

Extra narrationem nulla salus

Perspektiven eines narrativitätstheoretischen Ansatzes
für die christliche Soteriologie

von Johannes Kronau und Johannes Grössl

Die in den 1970er Jahren aufgekommene Rede von „narrativer Theologie“ ist bis heute unbestimmt geblieben. Als eine ihrer Kernintuitionen könnte festgehalten werden, dass der christliche Glaubensinhalt als Ganzer eine irreduzible narrative Tiefenstruktur besitzt. Die Frage nach dem erkenntnistheoretischen Mehrwert der Erzählung gegenüber rein propositionaler Wissensvermittlung führt im christlichen Kontext zu einer „narrativitätstheoretischen Soteriologie“. Diese bringt nicht nur eine konsequente Loslösung von einem instruktionstheoretischen Offenbarungsverständnis mit sich, sondern erfordert auch einen engen Austausch mit Psychologie, philosophischer Anthropologie und Narratologie.

1. Einführung

In den 1970er Jahren wurden Johann Baptist Metz¹ und Harald Weinrich² in zwei Aufsätzen zu Stichwortgebern einer „narrativen Theologie“. Ihre Forderung nach einer „erzählenden Theologie“, die zwischenzeitlich Begeisterung hervorrief³, aber auch weitgehend unbestimmt blieb⁴, steht weiterhin im Raum. Eine Gegenüberstellung von Argument und Erzählung als sich gegenseitig ausschließende Alternativen, wie sie innerhalb des Diskurses manchmal begegnet, kann jedoch nicht befriedigen.⁵ Diese wurde von Metz auch gar nicht angezielt: Keinesfalls sollte die wissenschaftlich-argumentative Form der Auseinan-

¹ Vgl. *Johann Baptist Metz*, Kleine Apologie des Erzählens, in: *Conc(D)* 5 (1973) 334–341.

² Vgl. *Harald Weinrich*, Narrative Theologie, in: *Conc(D)* 5 (1973) 329–334.

³ Die Begeisterung sei aber abgeklungen, vgl. *Franz Wendel Niehl*, Art. Erzählen, in: *Wissenschaftlich Religionspädagogisches Lexikon im Internet 2016* (<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100026/>, zuletzt geprüft am 17.02.2022).

⁴ Vgl. *Knut Wenzel*, Zur Narrativität des Theologischen. Prolegomena zu einer narrativen Texttheorie in soteriologischer Hinsicht, Frankfurt am Main 1997, 14.

⁵ Vgl. *Andreas Mauz*, Theologie und Narration. Beobachtungen zur „Narrative Theologie“-Debatte – und über sie hinaus, in: *Brigitte Boothe; Pierre Bühler; Paul Michel; Philipp Stoellger* (Hgg.), *Textwelt – Lebenswelt*, Würzburg 2012, 41–66, hier 59.

dersetzung mit Glaubensinhalten und Erfahrungen zugunsten der „bloßen“ Erzählung aufgegeben werden.⁶ Für Knut Wenzel liegt die Grundthese der „narrativen Theologie“ dagegen darin, dass der Ort theologischer Reflexion nicht einem narrativen „Rohmaterial“⁷ gegenüber liegt. Vielmehr soll die diskursive Erörterung der Theologie als inneres Moment einer Erzählung verstanden werden, genauer: als inneres Moment des interpretationsoffenen, narrativen Zusammenhangs der jüdisch-christlichen Überlieferung.⁸ Die Basis einer „narrativen Theologie“ müsste also eine „Theologie der Narrativität“⁹ sein, welche zu ergründen sucht, warum die Theologie selbst eine „narrative Tiefenstruktur“¹⁰ besitzt und dem Erzählen damit im (christlichen) Glauben eine herausragende erkenntnistheoretische, soteriologische und anthropologische Bedeutung zukommt. Eine fundierte Reflexion auf die Möglichkeitsbedingungen von und Anforderungen an „erzählende Rede von Gott“ sind unabdingbar.¹¹

Im vorliegenden Beitrag soll aufgezeigt werden, wie die multiperspektivische Auseinandersetzung mit dem Themenkomplex „Erzählung“ innerhalb der systematischen Theologie und insbesondere in der Soteriologie sowohl erkenntnistheoretisch als auch anthropologisch fruchtbringend sein kann. Es geht, wie angedeutet, um eine „Theologie des Erzählens“ als Frage nach der Narrativität des Theologischen überhaupt.¹²

Zunächst sollen Überlegungen zur Frage angestellt werden, warum die Form der Erzählung nicht auf logisch-stringente Argumentationen und Beweisgänge zu reduzieren ist und wo ihr erkenntnistheoretischer Mehrwert liegt. Anschließend wird aufgezeigt, inwiefern der christliche Glaubensinhalt als ganzer eine „narrative Tiefenstruktur“ besitzt. In soteriologischem Interesse werden daraufhin „deduktiv-nomologische“ mit „narrativen“ Erklärungen verglichen – eine Unterscheidung, die in der Geschichtswissenschaft diskutiert wird. Aus der Philosophie wird das Konzept der „narrativen Identität“ für den Entwurf

⁶ Vgl. Metz, Kleine Apologie (wie Anm. 1), 340: „Der Standpunkt ‚Erinnern-Erzählen versus Argumentieren‘ wäre in der Tat rein regressiv-entdifferenzierend.“

⁷ Der Begriff des „Rohmaterials“ geht auf den evangelischen Theologen Dietrich Ritschl zurück; vgl. Dietrich Ritschl, „Story“ als Rohmaterial der Theologie, in: ders.; Hugh O Jones, ‚Story‘ als Rohmaterial der Theologie, München 1976, 7–41.

⁸ Vgl. Knut Wenzel, Zu einer theologischen Hermeneutik der Narration, in: ThPh 71 (1996) 161–186, hier 183.

⁹ Vgl. Josef Mautner, Das zerbrechliche Leben erzählen. Erzählende Literatur und Theologie des Erzählens, Frankfurt am Main 1994, 14.

¹⁰ Diese Formulierung geht auf J. B. Metz zurück, der sie folgendermaßen einführt: Vgl. Johann Baptist Metz, Verzeitlichung von Ontologie und Metaphysik (1996), in: ders., Gott in Zeit, hrsg. v. J. Reikerstorfer (Gesammelte Schriften 5), Freiburg 2017, 102–105, hier 102: „Es gibt eigentlich keine christliche Gottesrede ohne Zeitindex. Ihre Basiskategorie ist, zunächst ganz allgemein gesprochen, das narrativ gebundene Gedächtnis. Der Logos der christlichen Theologie hat eine narrativ-anamnetische Tiefenstruktur.“

¹¹ Die Forderung nach einer „narrativen Theologie“ betrifft somit alle theologischen Teildisziplinen. Die praktische Theologie begleitet und reflektiert das Projekt insbesondere in Religionspädagogik und Homiletik in der Ausführung. Die systematische Theologie liefert im Rahmen einer „Theologie der Narrativität“ Argumente für (oder gegen) die Fortführung des Projekts, während Biblische und Historische Theologie in einem narratologischen Quellenstudium „heilige“ Erzähltexte in ihrem kanonischen und außerkanonischen Kontext und religiöse Erzählliteratur analysieren.

¹² Vgl. Wenzel, Zur Narrativität (wie Anm. 4), 14–20.

einer „narrativen Soteriologie“ verwendet. Zuletzt soll die Erzählung und damit die Annahme einer „narrativen Grundstruktur der Theologie“ vom Verdacht eines „theologischen Fiktionalismus“¹³ entlastet werden.

