zu erzäh-

⁵ W. Benjamin aaO. 412f.

len. «Eine Geschichte», sagte er, «soll man so erzählen, daß sie selber Hilfe sei.» Und er erzählte: «Mein Großvater war Lahm. Einmal bat man ihn, eine Geschichte von seinem Lehrer zu erzählen. Da erzählte er, wie der heilige Baalschem beim Beten zu hüpfen und zu tanzen pflegte. Mein Großvater stand und erzählte, und die Erzählung riß ihn so hin, daß er hüpfend und tanzend zeigten mußte, wie der Meister es gemacht hatte. Von der Stunde an war er geheilt. So soll man Geschichten erzählen.»»⁶ Dieser Text scheint mir in unserem Zusammenhang vor allem in zweifacher Hinsicht bemerkenswert. Einmal bietet er, für die kritischen Ohren einer postnarrativen Zeit, ein gelungenes Beispiel dafür, wie narrative Didaktik verbunden sein kann mit der erzählenden Selbstaufklärung über jenes Interesse, das dem Erzählvorgang zugrunde liegt? Hier ist die Erzählung nicht in ideologieverdächtiger Weise bewußtlos gegenüber dem sie leitenden Interesse. Sie stellt dieses Interesse selbst vor und «erprobt» es im Erzählvorgang. Sie verifiziert bzw. falsifiziert sich selbst und überläßt dies nicht einem dem Erzählvorgang externen Diskurs über sie. Dieser Gesichtspunkt scheint mir für eine erkenntnistheoretische Behandlung der Erzählung sehr wichtig zu sein; er kann hier gleichwohl nicht weiter verfolgt werden.

Der von Buber angeführte Text weist aber, zum anderen, auch noch auf den inneren Zusammenhang von Erzählung und Sakrament hin, auf die Erzählung gewissermaßen als *signum efficax* und umgekehrt auf den narrativen Grundzug der Sakramente als heilswirkender Zeichen. Unschwer läßt sich das sakramentale Zeichen als eine «Sprachhandlung» charakterisieren, in der die Einheit von Erzählung als wirkendem Wort und praktischer Wirkung im selben Sprechvorgang ausgedrückt wird. Vielleicht wird durch den zeremoniell-ritualistischen Aspekt am sakramentalen Geschehen nicht sofort deutlich, daß Sakramente auch Makrozeichen für Heilserzählungen sind. Bei näherer Betrachtung zeigt sich jedoch, daß die Sprachformeln in der Sakramentenspendung nicht nur Muster dessen sind, was in der Linguistik als «performativ» Äußerung gilt,⁷ sondern daß sie selbst etwas erzählen – wie z. B. im Kanon; «In jener Nacht, da er verraten wurde ...» – oder doch in den größeren Rahmen einer Erzählhandlung eingebaut sind – wie z. B. im Bußsakrament. Es scheint mir von entscheidender Bedeutung zu sein, die narrative Grundverfassung des sakramentalen Geschehens deutlicher herauszuarbeiten. Das hätte seine Konsequenzen – nicht nur für die theologische Erörterung des Verhältnisses von Wort und Sakrament, sondern vor allem auch für die christliche Praxis selbst; das sakramentale Geschehen könnte so viel mehr in die Lebens- und Leidensgeschichten einbezogen und in ihnen als Heilserzählung verdeutlicht werden.