2. Doppelte Irreduzibilität der Erzählung

Die erste Frage, die sich eine fundamentaltheologische Betrachtung zu „narrativer Theologie“ zu stellen hat, ist die nach einer Definition von Erzählung. Da es hier ein großes Angebot an Vorschlägen gibt, soll folgender Versuch als basale Arbeitsgrundlage dienen:

„Formal betrachtet stellt eine Erzählung ein Geschehnis dar oder eine Abfolge von Ereignissen, die in einem zeitlichen Rahmen stehen. Es gibt eine Anfangssituation, eine Handlung mit den daran beteiligten Personen (den Aktanten oder den Erzählfiguren) und einen Abschluss, der zumeist eine Veränderung der Ausgangssituation bedeutet.“¹⁴

Die Erzähltheorie Paul Ricœurs, nur dies sei hier angemerkt, legt demgegenüber Wert auf den Aspekt der *Synthesis des Heterogenen*:

„[D]ie vielfältigen, zerstreuten Ereignisse werden hier [in der Fabel einer Erzählung] zu einer umfassenden, vollständigen Geschichte ‚zusammengefasst‘ und integriert, so daß die intelligente Bedeutung, die mit dem Ganzen der Erzählung verbunden ist, schematisiert wird.“¹⁵

Daran anschließend ist mit erkenntnistheoretischem Interesse nach der Erzählung als Artikulationsform von Wissen zu fragen: In welchem Verhältnis steht die Erzählung zum Wissen?¹⁶

In der analytischen Philosophie gab und gibt es Bestrebungen, sämtliches Wissen als „knowledge that“, also propositionales Wissen, zu formalisieren.¹⁷ Die US-amerikanische Theologin Eleonore Stump, die selbst von der analytischen Philosophie geprägt ist, kritisiert dieses Ansinnen jedoch in einem Aufsatz zum Verhältnis von analytischer Philosophie und der Erzählung. Einem rein propositionalen Wissen, das Stump mit entsprechenden historischen Bezügen „dominikanisches Wissen“ nennt, stellt sie ein nicht-propositionales, „franziskanisches“ Wissen gegenüber.¹⁸ Letzteres bestehe zu einem wichtigen Teil aus Wissen von Personen (*knowledge of persons*). Dieses Wissen von Personen

¹³ Vgl. Roger Pouivet, Against Theological Fictionalism, in: European Journal for Philosophy of Religion 2 (2011) 427–437, hier 427. Pouivet definiert „theologischen Fiktionalismus“ kurz als die Ansicht, welche für Gott den ontologischen Status einer fiktionalen Roman- oder Spielfilmfigur akzeptieren kann.

¹⁴ Niehl, Art. Erzählen (wie Anm. 3), 1.

¹⁵ Paul Ricœur, Zeit und historische Erzählung (Zeit und Erzählung 1), München 2007, 8.

¹⁶ Dass in einer jeden Erzählung auch eine Form von Wissen vermittelt wird, steht außer Frage.

¹⁷ Vgl. Eleonore Stump, The Problem of Evil. Analytic Philosophy and Narrative, in: Michael C. Rea; Oliver Crisp (Hg.), Analytic theology. New essays in the Philosophy of Theology, Oxford 2009, 251–264, hier 255.

¹⁸ Vgl. Eleonore Stump, Wandering in Darkness. Narrative and the problem of suffering, Oxford 2010, 39–63. Die Ordensgründer Franz von Assisi und Dominikus stehen hierbei typologisch für eine biografisch sich entfaltende, persönliche Christus- bzw. Gottesbeziehung (*knowledge of persons*) einerseits und für sorgfältige, theologische Argumentation und Beweisführung (*knowledge that*) andererseits. Stump sieht zwischen den Typen ein Ergänzungsverhältnis.

könne nur durch direkte Begegnung gewonnen werden, weil hierfür eine „Zweite-Person-Erfahrung“ notwendig sei.¹⁹ Damit zählt es für Stump zu einem „Wissen durch direkte Interaktion“ (*knowledge by acquaintance*), dessen Charakteristikum es eben ist, nicht adäquat propositional formuliert werden zu können.²⁰ Eine Erzählung kann nun Stump zufolge als Speicher- und Transportmedium für solche „Zweite-Person-Erfahrungen“ angesehen werden, weil sie ein mentales Abbild einer direkten Begegnung mit einer Erzählfigur im Bewusstsein der Hörerin oder im Leser zu kreieren vermag.²¹ Eine echte Erzählung könne daher nicht auf propositionales Wissen reduziert werden. Umgekehrt, so lässt sich im Anschluss an Stump weiterdenken, kann eine Erzählung wiederum nicht auf das Erfahrungswissen reduziert werden: Jede mentale Simulation einer direkten Begegnung mit einer Erzählfigur beruht zumindest auf einem Mindestmaß an propositionalem Wissen über die Person oder über sonstige Umstände. Von daher kann hinsichtlich der Erzählung eine doppelte Irreduzibilität festgestellt werden: Weder wird durch eine Erzählung ausschließlich „franziskanisches“ Erfahrungswissen vermittelt, noch kann sie auf „dominikanische“ Propositionen reduziert werden.

Eine phänomenologische Bestätigung der Irreduzibilität der Erzählung auf propositionale Gehalte liefert die Literaturwissenschaftlerin Marie-Laure Ryan, wenn sie das Gefühl von Spannung beim Lesen erzählender Literatur untersucht. Dabei fragt sie nach dem Phänomen, dass selbst bei wiederholter Lektüre vieler Texte die Spannung erhalten bleibt. Sie kommt zu dem Schluss, dass wiederholte Spannung beim Leser nicht mit einem bewusst bewirkten Erinnerungsverlust an das erste Lesen zusammenhängt. Eher vermutet sie, dass das bereits vorhandene Wissen um den Ausgang und den Verlauf der Handlung, das von einem propositionalen Standpunkt aus jede Spannung zunichtemachen würde, von der wieder neu erlebten emotionalen Anteilnahme am Schicksal einer Erzählfigur überschrieben wird. Es ist die Zweite-Person-Erfahrung mit einer oder mehreren Figuren aus dem Text, welche die Spannung trotz des präzisen Wissens um den Handlungsverlauf erhält.²² Als Beispiel hierfür können die Passionserzählungen herangezogen werden, die jährlich an Karfreitag in den christlichen Kirchen gelesen werden. Auch wenn jeder Gläubige den Ausgang der Erzählungen kennt, so ermöglicht die intensive Begegnung mit dem leidenden Christus durch die Erzählungen doch eine spürbare „Spannung“, die freilich liturgisch ausgestaltet wird.

Ein weiterer Hinweis auf die erkenntnistheoretische Unersetzbarkeit der Erzählung zielt auf die vom deutschsprachigen Raum ausgehende Unterscheidung von Erklären und Verstehen ab. Für die Geschichtswissenschaft wird in diesem Zusammenhang beispielsweise diskutiert, ob historische Sachverhalte „deduktiv-nomologisch“ erklärt werden können oder inwieweit narrative Elemente in „historischen Erklärungen“ unverzichtbar sind.²³

¹⁹ Vgl. ebd., 75f.

²⁰ Vgl. ebd., 49–51; Vgl. auch *Stump*, *The Problem of Evil* (wie Anm. 17), 258.

²¹ Vgl. *Stump*, *Wandering in Darkness* (wie Anm. 18), 78.

²² Vgl. *Marie-Laure Ryan*, *Narrative as Virtual Reality. Immersion and Interactivity in Literature and Electronic Media*, Baltimore 2010, 141–148.