3. Vom pastoralen und sozialkritischen Sinn des Erzählens

Immer wieder wirken Randgruppen, marginale «Bewegungen» und «Sekten» im kirchlichen und gesellschaftlichen Leben wie ein heilsamer Kulturschock, und es wäre, wie die Geschichte zeigt, höchst bedenklich, wenn z. B. die Großkirchen solche Subkulturen und ihre Botschaften von vornherein neutralisieren oder abstoßen würden. Dies gilt z. B. selbst im Verhältnis zu den sogenannten Jesus-people, obwohl ich weit davon entfernt bin, die tiefe Zweideutigkeit dieser Bewegung zu erkennen, die es jedenfalls verbietet, sie unkritisch zu vereinnahmen oder leichtsinnig als Erneuerungschance des christlichen Lebens zu feiern. Immerhin möchte ich in diesem Zusammenhang auf eines aufmerksam machen: Diese Randgruppen und «Bewegungen» argumentieren zumeist nicht. Sie erzählen vielmehr, oder besser: sie versuchen zu erzählen. Sie erzählen ihre Bekehrungsgeschichte, erzählen biblische Geschichten nach, oft in hilfloser und sehr leicht durchschaubarer und manipulierbarer Weise. Ist dies aber nur Ausdruck einer psychischen Regression, eine peinliche Demonstration für die Gefahr des

⁶ M. Buber, Werke III (München 1963) 71.

⁷ Zur Theorie der performativen Äußerungen vgl. vor allem J.L. Austin, *How to do things with words* (Cambridge/Mass. 1962).

Infantilismus und Archaismus im religiösen Leben; ist dies nur eine immer wiederkehrende Version einer begriffslos schwärmerischen Pseudoreligiosität, nur geistloswillkürliche Verachtung des Ernstes theologischer Rationalität und Argumentation? Oder schlägt hier nicht etwas durch, was im öffentlichen und offiziellen Leben des Christentums allzu sehr verdrängt erscheint? Rufen nicht gerade auch diese Randgruppen das verdrängte und versteckte, weithin ausgetrocknete Erzählpotential des Christentums an? Erinnern sie nicht auf ihre Art an das erzählende Wesen des Christentums? Daran, daß das Christentum nicht primär eine Argumentations- und Interpretationsgemeinschaft, sondern eben eine Erzählgemeinschaft ist? Daran, daß der Austausch von Glaubenserfahrung wie von jeder ursprünglichen «neuen» Erfahrung nicht die Gestalt des Arguments, sondern der Erzählung hat? Und gilt dies nicht besonders eindrucksvoll von jenen religiösen Randgruppen, die in ihrer Weigerung, die übliche Riten- und Theologensprache zu sprechen, lieber verstummen, in nahezu sprachlose Ausdrucksformen aus weichen?

Von hier aus, so scheint mir, ergibt sich ein wichtiger Hinweis und Impuls zunächst innerhalb der pastoralen und kerygmatischen Situation des Christentums. Es scheint mir, als wäre unsere Verkündigung und unsere Pastoral nicht eigentlich deswegen in der Krise, weil wir etwa zuviel erzählen, sondern weil wir kaum mehr richtig, mit praktisch-kritischem Effekt, mit gefährlich-befreiender Intention erzählen können. Denn schon lange suchen wir unser christliches Erzählpotential verschämt zu verstecken und es allenfalls für gutgläubige Kinder und Greise hervorzuholen, obwohl vielleicht nirgendwo so empfindlich und auch so folgenreich auf falsches Erzählen, auf reine Erzählsurrogate, auf einen nur vorgetäuschten Austausch von Erfahrungen reagiert wird wie in der Schule und im Altenheim. Deshalb muß die hier angezielte Herausstellung der Erzählung vor allem vor dem Mißverständnis geschützt werden, als solle den üblichen «Geschichtenerzähler» auf der Kanzel und in der Katechese eine neue Legitimation geliefert werden, wenn sie beliebige Anekdoten erzählen, wo von ihnen Argumente verlangt werden. Es gibt natürlich eine Zeit des Erzählens und eine Zeit des Argumentierens! Auch dieser Unterschied will gelernt sein.

Die Betonung der Erzählung in Verkündigung und Pastoral muß vor einem weiteren Mißverständnis geschützt werden: so, als handelte es sich hier erneut um den Rückzug in das rein Private, Beliebige oder ins Geschmäcklerisch-Ästhetische. Wenn unsere Geschichten diesen Eindruck erwecken, zeigen sie nur, wie sehr wir verlernt haben, wirklich zu erzählen und nachzuerzählen! Gewiß, es gibt solche und solche Geschichten: Geschichten zur Beschwichtigung, zur Entlastung (wie auch etwa das Erzählen von politischen Witzen in einer Diktatur), aber auch Geschichten, die «einem Rat wissen», die einen Freiheitssinn bergen und zur «Nachfolge» bewegen. Es erzählen die Unmündigen, aber auch die Weisen, die «ein zweites Mal vom Baum der Erkenntnis gegessen haben» (Kleist). Es erzählen die «Kleinen» und die Unterdrückten; aber sie erzählen nicht nur Geschichten, die sie immer wieder dazu verführen, ihre eigene Unterdrückung und ihre eigene Unmündigkeit zu feiern, sondern auch gefährliche, freiheitssuchende Geschichten. Denn Freiheit und Aufklärung, der Übergang von der Unmündigkeit zur Mündigkeit hängt nicht einfach daran, daß man die Erzählsprache völlig aufgibt zugunsten einer rein argumentativen Elitesprache der Aufklärer und derer, die sich selbst dazu privilegiert haben. (Das alte Problem, demzufolge Arbeiter und Intellektuelle so schwer zueinander kommen, hängt meines Erachtens nicht zuletzt an einem Mißverständnis bei den Intellektuellen über den emanzipatorischen Charakter der Erzählsprache, so wie auch die Theologen häufig die Erzählsprache, die «an der Basis» des Christentums gesprochen wird, unterschätzen.) Natürlich, die kritisch-befreiende Kraft solcher Geschichten läßt sich nicht a priori beweisen noch rekonstruieren. Man muß auf sie treffen, sie hören und sie womöglich weitererzählen. Aber gibt es nicht auch in unserer sogenannten postnarrativen Zeit mannigfache «Geschichtenerzähler», die erkennen lassen, was «Geschichten» heute sein können, sein könnten: eben nicht nur künstliche Gebilde, beliebig, privatistisch, sondern Erzählungen mit

öffentlicher, gewissermaßen gesellschaftskritischer Reizwirkung, «gefährliche Geschichten» also -? Können wir die Jesusgeschichten heute noch so nacherzählen und («apokryph») weiterzählen?

4. Der theologische Sinn der Erzählung: Erzählung als Medium von Heil und Geschichte

Der im vorigen Abschnitt hervorgehobene pastorale Sinn der Erzählung könnte den Eindruck nahelegen, als würde hier nur ein neues Mal auf die pädagogisch-katechetische Bedeutung der Erzählung hingewiesen, auf die Erzählung als «Beispiel» und damit als ein unverzichtbares Behelfsmittel der «angewandten Theologie», ohne daß sie die Verfassung der Theologie selbst beträfe. Doch eben diese Vorstellung soll hier gerade abgewiesen werden! Die Unterscheidung etwa; Verkündigung erzählt, Theologie argumentiert, scheint uns zu rasch und zu problemlos zu sein und die narrative Tiefenstruktur der Theologie zu unterschlagen. Deshalb soll hier grundsätzlich vom theologischen Sinn des Erzählens gesprochen und der (tatsächlich unlösliche) Zusammenhang von Erzählung und Argument (Erklärung, Analyse ...) erörtert werden. Natürlich ist dabei der Einstieg in diese Frage nicht ohne eine gewisse Willkür. Die im folgenden verwendeten Kategorien, vor allem diejenige einer narrativen Leidensgeschichte, sollen im Abschnitt 5 noch ausführlicher dargelegt und begründet werden.