²³ Vgl. *Andreas Frings*, *Erklären und Erzählen. Narrative Erklärungen historischer Sachverhalte*, in: *Andreas Frings; Johannes Marx* (Hg.), *Erzählen, Erklären, Verstehen. Beiträge zur Wissenschaftstheorie und Methodologie*

Im theologischen Kontext beschreibt der amerikanische Theologe Michael Root die irreduzible, narrative Funktion nicht wie Stump als Speichermedium einer Zweiten-Person-Erfahrung, sondern als Ermöglichung von dem, was er *konfigurationales Verständnis* nennt: „Narratives help us understand events by locating them within larger meaningful patterns.“²⁴ Es sei die Relation zwischen dem einzelnen Ereignis zu einem größeren, sinnvollen Ganzen, die eine Erzählung ermöglicht. Das konfigurationale Verständnis, das aus Erzählungen gewonnen werden kann, binde zwar das erzählte Geschehen und seine Ereignisse, Charaktere und Episoden in sinnvolle Strukturen zusammen, doch seien Abstrahierungen im Sinne allgemeiner Gesetzmäßigkeiten nicht mit dem partikularen Charakter der Erzählung vereinbar. Der Verständnismehrwert einer Erzählung liege also nicht in einem deduktiv-nomologischen Erklären, durch welches zwingende Ursache-Folge-Beziehungen gesucht werden. Die Verbindungen der einzelnen Episoden innerhalb der narrativen Konfiguration seien nicht notwendig, sondern könnten lediglich als geeignet für das Anliegen einer sinnvollen Gesamt-Erzählung verstanden werden. Für das Verstehen einer Erzählung wesentlich ist die kontrafaktische Frage „Was, wenn ...?“, die sich Hörer oder Leser jederzeit stellen können und die eine ständige, auf Sinnverstehen zielende Prüfung der narrativen Konfiguration darstellt.²⁵

Auch hier können die Passionserzählungen zur Veranschaulichung herangezogen werden: Vielleicht hängt die Spannung, die beim wiederholten Hören der Erzählungen bei den Gläubigen verspürt wird, auch damit zusammen, dass das konfigurationale Verständnis dieser Erzählungen von Jahr zu Jahr neu und individuell anders angefragt wird. Die Sinnfrage, warum dies alles geschehen musste, wird hier nicht als Frage nach einer absoluten, gottes-gesetzmäßigen Notwendigkeit verstanden, sondern als Frage nach möglicherweise sinnvolleren, alternativen Handlungsverläufen unter der Bedingung des faktisch-kontingenten Verlaufs.

3. Narrative Tiefenstruktur des christlichen Glaubensinhalts

Dass die Erzählung gegenüber einer rein propositionalen Formalisierung einen beträchtlichen erkenntnistheoretischen Mehrwert besitzt, konnte gezeigt werden. Die Anschlussfrage muss nun jedoch lauten: Warum gilt dies für den christlichen Glaubensinhalt nochmals in besonderer Weise? Mit welchem Recht kann von einer narrativen Tiefenstruktur gesprochen werden und was soll darunter genau verstanden werden? Hierzu seien drei entscheidende Punkte angeführt:

Zuerst ist der für das Christentum zentrale Glaubenssatz der Inkarnation Gottes in Jesus Christus zu nennen. In diesem Geschehen tritt Gott – wie auch immer dies im Einzelnen theologisch verstanden wird – in Raum und Zeit ein. Gott geht als Mensch in die geschicht-

der historischen Kulturwissenschaften, Berlin 2008, 129–164, hier 129f.; vgl. auch *Thomas Hausmann*, Erklären und Verstehen. Zur Theorie und Pragmatik der Geschichtswissenschaft, Frankfurt am Main 1991.

²⁴ *Michael Root*, The Narrative Structure of Soteriology, in: *Modern Theology* 2 (1986) 145–158, hier 151.

²⁵ Vgl. *Root*, The narrative structure (wie Anm. 24), 152.

liche Zeit der Menschen ein, woraus Eberhard Jüngel folgert, dass diesem Ereignis sprachlich nur durch je und je neue Erzählungen entsprochen werden kann.²⁶ Welche ontologischen Implikationen ein „Zeitlichwerden“ Gottes möglicherweise hat, kann offengelassen werden, da hier zunächst nur die erkenntnistheoretische Seite des Geschehens von Interesse ist.²⁷

Als zweites ist das Konzept der Selbstoffenbarung Gottes, das in der Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* des Zweiten Vatikanischen Konzils prominent eingeführt wurde²⁸, bezüglich seines Verhältnisses zur Erzählung zu betrachten. Die Selbstoffenbarung Gottes gilt als Schlüsselbegriff eines kommunikationstheoretischen Offenbarungsverständnisses, welches Offenbarung als interpersonales Geschehen in geschichtlichen Ereignissen auffasst.²⁹ Auch in der evangelischen Theologie ist dieses Motiv bekannt: Nach Wolfhart Pannenberg impliziert der Begriff der Selbstoffenbarung bereits die Einzigkeit und innere Einheit der Offenbarung.³⁰ Eine Zahl an propositionalen Einzelsätzen ergibt keine innere Offenbarungseinheit und kann auch kein Selbst – also etwa den Charakter einer Person – enthüllen. Eine Person ist nur in der konfiguralen Einheit einer Erzählung – die sich freilich aus vielen Einzelerzählungen zusammensetzt – annäherungsweise zu verstehen. Dies wird vor dem Hintergrund von Eleonore Stumps Überlegungen zum nicht-propositionalen „Wissen von Personen“ noch deutlicher: Auch Gott als personales Selbst ist aus menschlicher Warte unmöglich allein in einem Set von Einzelsätzen – in Propositionen – zu charakterisieren, sondern nur durch erzählte Geschichten, in denen ursprüngliche Zweite-Person-Erfahrungen (von Menschen mit Gott) abgebildet und durch die Zeit hindurch verfügbar gemacht werden.³¹ Die Inkarnation, durch die sich Gott in besonderer Weise mit der geschichtlichen Zeit der Menschen verbindet, und seine Selbstoffenbarung hängen daher auf das Engste mit der Erzählung zusammen. Es gilt: „Das Denken, das Gott verstehen will, wird deshalb immer wieder auf das Erzählen zurückgeworfen.“³²

Drittens ist es entscheidend, das Verhältnis von konfiguraler Einheit und einzelnen Erzählepisoden zu betrachten. Das „Christusereignis“ beispielsweise stellt zwar eine wichtige Episode, aber bei Weitem noch nicht den ganzen Inhalt der Offenbarungs-Erzählung

²⁶ Vgl. Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 72001, 415.

²⁷ Vgl. Johannes Grössl, *Gottes Zeit und Gottes Freiheit – Oder: Wie verhält sich ein ewiger Schöpfer zu seiner freien Schöpfung?*, in: Axel Hutter; Georg Sans (Hg.), *Zeit – Sprache – Gott*, Stuttgart 2019, 109–126.

²⁸ Vgl. *Dei Verbum* 2: „Gott hat in seiner Güte und Weisheit beschlossen, sich selbst zu offenbaren und das Geheimnis seines Willens kundzutun.“

²⁹ Vgl. Magnus Lerch, *Selbstmitteilung Gottes. Herausforderungen einer freiheitstheoretischen Offenbarungstheologie*, Regensburg 2014, 15–22.