Die Frage, wie Heil und geschichtliches Leben ohne willkürliche gegenseitige Verkürzung miteinander in Beziehung gebracht werden können, kann getrost als ein Zentralthema unserer gegenwärtigen systematischen Theologie angesprochen werden. Geschichte ist die Erfahrung der Wirklichkeit in Widersprüchen und Konflikten, Heil in einem theologischen Sinn besagt die Versöhnung dieser Widersprüche und Konflikte durch die Tat Gottes in Jesus Christus. Zum geschichtlichen Leben gehört unabwischlich die Erfahrung der Nicht-Identität, die Erfahrung der Entzweiung, die Erfahrung, daß eben nicht alles gut ist, wie es ist und sich zeigt. Es gehört zum geschichtlichen Leben die schmerzlich-leidvolle Erfahrung der Nicht-Identität durch Gewalt und Unterdrückung, durch Ungerechtigkeit und Ungleichheit, aber auch die Erfahrung der Nicht-Identität in der Schuld, im Geschick der Endlichkeit und des Todes. Geschichte ist in diesem Sinne immer auch Leidensgeschichte in einem umfassenden Sinn. (Und es scheint nicht schwer, die menschliche Geschichte in einer Zeit universeller Chancengleichheit, in einer «klassenlosen Zeit», in einer Zeit der sozialen und ökonomischen Schicksalslosigkeit, auch nochmals als Leidensgeschichte zu imaginieren; denn es bleibt dann, ja tritt womöglich erst so recht hervor, jener inwendig fressende Nihilismus der Kreatur, die Verzweiflung, die Langeweile, die «Melancholie der Erfüllung», wie das E. Bloch genannt hat.)

Kann nun die theologische Rede vom Heil und von der Erlösung wirklich dieser Leidensgeschichte und der darin sich manifestierenden schmerzlichen Nicht-Identität geschichtlichen Lebens unverstellt und redlich standhalten? Entzieht die Theologie durch ihre Rede von dem in Jesus Christus besiegelten Heil und von der in ihm unwiderruflich geschehenen Erlösung und Versöhnung den Menschen nicht von vornherein dem Leid der Nicht-Identität geschichtlicher Existenz? Treibt sie nicht ein geschichtloses und deshalb immer auch mythologieverdächtiges Wesen über den Köpfen der durch ihre Leidensgeschichte gebeugten, gedemütigten, zerstörten Menschen? Mündet sie angesichts des geschichtlich akkumulierten Leidens schließlich nicht in einen objektiven Geschichtszynismus? Gibt es eine theologische «Vermittlung» zwischen Heil und Geschichte, die als Leidensgeschichte überhaupt erst in ihrer Geschichtlichkeit ernst genommen ist? Gibt es diese theologische «Vermittlung», ohne daß sie zu einer steilen, hochfliegenden und am Ende sich selbst betrügenden spekulativen Versöhnung mit dieser Leidensgeschichte gerät oder aber Heilsgeschichte selbst wieder angesichts dieser Leidensgeschichte suspendiert? An dieser Fragestellung, die sich beliebig als Zentralproblem systematischer Theologie variieren ließe, scheitert meines Erachtens jede rein argumentative Theologie. Ich möchte das kurz verdeutlichen durch die Anführung jener Lösungsrichtungen,

die in der gegenwärtigen Theologie für diese Fragestellung repräsentativ sind.⁸

Die eine Lösungsrichtung kann gekennzeichnet werden durch die existentielle und transzendentale Interpretation des Verhältnisses von Heil und Geschichte. Hier bleibt indes die inzwischen ja oft angemeldete Frage, ob die Versöhnung von Heil und Geschichte nicht dadurch gesucht wird, daß Geschichte transzental oder existential verkürzt wird zur «Geschichtlichkeit», oder anders ausgedrückt, daß man sich aus der Nicht-Identität geschichtlichen Lebens zurückzieht auf einen geheimen unverfügbar-unsagbaren Identitätspunkt der Existenz bzw. des Subjektes.

Ein anderer Ansatz tendiert auf eine Konditionierung des Heils angesichts der Leidensgeschichte. Heil und Erlösung werden extrem futurisiert, sie bleiben – im durchgehaltenen Respekt vor der Nicht-Identität der Geschichte als Leidensgeschichte – «auf dem Spiele». Dieser Ansatz muß sich indes immer wieder fragen, was ein auf dem Spiele stehendes Heil anderes ist als eben eine Heilsutopie, von der man allenfalls einen heuristischen Gebrauch im Gang menschlicher Freiheitsgeschichte machen kann.