³⁰ Vgl. Wolfhart Pannenberg (Hg.), *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen 51982, 9f.: „Die Gegner der Auffassung Barths, daß die Christusoffenbarung die einzige Offenbarung ist, haben anscheinend nie recht berücksichtigt, daß die Einzigkeit der Offenbarung in ihrem strengen Begriff als Selbstoffenbarung bereits beschlossen ist: Wenn Gott gerade in der besonderen Bestimmtheit des Christusgeschehens ganz offenbar ist, dann kann er nicht in davon verschiedenen Ereignissen, Situationen, Personen ‚auch‘ offenbar sein.“

³¹ Eleonore Stump, *Atonement*, Oxford 2018, 301: „So a story can be thought of as a communication of a set of real or imagined second-person experiences that does not lose (at least does not lose entirely) the distinctively second-person character of the experiences.“

³² Jüngel, *Gott als Geheimnis* (wie Anm. 26), 414.

dar. Das „Christusereignis“ kann nur sinnvoll erzählt werden, wenn es in größere Erzählbögen eingebettet – konfiguriert – wird. Die Erzählung von Christus ist aus christlicher Sicht wesentlicher Teil der Erzählung der Geschichte Israels und seinem Verhältnis mit Gott. Der Gott Israels aber ist gleichzeitig der Schöpfer und Vollender der Welt. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, dass die christliche Bibel im Buch Genesis mit der Erzählung von der Schöpfung beginnt und mit erzählten Vollendungsvisionen vom neuen Jerusalem in der Offenbarung des Johannes schließt. Allein aus der konfigurierten Einheit all dieser Erzählungen heraus kann das „Christusereignis“ seine herausgehobene Stellung erlangen. Umgekehrt bliebe ohne Einbettung in die konfigurationale Einheit einer narrativen Totalperspektive von Schöpfung bis Vollendung selbst das „Christusereignis“ bloss. Beispielhaft unterteilt der französische Jesuit Bernard Sesboué diese *Totale*³³, die sich aus einer Folge unzähliger Einzelerzählungen zusammensetzt, in einer dreiteiligen, heilsökonomischen Gliederung:³⁴ erstens die Initiative des Vaters im ersten Bund, eine Zeit des gegenseitigen Näherkommens von Menschen und Gott; zweitens die Sendung des Sohnes und die Vollendung der Vermittlung zwischen Gott und Menschen im Jesusereignis; und drittens die Erzählung von der andauernden Gabe des Heiligen Geistes an die Kirche. Diese drei Teile werden gerahmt von Erzählungen der Schöpfung einerseits und Erzählungen vom Ende der Welt andererseits, was in der Konfiguration eben eine narrative Totale ergibt.³⁵

Die Selbstoffenbarung Gottes gerade in seinem Eintreten in die Zeit, der Inkarnation des Logos, macht die Erzählung zu einem unersetzbaren Erkenntnismedium. Nimmt man zudem die doppelte Irreduzibilität der Erzählung ernst, so kann die Erzählung als das „ganzheitlichste“ Ausdrucksmittel von Wissen verstanden werden. Die Erzählung ist auf propositionalen Aussagen aufgebaut und besitzt die allgemeinen Gesetze der Logik als Rahmen für alle Handlungen. Gleichzeitig ermöglicht sie es, Zweite-Person-Erfahrungen durch die Zeit hindurch authentisch zu tradieren und führt zu einem konfiguralen Verständnis von Ereignisfolgen hin. Von daher ist die Erzählung durch deduktive-logische Schlüsse nicht zu ersetzen, was aber keineswegs eine Abwertung von rationaler Ursachenforschung bedeutet. So kann man sich ohne Probleme eine schriftliche Erzählung vorstellen, in der über lange Passagen hinweg Themen erörtert, Gründe reflektiert, Mechanismen wissenschaftlich genau beschrieben werden, ohne dass dies den Gesamtcharakter als Erzählung aushöhlen würde. Genau so scheint es auch mit dem christlichen Glaubensinhalt zu sein: Das Argument, die Analyse und die Proposition sind für den theologischen Diskurs unerlässlich – doch die konfigurierte Gesamtheit, die Synthese des Glaubensinhaltes sowie Zweite-Person-Erfahrungen bilden sich nur in einer Erzählung ab.³⁶ Somit lässt sich auch die Rede von der „narrativen Tiefenstruktur“ der Theologie begründen, welche ihre Arbeit

³³ Vgl. Bernard Sesboué, *Les récits du salut: proposition de sotériologie narrative*, Paris 1992, 38. Sesboué spricht von „récit total“ – einer „totalen Erzählung“. Ein sehr ähnliches Anliegen verfolgt Hans-Urs von Balthasar in seiner Theodramatik.

³⁴ Vgl. ebd., 36f.

³⁵ Vgl. ebd., 38f.

³⁶ Vgl. Wenzel, *Zu einer theologischen Hermeneutik* (wie Anm. 8), 183: „So wird die diskursive Erörterung, mithin das, was in einem engen Begriff der Theologie mit ihrem Logos identifiziert wird, beschreibbar als inneres Moment einer Erzählung [...]“

nur *innerhalb* eines Erzählbogens aufnehmen und ihre Ergebnisse nur *innerhalb* eines Erzählbogens einbringen kann.

4. Testfall Soteriologie: Erzählen oder Erklären?

Während eine „narrative Tiefenstruktur“ etwa für Phänomenologie oder Hermeneutik leicht annehmbar erscheint, ist es keineswegs sicher, ob sich analytische Theologen damit zufriedengeben würden, ihre Arbeit als Stückwerk anzusehen, dessen Synthese nur von einer „großen Erzählung“ geleistet werden kann. Strebt nicht auch die Logik innerhalb des christlichen Diskurses nach „ganzheitlichen“ Erklärungen, nach einer Gott-Welt-Formel? Muss man sich für den Gesamtzusammenhang des wesentlichen christlichen Glaubensinhaltes wirklich auf die so interpretationsanfällige Form der Erzählung verlassen? Diese Fragen sollen im Folgenden anhand von soteriologischen Überlegungen erörtert werden.

Wenn es ein Traktat innerhalb des christlichen „Lehrgebäudes“ gibt, das nicht ohne Erzählungen auskommen kann, dann ist es die Soteriologie. Zwischen einem „unerlösten“ und einem „erlösten“ menschlichen Dasein muss nämlich ein Geschehnis oder gar eine Reihe von Ereignissen mit Beteiligung von handelnden Personen stehen: Die hinreichenden Voraussetzungen zum Vorliegen einer Erzählung sind gegeben.³⁷ In diese Erzählung müssen nun aber alle anderen Traktate der Theologie einbezogen werden: Ohne ein Verständnis von Schöpfung etwa, ohne einer möglichst präzisen anthropologischen Grundlegung des Begriffs „Sünde“ und ohne Diskussion der Eigenschaften Gottes wird die soteriologische Erzählung scheitern. Es zeigt sich, dass sich in der Soteriologie die narrative Tiefenstruktur der Theologie deutlich abbildet – Theologie ist von daher immer auch Soteriologie und umgekehrt.³⁸

Warum aber sollte „Erlösung“ nicht allein durch logisch-deduktives Schließen erklärt werden und inwiefern steht bereits die Ausdrucksform der Erzählung dem entgegen? Hierzu ist es erhellend, sich zwei unterschiedliche soteriologische Entwürfe aus der aktuellen Debatte in der Strömung der analytischen Theologie anzusehen. Die beiden Ansätze exemplifizieren in auffälliger Weise die oben angedeutete Unterscheidung von deduzierter Notwendigkeit und angemessenen Handlungsverläufen. In der Erzählung können kausale Notwendigkeiten zwar thematisiert werden, dürfen allerdings bezüglich der Handlung nicht universal determinierend sein. Vielmehr gehört die wirkliche Vorstellbarkeit von alternativen Handlungsverläufen zum Verständnisprozess einer Erzählung.

Viele soteriologische Ansätze in der Tradition Anselm von Canterburys gehen nun jedoch davon aus, dass dem Handlungsverlauf des „Christusereignisses“ eine soteriologische Notwendigkeit zugrunde liegt: Die Menschwerdung Gottes und die damit ermöglichte Genußnahme des Menschen für Gott im Kreuzestod sind notwendige Voraussetzungen dafür,

³⁷ Selbst Modelle, welche eine objektive, vom Menschen unabhängige Seite der Erlösung betonen, müssen stets zumindest angeben, welche Bedeutung diese Gegebenheiten für die menschliche Existenz haben und inwiefern das Wissen um sie subjektiv einen Unterschied macht. Dies gilt umso mehr, wenn wie im klassischen Thomismus eine Unveränderlichkeit und Zeitlosigkeit Gottes postuliert wird; in diesem Fall kann es keine Zustandsveränderung in Gott, sondern ausschließlich im Menschen geben.