Eine dritte Lösungsrichtung schließlich, die gegenwärtig, vor allem im deutschen Sprachraum, viel Aufmerksamkeit beansprucht und die ich deshalb etwas ausführlicher erwähne, sucht eine Verbindung von Heilsgeschichte und Leidensgeschichte dadurch zu gewinnen, daß sie diese Frage zurückbindet an die zentrale Frage nach dem spezifischen Gottesverständnis im Christentum, d.h. schließlich, daß sie sie behandelt als Thema der Trinitätstheologie und der trinitarischen Gottesgeschichte. Die Nicht-Identität menschlicher Leidensgeschichte wird, im Blick auf Gottes Kenose im Kreuz Jesu, hineingenommen in die trinitarische Gottesgeschichte.⁹ Leid wird nun zum «Leid zwischen Gott und Gott» (J. Moltmann). Solche Versuche finden sich gegenwärtig im Bereich evangelischer Theologie im Anschluß an Karl Barth z. B. bei E. Jüngel und vor allem in J. Moltmanns jüngstem Buch über den «gekreuzigten Gott». Im katholischen Raum können solche Überlegungen anknüpfen an Karl Rahners Vorschläge zur Einheit von immanenter und ökonomischer Trinität; sie finden sich ansatzweise z. B. in H. Küngs Rede von der Geschichtlichkeit Gottes im Zusammenhang seiner Interpretation der Hegelschen Christologie, am eindringlichsten meines Wissens bei H. U. von Balthasar und seiner Interpretation des Mysterium paschale im Horizont der trinitarisch verstandenen Kenosis-Geschichte Gottes. Gegenüber diesen Ansätzen möchte ich hier, im Sinne unseres Themas, nur ein zentrales Bedenken formulieren, abgekürzt und in extrem formalisierter Gestalt. Die Nicht-Identität menschlicher Leidensgeschichte kann auch in einer theologischen Dialektik trinitarischer Heilsgeschichte nicht so «aufgehoben» werden, daß sie ihren Geschichtscharakter wahrt. Denn diese schmerzlich erfahrene Nicht-Identität des Leidens ist gerade nicht identisch mit jener Negativität, die zu einem dialektisch verstandenen Geschichtsprozeß gehört, und sei es jener der trinitarischen Gottesgeschichte. Wo immer der Versuch gemacht wird, die Entzweiung menschlicher Leidensgeschichte selbst noch einmal in der Dialektik der trinitarischen Gottesgeschichte zu deuten und zu begreifen, liegt meines Erachtens die genannte Verwechslung zwischen der Negativität des Leidens und der Negativität des dialektischen Begriffs des Leidens vor. Eine begrifflich-argumentative Versöhnung zwischen universaler Heilsgeschichte (als Ausdruck der in Jesus Christus vollbrachten Geschichte der Erlösung) einerseits und menschlicher Leidensgeschichte anderseits scheint mir ausgeschlossen; sie führt entweder zur dualistisch gnostischen Verewigung des Leidens in Gott oder zur Herabdeutung des Leidens auf dessen Begriff; tertium non datur. Das Dilemma kann meines Erachtens nicht durch eine noch subtilere spekulative Argumentation gelöst werden, sondern allein durch eine andere Art, Heil und geschehene Erlösung in der Nicht-Identität der Leidens-

⁸ Ausführlich dargestellt habe ich das Verhältnis von Heil und Geschichte im Medium menschlicher Leidensgeschichte in meinem in Anmerkung 3 genannten Beitrag.

zeit zur Sprache zu bringen.