³⁸ Vgl. *Dorothea Sattler*, *Erlösung? Lehrbuch der Soteriologie*, Freiburg im Breisgau 2016, 43–48.

dass der sündige Mensch erlöst werden kann. Hintergrund dessen ist ein Verständnis der Ehre bzw. Gerechtigkeit Gottes, welche bei Verletzung durch die Sünde nicht ohne eine bestimmte *satisfactio* wiederhergestellt werden kann. Diese Wiederherstellung kann nach Anselms Ansicht nur ein Gott-Mensch leisten.³⁹ In der Tendenz determinieren hier soteriologische Notwendigkeiten die Handlung weitreichend.⁴⁰

Auf der anderen Seite stehen Ansätze, die in der Tradition des Thomas von Aquin davon ausgehen, dass der Handlungsverlauf der christlichen Heilsgeschichte mit ihrem Wendepunkt des Kreuzes nur ein sehr *angemessener* war, keineswegs aber notwendig. Eine (unter den gegebenen Voraussetzungen der gefallenen Schöpfung) objektiv notwendige Genugtuung kennen diese Ansätze nicht.⁴¹ Eleonore Stump plädiert für diesen Typ von Erlösungslehre.

Die beiden Ansätze sollen hier paradigmatisch für die Überregulierung der Erzählung durch allgemeine Gesetze (Anselms göttlicher Gerechtigkeit oder Ehre) einerseits, und andererseits für eine Wertschätzung der genuinen Interpretationsoffenheit der Erzählung angesehen werden. In der Tat ist das Modell der soteriologischen Notwendigkeit – nimmt man die oben beschriebenen Voraussetzungen ernst – mit einer narrativen Tiefenstruktur der Theologie unvereinbar: Aus der Erzählung wird ein objektives, allgemeines (hier: göttliches) Gesetz abstrahiert, das die Erzählung ersetzt, indem es jede Interpretationsoffenheit zunichtemacht.

Einen Hinweis darauf, dass die katholische Lehrverkündigung der narrativen Tiefenstruktur der Soteriologie (und damit der Theologie) zumindest mit stillschweigender Zustimmung begegnet, kann man aus der Tatsache herauslesen, dass es keine formale Dogmatisierung eines bestimmten soteriologischen Modells gibt.⁴² Selbst in der reformierten Tradition, wo das Modell einer „stellvertretenden Strafe“ (*penal substitution*) eine herausgehobene Rolle spielt, ist man sich über den Verpflichtungsgrad dieses Modells uneins.⁴³ Dass in der katholischen Kirche zu keiner Zeit ein bestimmtes Erlösungsverständnis mit

³⁹ *Anselm von Canterbury*, *Cur deus homo*. Warum Gott Mensch geworden. Lateinisch und deutsch, besorgt und übersetzt von Franciscus Salesius Schmitt, München 1956, 97–99 (II.6): „Wenn also, wie es feststeht, notwendig ist, daß aus den Menschen jene himmlische Stadt vollendet wird und das nicht geschehen kann, wenn nicht die erwähnte Genugtuung erfolgt, die einerseits nur Gott leisten kann und andererseits nur der Mensch leisten darf: so ist es notwendig, daß sie ein Gott-Mensch leiste.“

⁴⁰ Noch deutlicher wird eine soteriologisch-gesetzmäßige Notwendigkeit in vielen Ansätzen aus der reformierten Tradition: Diese gehen davon aus, dass Gott seinen geliebten Sohn nicht hätte sterben lassen, wenn es nicht absolut notwendig gewesen wäre; vgl. *Millard J. Erickson*, *Christian theology*, Grand Rapids 2013, 752. Im Modell der *penal substitution* hat dies den Hintergrund, dass eine Bestrafung der gesamten, sündigen Menschheit in der Person Jesu Christi erforderlich ist, ohne deren Vollzug die Menschen nicht in einem objektiv gerechtfertigten Zustand vor Gott treten können.

⁴¹ Vgl. in der deutschsprachigen Theologie hierzu die Diskussion um den Begriff der Stellvertretung, der als soteriologisches Paradigma entweder abgelehnt oder als Begriff auf eine spezielle Weise gefüllt wird, beispielhaft bei *Karl-Heinz Menke*, *Stellvertretung*. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie, Einsiedeln 1997.

⁴² *Gerhard Ludwig Müller*, *Katholische Dogmatik*. Für Studium und Praxis der Theologie, Freiburg im Breisgau 2010, 377: „Das kirchliche Lehramt hat keine eigene theologische Konzeption der Erlösung vorgelegt. Aber es bezeugt die Tatsache der Erlösung durch Jesus Christus.“

⁴³ Vgl. *Joel B. Green*, *Must we imagine the atonement in penal substitutionary terms?*, in: Derek Tidball; David Hilborn; Justin Thacker (Hg.), *The Atonement debate*. Papers from the London Symposium on the Theology of Atonement, Grand Rapids 2008, 153–171.

zu glaubender Verbindlichkeit versehen wurde, kann als Votum für die Interpretationsoffenheit der soteriologischen Erzählung aufgefasst werden. Es gibt vom Lehramt keine deduktiv-nomologischen Festlegungen in der Soteriologie. Auf die Frage, wie der Mensch erlöst wird, liegt es auch von daher nahe, mit einer Erzählung (oder mit narrativitätstheoretischen Überlegungen) zu antworten.

Die Aufgabe einer Soteriologie besteht somit darin, basierend auf dem biblischen Material mögliche „Meta-Narrative“ vom Heil zu entwickeln, die jeweils eine konsistente Geschichte von Schöpfung und Sündenfall, Erlösung und Vollendung konfigurieren. Dabei darf auf der einen Seite eine deduktive Logik den entscheidenden Kern der Handlung nicht determinieren (es wäre sonst keine Handlung mehr), andererseits muss der Handlungsverlauf aus logischer Sicht konsistent sein. Es gibt also keine christliche (Gott-)Weltformel, sondern einen großen Erzählbogen⁴⁴, der durchdacht und dessen mögliche Konfigurationen analysiert werden können.

5. „Narrative Identität“ und der Entwurf einer narrativen Soteriologie

Ein soteriologisches „Meta-Narrativ“ kann jedoch nur erlösungswirksam sein, wenn sich Menschen persönlich damit verbinden. Bei der Frage, wie dieses Verhältnis von „großer Erzählung“ und individueller Lebensgeschichte gedacht werden kann, wird man schnell auf den philosophischen Begriff der „narrativen Identität“⁴⁵ bzw. des „narrativen Selbst“⁴⁶ stoßen. Bei genauerer Betrachtung fordert dieses Konzept geradezu dazu auf, eine „narrative Soteriologie“ zu entwickeln, was im Folgenden angedeutet werden soll.