Dementsprechend möchte ich hier die These formulieren: Eine Theologie des Heils, die weder die Heilsgeschichte konditioniert oder suspendiert noch die Nicht-Identität der Leidensgeschichte ignoriert bzw. dialektisch überfährt, kann nicht rein argumentativ, sie muß immer auch narrativ expliziert werden; sie ist in fundamentaler Weise memorativ-narrative Theologie. Die Einführung der erzählenden Erinnerung des Heils scheint mir so wenig ein Anzeichen für regressive Entdifferenzierung der geschilderten Problematik zu sein, daß sie allererst die Möglichkeit bietet, Heil in Geschichte, die allemal Leidensgeschichte ist, ohne gegenseitige Verkürzung auszusagen. Die Kategorie der erzählenden Erinnerung läßt meines Erachtens Heil und Erlösung weder in die Geschichtslosigkeit der reinen Paradoxie zurückfallen, noch unterstellt sie Heil und Geschichte dem logischen Identitätszwang einer dialektischen Vermittlung. Dieser gegenüber wirkt Erzählung «klein» und unprätentiös. Sie hat nicht den dialektischen Schlüssel, auch nicht aus der Hand Gottes, mit dem alle dunklen Gänge der Geschichte ins Licht hinein zu öffnen sind, ehe man sie überhaupt betreten und durchschritten hat. Doch auch sie ist nicht ohne Licht. Pascal (darauf weist auch Weinrich hin) wollte wohl auf dieses Licht aufmerksam machen, wenn er sich in seinem «Memorial» die Unterscheidung zwischen dem erzählten «Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs» und dem Gott der rein argumentierenden Vernunft, «dem Gott der Philosophen» einprägte.

Diese Einführung der erzählenden Erinnerung und die Betonung ihres kognitiven Primats in der Theologie ist keine ad-hoc-Konstruktion zur Lösung des geschilderten Dilemmas. Sie aktualisiert meines Erachtens vielmehr jene Vermittlung von Heilsgeschichte und menschlicher Leidensgeschichte, wie sie uns in den Testamenten unseres Glaubens begegnet. Wo Theologie diese erzählende Erinnerung zu einer mythologischen Vorstufe des christlichen Logos herabdeutet, erweist sie sich nicht als besonders kritisch, sondern in einem spezifischen Sinn als unkritisch-bewußtlos gegenüber den Möglichkeiten und Grenzen, christliche Heilsbotschaft in der Erfahrung der Nicht-Identität geschichtlichen Lebens affirmativ zur Sprache zu bringen. Die Kritik an Mythen hatte allen Grund; aber sie vergißt leicht, daß Erzählung aller kritischen Argumentation der Theologie innewohnt als vermittelndes Moment ihrer Inhalte. Dies gilt es auch gegenüber der historischen Kritik in der Theologie festzuhalten! Ohne dem, was im nächsten Abschnitt zu sagen ist, vorzugreifen, möchte ich nämlich dies betonen: Es ist etwas anderes, ob man die historische Frage und die ihr zugeordnete «historische Wahrheit» als eine dem Christentum neuzeitlich aufgedrängte, in diesem Sinn unausweichliche Problemgestalt ansieht oder als das Medium, in dem sich die Wahrheit des Christentums und seiner Heilsbotschaft ursprünglich ausdrückt und identifiziert. Eine rein argumentative Theologie, die sich ihren Ursprung in erzählender Erinnerung verbirgt und ihn nicht ständig neu aktualisiert, führt angesichts der menschlichen Leidensgeschichte zu jenen tausend Modifikationen in ihrer Argumentation, unter denen unversehens jeder identifizierbare Inhalt christlichen Heils erlischt. Dies ist keineswegs gegen das Argumentieren in der Theologie gesagt. Der Standpunkt «Erinnern-Erzählen versus Argumentieren» wäre in der Tat rein regressiv-entdifferenzierend. Es geht vielmehr um die entsprechende Relativierung der argumentativen Theologie. Sie hat primär die Funktion, die erzählende Erinnerung des Heils in unserer wissenschaftlichen Welt zu schützen, sie kritisch in der argumentativen Unterbrechung aufs Spiel zu setzen und doch immer wieder neu zu einem Erzählen anzuleiten, ohne das die Erfahrung des Heils sprachlos bliebe.

5. Von der erzählenden Tiefenstruktur der kritischen Vernunft

Geht die bisher entfaltete Überlegung am Ende nicht doch in unkritischer Entdifferenzierung zurück hinter die Prämissen des Zeitalters der Kritik und der kritischen Vernunft? Wirkt z.B. der Gebrauch von Leidensgeschichte nicht willkürlich und unangemessen angesichts des Be-

wußtseinsstandes historischer Kritik? Wie lassen sich Narrativität und Kritik überhaupt miteinander in Beziehung bringen?