Wer jemand ist, so die grundsätzliche Annahme von Theorien zu „narrativer Identität“, kann nur an dessen narrativ zusammenhängender Lebensgeschichte fassbar werden.⁴⁷ Diese Ansätze machen sich bewusst unabhängig von metaphysischen Theorieannahmen und verwerfen die Vorstellung eines immateriellen oder rein internalistisch-psychologischen Selbst.⁴⁸ Andererseits grenzt sich das Konzept von einer sensualistischen Bündeltheorie ab, nach der das Selbst nur ein Bündel an Sinneseindrücken sei.⁴⁹ So schreibt etwa die Philosophin Marya Schechtman: „Wir konstituieren uns gemäß diesem Ansatz [dem der narrativen Selbstkonstituierung] als Personen, indem wir eine (zumeist implizite) autobio-

⁴⁴ Mit „einem großen Erzählbogen“ ist hier insbesondere die Totalperspektive von Schöpfung bis zur Vollendung gemeint. Dieser große Bogen hat zwar einige Grundpfeiler, die aus christlicher Sicht nicht fehlen dürfen. Dennoch ist die Art und Weise, wie er ausgefüllt wird, sehr variabel.

⁴⁵ Vgl. *Inga Römer*, Narrative Identität, in: Matías Martínez (Hg.), *Erzählen. Ein Interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart 2017, 263–268, hier 263.

⁴⁶ Vgl. *Wolfgang Kraus*, Das narrative Selbst und die Virulenz des Nicht-Erzählten, in: Karen Joisten (Hg.), *Narrative Ethik. Das Gute und das Böse erzählen*, Berlin 2007, 25–44, hier 25.

⁴⁷ Vgl. *Römer*, Narrative Identität (wie Anm. 45), 263.

⁴⁸ Vgl. *Kraus*, Das narrative Selbst (wie Anm. 46), 25.

⁴⁹ Vgl. *Römer*, Narrative Identität (wie Anm. 45), 263.

grafische Erzählung entwickeln [...], die als Linse fungiert, durch die wir die Welt erfahren.“⁵⁰ Die „narrative Identität“ ist insbesondere in den Fragen umstritten, was mit einer narrativ zusammenhängenden Lebensgeschichte genau gemeint ist und wie diese konstruiert wird.⁵¹

Unabhängig von dieser Diskussion kann zunächst festgestellt werden, dass das Erzählen sowie das personale Selbst für eine Soteriologie von großer Relevanz sind. Wie oben gezeigt, ist die Soteriologie derjenige theologische Traktat, welcher nicht ohne das Erzählen auskommen kann. Außerdem ist die Vorstellung vom Selbst bzw. der Person direkt mit der Vorstellung vom „Heil“ verknüpft: Eine Erlösung, die sich nicht an das personale Selbst richtet, bleibt unwirksam.

Für die Suche nach einer Verknüpfung von soteriologischem Meta-Narrativ und individueller Selbsterzählung ist entscheidend, dass letztere stets konstitutiv in das sie umgebende Diskursgeschehen eingebettet ist: Soziale Institutionen und mediale Verfügbarkeiten bestimmen ihre Rahmenbedingungen.⁵² Eine Person beispielsweise, die sich mit der katholischen Kirche identifiziert und aktiv in ein Gemeindeleben eingebunden ist, kommt in Kontakt mit der soteriologischen Meta-Erzählung, als deren Träger die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen fungiert, und erhält damit neue Konfigurationsoptionen. Insbesondere kann die Person ihre Selbsterzählung und Identität als Teil eben dieser großen theologischen Erzählung konstruieren. Jegliche Anhängerschaft in Bezug auf eine soziale Institution kann so als identitätskonfigurierende Teilhabe an einer das Individuum übersteigenden Erzählung angesehen werden: „meine Partei“, „mein Land“, „meine Kirche“, „mein Verein“. Die Kirche kann somit als Erzählgemeinschaft betrachtet werden, die es Menschen erlaubt, ihre individuelle Lebenserzählung mit einer gemeinschaftlich konfigurierten Groß-erzählung zu verbinden, welche insbesondere die biblischen Zweite-Person-Erfahrungen von Menschen mit Gott beinhaltet und zu vermitteln hat.⁵³

Für eine narrative Soteriologie zeigen sich insbesondere zwei zu betrachtende Aspekte, ein präsentischer und ein eschatologisch-retrospektiver. Den präsentischen Aspekt trifft Hannah Arendt in *Vita activa*, wenn sie schreibt:

„Daß wir es als Lebende überhaupt aushalten, mit dem Tod vor Augen zu existieren, daß wir uns nämlich keineswegs so verhalten, als warteten wir nur die schließliche Vollstreckung des Todesurteils ab, das bei unserer Geburt über uns gesprochen wurde, mag damit zusammenhängen, daß wir jeweils in eine spannende Geschichte verstrickt sind, deren Ausgang wir nicht kennen.“⁵⁴

⁵⁰ *Marya Schechtman*, *Staying alive. Personal Identity, Practical Concerns, and the Unity of a Life*, Oxford 2017, 100, übers. v. J. Kronau und J. Grössl.

⁵¹ Vgl. *Römer*, *Narrative Identität* (wie Anm. 45), 263.

⁵² Vgl. *Kraus*, *Das narrative Selbst* (wie Anm. 46), 35.

⁵³ Hierzu *Ritschl*, ‚Story‘ als Rohmaterial der Theologie (wie Anm. 7), 31: „Es ist doch das Phänomen des Christseins ebenfalls ein Zusammenfließen von stories: der zahlreichen Detail-stories meines Lebens mit der story Israels, der Alten Kirche und einer konkreten Gruppe jetzt lebender Christen; ja letztlich ein Zusammenfließen meiner story mit der von Jesus [...]“

⁵⁴ Vgl. *Hannah Arendt*, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 2019, 239.

Der Elan, den Menschen bei der je und je neuen Konfiguration ihrer Selbsterzählung *in actu* zeigen, verhindert nach Arendts Überlegungen also ein „unerlöstes“, depressives Sein-zum-Tode. Eine präsentische Erlösungswirkung innerhalb einer narrativen Soteriologie wäre also beschreibbar als Änderung des subjektiven Verhältnisses zur eigenen, zu meist impliziten Selbsterzählung: von als kohärent empfundener Verzweiflung zu hoffnungsfrohem Eingebundensein. Hierbei kann die Verbindung zu institutionell getragenen Meta-Erzählungen ein entscheidender Faktor sein.

Allerdings können Selbsterzählungen etwa aufgrund von Leiderfahrungen auch so ent stellt werden und außer Kontrolle geraten, dass eine präsentische Erlösungserfahrung un möglich scheint. Dies wirft aus soteriologischer Sicht die Theodizeefrage auf und richtet den Blick auf den eschatologisch-retrospektiven Aspekt eines Entwurfs narrativer Soterio logie: Erlösung muss als eschatologische (Neu-)Konfiguration gebrochener, narrativer Identitäten eingelöst werden, an der die betreffenden Menschen nicht unbeteiligt bleiben können. Als Ernstfall der Theodizee kann innerhalb dieses Entwurfs die eschatologische Begegnung von Opfern und Tätern der Geschichte konzipiert werden. Opfer und Täter be gegnen sich innerhalb ihrer jeweiligen Selbsterzählung im Angesicht Gottes wieder. Wie soll es ein erlöstes, ewiges Leben geben, wenn Opfer ihren Tätern nicht verzeihen kön nen?⁵⁵ Eine Aussöhnung könnte nun dadurch ermöglicht werden, dass es sowohl für Opfer als auch für Täter eine eschatologische Neukonfiguration ihrer Selbsterzählung als Teil der nun offenbaren Geschichte Gottes gibt. Das „umgebende Diskursgeschehen“, in welches sich eine jede Selbsterzählung einbetten kann, besteht eschatologisch aus der Gottesschau – hier verstanden als offenbare Gesamtgeschichte von Gott und Welt. Rückblickend könn ten nun die Opfer der Geschichte selbst ihre Leiderfahrungen als Teil ihrer „Geschichte mit Gott“ verstehen. Das erfahrene Leid wird eschatologisch nicht einfach kompensiert und vergessen, was mit der Personenidentität des Opfers unvereinbar wäre. Es wird viel mehr narrativ aufgehoben, im hegelschen Doppelsinn des Wortes. Es wird aufbewahrt, in sofern es weiterhin konstitutiv zur Selbsterzählung des Opfers gehört. Gleichzeitig stellen die Leiderfahrungen aber kein Hindernis für die Annehmbarkeit einer Selbsterzählung mehr dar, weil sie in der narrativen Einbettung in die Gesamtschau der Geschichte Gottes als Erfahrungen innerhalb einer größeren narrativen Kohärenz gesehen werden können. Eine kohärente Konfiguration der Selbsterzählung wäre eschatologisch somit selbst für Opfer möglich, was als Voraussetzung für ihre Vergebungsfähigkeit angesehen werden kann.⁵⁶ Im eschatologischen Wissen um die ganze Geschichte – der *visio Dei* – werden Selbsterzählung und universale Heilsgeschichte endgültig-kohärent konfiguriert.⁵⁷

⁵⁵ Vgl. *Magnus Striet*, Erlösung durch den Opfertod Jesu?, in: Magnus Striet; Jan-Heiner Tück (Hg.), Erlösung auf Golgota? Der Opfertod Jesu im Streit der Interpretationen, Freiburg im Breisgau 2014, 11–31, hier 28: „Denn wenn der Gott, der sich offenbar gemacht hat, auch noch im Gericht die Freiheit des Menschen achtet, so gehört das letzte Wort den Opfern.“

⁵⁶ Vgl. *Stump*, Atonement (wie Anm. 31), 368–372: Stump zählt zur Geschichte Gottes auch das Leiden Jesu am Kreuz, das sie als stellvertretende Wiedergutmachung für die Taten der Täter der Geschichte an ihre Opfer versteht.

⁵⁷ Eine Anschlussfrage lautet, ob diese kohärente Konfiguration aller Geschichten für jeden Menschen eschato logisch unmittelbar einsichtig sein wird. Möglich wäre es, die Notwendigkeit eines aktiven oder impliziten Akts der Zustimmung vorauszusetzen.

6. Narration und Fiktion

Zum Abschluss dieser Ausführungen zur „narrativen Theologie“ und insbesondere ihrer soteriologischen Relevanz muss noch eine Klarstellung erfolgen, nämlich zum Verhältnis von Narration und Fiktion. Die beiden Konzepte ziehen sich im Denken vieler Literaturwissenschaftler geradezu magnetisch an, müssen aber unterschieden werden.⁵⁸ Auch die Forderung einer „narrativen Theologie“ könnte in Richtung eines theologischen Fiktionalismus missverstanden werden – eine Haltung also, die auf jeglichen historisch nachprüf- baren oder metaphysischen Wahrheitsgehalt zugunsten einer pragmatisch wirksamen Fik- tion zu verzichten bereit wäre.

Um das Verhältnis von Erzählung und Fiktion genauer zu bestimmen, soll hier auf den Ansatz einer kognitiven Narratologie verwiesen werden, wie er etwa von Marie-Laure Ryan und David Hermann vertreten wird.⁵⁹ Für beide nimmt das Konzept der *storyworld* eine zentrale Rolle ein. Eine *storyworld* ist ein mentales Modell der Gesamtsituation, das sich ein Leser oder Hörer einer Erzählung rekonstruiert.⁶⁰ Für David Hermann steht dieser Begriff in direkter Verbindung mit der „Ökologie der Interpretation von Erzählungen“⁶¹, da Rezipienten nicht nur kleinteilige Episoden mental rekonstruieren, sondern stets auch den größeren Kontext, Rahmenbedingungen und -geschichten. Aus der Sicht einer kogni- tiven Narratologie existiert die Erzählung nicht vorrangig als Text (strukturalistischer An- satz), sondern als mentales Modell eines Geschehens. Die *storyworld* kann unabhängig vom Text im Gedächtnis einer oder mehrerer Personen weiterbestehen.⁶²

Für eine Definition von Fiktion und Nicht-Fiktion schlägt Marie-Laure Ryan nun vor, die rekonstruierte *storyworld* einer Erzählung als „Alternative mögliche Welt“ (Alternative Possible World, APW) aufzufassen und hinsichtlich ihrer „Zugangsbeziehung“ (accessibi- lity relation) zur „aktuellen Welt“ (Actual World, AP) zu untersuchen.⁶³ „[...] [T]he distance of a storyworld from the actual world is a function of the number of accessibility relations connecting the two worlds.“⁶⁴

Um die Anwendbarkeit dieses Ansatzes auf die Frage nachzuweisen, ob es sich bei der soteriologischen Meta-Erzählung um eine Fiktion oder eine nicht-fiktionale Erzählung handelt, genügt ein Blick auf die Methode, die Eleonore Stump in ihrem Buch „Wandering in Darkness“ anwendet. In ihrer Untersuchung des Problems des Leidens geht Stump von folgenden methodischen Prämissen aus:

⁵⁸ Vgl. Marie-Laure Ryan, *Possible Worlds, Artificial Intelligence, and Narrative Theory*, Bloomington 1991, 1.

⁵⁹ Vgl. David Herman, *Cognitive Narratology*, in: Peter Hühn (Hg.), *Handbook of Narratology*, Berlin 2014, 46–64.

⁶⁰ Vgl. Michael Toolan, *Coherence*, in: Hühn, *Handbook of Narratology* (wie Anm. 59), 65–83, hier 73.

⁶¹ David Herman, *Story Logic. Problems and Possibilities of Narrative*, Lincoln 2002, 13.

⁶² Vgl. Marie-Laure Ryan, *Texts, Worlds, Stories. Narrative Worlds as Cognitive and Ontological Concept*, in: Mari Hatavara; Matti Hyvärinen; Maria Mäkelä; Frans Mäyrä (Hg.), *Narrative Theory, Literature, and New Media*, New York 2015, 11–28, hier 11: „One of the effects of the narrative turn was a shift of focus from the signifier to the signified. [...] This means that a story is a cognitive rather than a linguistic construct.“

⁶³ Vgl. Ryan, *Possible Worlds* (wie Anm. 58), 14–30.

⁶⁴ Marie-Laure Ryan, *From Possible Worlds to Storyworlds. On the Worldness of Narrative Representation*, in: Alice Bell; Marie-Laure Ryan (Hgg.), *Possible Worlds Theory and Contemporary Narratology*, Lincoln 2019, 62–87, hier 65.

(1) Sowohl eine vollumfängliche Theodizee als auch eine Verteidigung Gottes im Angesicht des Leids (*defense*) erzählen eine Geschichte vom Verhältnis Gottes zum Leiden in der Welt.⁶⁵ Der Unterschied liegt jedoch darin, dass eine Verteidigung (*defense*) eine *storyworld* als mögliche Welt (APW) entwirft, in der Gott und das Leid in einer konsistenten Weise koexistieren. Die APW ist zwar ähnlich zur aktuellen Welt (AW), dennoch wird eine Identifikation von APW und AW nicht vorgenommen. Anders in einer Theodizee: Dort wird behauptet, dass die *storyworld* (im Kern) nicht-fiktional ist, also als adäquate Darstellung der AW identifiziert werden kann. Eine *defense* kann hingegen standpunktabhängig auch als eine „theology fiction story“⁶⁶ angesehen werden. Behauptet wird nur die Möglichkeit, dass die *storyworld* der Verteidigung – mit allem, was zu wissen möglich ist – die AW sein *könnte*. Auch eine rein fiktionale Erzählung könnte so für eine *defense* herangezogen werden, solange sie eine angemessene Geschichte für die Meta-Erzählung der *defense* bereitstellt.