Durch den Sieg des Historismus wurde alle (immer auch erinnernd-erzählend tradierte) Überlieferung in Historie, d. h. in den Gegenstand der kritischen Rekonstruktion historischer Vernunft verwandelt. Denn das rein historisch-kritische Verhältnis «zur Vergangenheit setzt nicht nur voraus, daß diese Vergangenheit vergangen ist, es wirkt offensichtlich auch dahin, diese Inaktivität des Gewesenen zu befestigen und zu besiegen». Die Historie ist an die Stelle der Tradition getreten, und das heißt: sie besetzt diese Stelle».⁹ Inzwischen hat sich freilich auch eine Kritik dieser historischen Vernunft entfaltet, welche die im Historismus manifest gewordene Erinnerungslosigkeit und Überlieferungslosigkeit unserer wissenschaftlichen Lebenswelt nicht als selbstverständlich und universal hinnimmt. Diese Kritik der historischen Vernunft ist vor allem im Umkreis der neueren Hermeneutik und einer praktisch-kritischen Philosophie der Geschichte und der Gesellschaft ausgebildet worden, die sich besonders den Traditionen der praktischen Philosophie Kants und der Ideologiekritik (nicht zuletzt marxistischer und psychoanalytischer Prägung) verdankt.¹⁰ Geleitet von der Unterscheidung von «Erkenntnis und Interesse» fragt sie nach den Motiven und Interessen historischer Kritik; sie stellt die Frage nach der «Kritik der Kritik» und entlarvt den abstrakten Willen zur Kritik selbst noch einmal als jene Ideologie, die sich allzu fraglos einem vermeintlichen Stufengang im Fortschritt kritischen Bewußtseins überläßt. Dabei wird diese «Kritik der Kritik» nicht etwa als eine formale Metakritik verstanden, die das Problem auf rein theoretischer Ebene weiterbehandelt und (tendenziell unbegrenzt) weiterdelegiert, sondern als Problem der praktischen Verkunft, die ihrerseits in bestimmten geschichtlichen Erinnerungs- und Erzähltraditionen steht. In diesem potenzierten Sinn ist und bleibt daher Geschichte – nicht als rekonstruierte Historie, sondern als erinnernd-erzählte Überlieferung – jeder Vernunft immanent, die in befreiender Kritik praktisch wird. Das Thema des Erzählens und der Erinnerung taucht in diesem Zusammenhang unabewislich wieder auf – und zwar als kritische Instanz gegenüber einer historischen Vernunft, die selbst immer mehr zu einer nach rückwärts gewandten Technologie wird und die schließlich auf eine in der Datenbank sortierte «Geschichte» hinausläuft und auf ein Computer-Gedächtnis, das ohne jede Narrativität ist und das weder ein Erinnern noch ein Vergessen kennt. «Inhuman aber ist das Vergessen, weil das akkumulierte Leiden vergessen wird; denn die geschichtliche Spur an den Dingen, Worten, Farben, Tönen ist immer die (Spur) vergangenen Leidens. Darum stellt Tradition heute vor einen unauflöslichen Widerspruch. Keine ist gegenwärtig und zu beschwören; ist aber eine jegliche ausgelöscht, so beginnt der Einmarsch in die Inhumanität.»¹¹ Wer sich dieser Aporie nicht beugt, wird auf einen neuen Respekt vor der Geschichte des Leidens in unserem kritischen Bewußtsein drängen. Obsolet erscheint diese Absicht nur für eine kritische Vernunft, die aus lauter Angst vor Heteronomie sich diesen Respekt vor der Leidengeschichte versagt und deshalb sogar die Autorität der Leidenden im Interesse einer abstrakten Autonomie der Vernunft zerstört. Wo Vernunft sich indes diesen Respekt bewahrt, da macht er sie in einer Weise «vernehmend», die in der üblichen Entgegensetzung von «Autorität und Erkenntnis», in der das Autonomieproblem der Vernunft zumeist diskutiert wird, gar nicht ausgedrückt werden kann. In diesem «Vernehmen» gewinnt Geschichte – als erinnerte Leidengeschichte – für Vernunft allemal die Gestalt einer «gefährlichen Überlieferung»; deren Weitergabe geschieht nie rein argumentativ, sondern anfänglicher narrativ, in «gefährlichen Geschichten». Sie durchstoßen den Bann einer totalen Rekonstruktion der Geschichte durch abstrakte Vernunft. Sie desavouieren den Versuch, das Bewußtsein aus der abstrakten Einheit des «Ich denke» zu rekonstruieren und zeigen, daß unser Bewußtsein vielmehr ein «in Geschichten verstricktes» Bewußtsein ist, das auf eine

⁹ G. Krüger, Die Bedeutung der Tradition für die philosophische Forschung: *Studium Generale* 4 (1951) 322f.

¹⁰ Eine ausführliche Begründung der Überlegung dieses ganzen Abschnitts findet sich in meinem Artikel «Erinnerung», vgl. oben Anmerkung 2.

¹¹ Th.W. Adorno, *Thesen über Tradition: Ohne Leitbild* (Frankfurt 1967) 34f.

narrative Identifizierung verwiesen bleibt und das nach der Auflösung der Argumentationsfigur Historia magistra vitae, nach der Entthronung des «Lehramts» der Geschichte gleichwohl auf das «Lehramt» der Geschichten nicht verzichten kann. F. Truffault hat in seinem Film «Fahrenheit 451» eindringlich dieses «Bewußtsein in Geschichten», das sich aus dem (in Büchern) akkumulierten Erzählpotential nährt, als Asyl des Widerstands, als einzige Alternative gegen eine Welt der totalen Manipulation und Unfreiheit geschildert.

6. Fragen und nochmals Fragen

Natürlich wirft diese «Apologie des Erzählens» eine Fülle von Fragen auf, von denen abschließend wenigstens noch einige genannt seien.

Wie z. B. ist die Kategorie «Erzählung» näher zu bestimmen – angesichts der Tatsache, daß sie ja nicht einfach synonym mit der Kategorie des (historischen) «Berichts» gebraucht werden kann, weil gerade auch nichthistorische Formen des Wissens und der Mitteilung fundamental Erzählstrukturen haben, wie etwa das Märchen, die Sage, die Legende? Wie verhalten sich Fiktionalität und Authentizität von Erzähltexten zueinander? Was heißt: eine Geschichte ist «wahr», und in welchem Sinn kann man von narrativer Erschließung von Wahrheit sprechen? Wie ist das Verhältnis von erzählter Zeit und physikalischer Zeit? Wie verhalten sich Erzählung und Erzähler näherhin zueinander, und in welchem Sinne verbietet die Unterscheidung von Erzähler und Erzählung, das Erzählen als ein reines Textproblem zu sehen?

Gibt es nicht auch Erzählmomente in den einzelnen Wissenschaften? Und sind diese nur nebensächlich und allenfalls von heuristischem Wert? Muß nicht z.B. eine «Logik der Forschung» den Wandel, die Kontinuität und Diskontinuität in den Wissenschaften auch in narrativen Mustern explizieren? Wirft nicht die Bedeutung der Erzählstruktur der Theologie auch in neuer Weise die Frage nach deren Wissenschaftscharakter und nach der kognitiven Eigenart, Verbindlichkeit und Kompetenz theologischer Sätze auf?

Was bedeutet die Einführung der Narrativität für die Frage nach dem «historischen Jesus»? Wie verhalten sich Jesusgeschichte und Jesusgeschichten? Ist durch den Kanon des AT und NT nicht ein «Erzählverbot» aufgerichtet, das ein situationsgerechtes Weitererzählen von Geschichten und damit auch ein wirksames Nacherzählen zu verhindern droht? Müßte der Sinn der Unterscheidung zwischen kanonischen und apokryphen Erzählungen nicht erneut untersucht werden? Usw., usw.

Concilium 9 (1973), 334-341.