(2) Ganz im Sinne einer kognitiven Narratologie beschreibt Eleonore Stump die Erfahrung, welche biblische Geschichten vermitteln, als das Eintauchen in eine Weltansicht.⁶⁷ Zusammengenommen bilden die einzelnen Erzählungen eine größere Geschichte, nämlich jene Meta-Erzählung, die von einer Welt handelt, die sowohl Gott und das Leid konsistent beinhaltet. Stumps Rekonstruktion der „christlichen“ *storyworld* basiert also auf der Bibel und wird theoretisch insbesondere in der Tradition des Thomas von Aquin durchdrungen.

(3) Die Geschichte von Gott und dem Leid muss im Denken Stumps in der soteriologischen Meta-Erzählung enthalten sein – sonst könnte letztere das zentrale Leidproblem nicht lösen.⁶⁸

(4) Innerhalb der einzelnen biblischen Geschichten, etwa dem Buch Hiob, plädiert Stump für bestimmte Interpretationen, gibt aber bewusst keine Argumente, warum diese die einzig mögliche sein sollte.⁶⁹ Damit bekennt sie indirekt, dass Interpretation eine stringent-logische Notwendigkeit ausschließt. Im großen Gesamtkontext führen ihre Interpretationen zu einem „[...] Kandidaten für eine Darstellung einer möglichen Welt, in der Gott und menschliches Leid koexistieren.“⁷⁰

Die Verbindung von *story* und *world* ist in der theologischen Meta-Erzählung leicht einsichtig, da eine Weltanschauung, die einen personalen Gott mit einbezieht, immer auch das Handeln Gottes (etwa in Schöpfung, Erlösung und Vollendung) konstitutiv beinhaltet.⁷¹

Für das Projekt einer „narrativen Theologie“ bedeuten diese Überlegungen eine entscheidende Entlastung vom Verdacht eines Fiktionalismus. Theologische Meta-Erzählungen erweisen sich sowohl als interpretationsoffen (gegen einen deduktiv-nomologischen Determinismus) als auch als argumentationsoffen (gegen eine Abwertung des klaren, begrifflichen Denkens). Ein Fiktionalismus würde in diesem Zusammenhang bedeuten,

⁶⁵ Vgl. Stump, *Wandering in Darkness* (wie Anm. 18), 19.

⁶⁶ Vgl. ebd., 376.

⁶⁷ Vgl. ebd., 374.

⁶⁸ Vgl. Stump, *Atonement* (wie Anm. 31), 379.

⁶⁹ Vgl. Stump, *Wandering in Darkness* (wie Anm. 18), 178.

⁷⁰ Ebd., 376.

⁷¹ Selbst vom „unbewegter Bewegter“ oder vom Gott des Deismus wird ja eine entscheidende, ursprüngliche Handlung erzählt, auch wenn er sich im Anschluss daran aus der ins Laufen gebrachten *story* heraushält.

dass jegliche „Zugangsbeziehungen“ (accessibility relations) zwischen einer storyworld und der realen Welt (AW) für irrelevant erklärt würden. Diejenigen Ansätze, die Gary L. Comstock in einem breit rezipierten Artikel als „reine narrative Theologen“ bezeichnet⁷², müssten passender „reine Fiktionalisten“ genannt werden. *Pure narrativist theologians* seien jene, die bezüglich des religiösen Glaubens einen Anti-Fundamentismus⁷³ vertreten und dem Sprachspiel-Konzept Wittgensteins zugeneigt seien.⁷⁴ Biblische Erzählungen würden von ihnen als unabhängig und autonom⁷⁵ gegenüber jeder externen Evaluierung angesehen – sei es historisch-kritisch, erfahrungsbezogen oder philosophisch. Die Rechtfertigung der christlichen Erzählungen und der Meta-Erzählung sei rein pragmatisch: Leser würden auf befreiende Weise in die Geschichten verstrickt, ohne dass die Frage nach einer Identität von *storyworld* und *actual world* (AW) überhaupt gestellt werden müsste. Das Fehlen von oder die völlige Gleichgültigkeit gegenüber jeglichen *accessibility relations* definieren für die Zwecke dieses Artikels einen „puren Fiktionalismus“.⁷⁶

„*Impure narrative theologians*“ sind nach Comstock dagegen jene, welche die erzählende Tiefenstruktur der Theologie erkennen, gleichzeitig aber die Integration von historischen, psychologischen und metaphysischen Behauptungen und Erörterungen als Teil der Meta-Erzählung selbst annehmen.⁷⁷

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass eine erzählende Tiefenstruktur der Theologie eben nicht auf einen theologischen Fiktionalismus hinausläuft, welcher eine Fehlform oder eine falsch verstandene „narrative Theologie“ darstellt. Das Erzählen mit seiner doppelten Irreduzibilität weist eine weitreichende Integrationsfähigkeit für Erörterungen, Analysen und wahrheitsfähige Aussagen auf, die nur dadurch begrenzt ist, dass eine Interpretationsoffenheit gewahrt bleiben muss. Das große soteriologische Meta-Narrativ kennt viele Argumente, aber auch viele Variationen.

7. Fazit

Die Relevanz der skizzierten, narrativitätstheoretischen Theologie und Soteriologie könnte insbesondere darin liegen, eine Vermittlung zwischen analytischer und kontinentaler Theologie zu ermöglichen. Während die analytische Theologietradition tendenziell auf präzise formulierte, propositionale Glaubenssätze hinauswill und gegenüber einer „narrativen Theo-

⁷² Vgl. Gary L. Comstock, Two Types of Narrative Theology, in: Journal of the American Academy of Religion, 4 (1987) 687–717, hier 688.

⁷³ „Anti-Fundamentismus“ ist eine mögliche deutsche Übersetzung für den Begriff „antifoundationalism“, welcher einem „Fundamentismus“ entgegengesetzt ist, also einem Typ epistemischer Theorien, der von gerechtfertigten und notwendigen Basisüberzeugungen ausgeht.

⁷⁴ Vgl. Comstock, Two Types (wie Anm. 72), 688.

⁷⁵ Vgl. ebd., 696: Comstock spricht bei der Ansicht der „reinen Narrativisten“ vom *autonomy view* bezüglich der (biblischen) Erzählung.

⁷⁶ Der bloße, fideistische Verweis auf den Heiligen Geist als Ersatz für die verantwortete Suche nach *accessibility relations* zwischen der *storyworld* des Glaubens und der wirklichen Welt (AW) genügt freilich nicht.

⁷⁷ Vgl. Comstock, Two Types (wie Anm. 72), 697. Die hermeneutischen Implikationen einer solchen „integrativen“ Meta-Erzählung können freilich sehr unterschiedlich ausfallen.

logie“ scheinbar zunächst reserviert ist, legt die kontinentale Tradition mehr Wert auf hermeneutische und existenzielle Fragestellungen. Innerhalb einer hier vorgeschlagenen Theologie der Narrativität ließen sich die Stärken beider Ansätze jedoch verbinden: Indem die narrative Tiefenstruktur des christlichen Glaubensinhalts anerkannt wird, würde die analytische Theologie dem Vorwurf entgehen, auf dem hermeneutischen Auge blind zu sein und Erfahrungswissen auszublenden. Andererseits schließt dies keinesfalls eine Abwertung von propositionalem Wissen ein, da eine Erzählung immer von der Verschränkung propositionaler und nicht-propositionaler Inhalte lebt. Wenn der Glaubensinhalt narrativ strukturiert ist, bedeutet dies im Umkehrschluss, dass es – zumindest potenziell erschließbare – propositionale Offenbarungsgehalte gibt. Diese werden jedoch stets aus einer „großen Erzählung“ heraus erhoben und diskutiert.

Die von vielen analytischen Theologen priorisierte Frage nach der „objektiven Wirklichkeit“ wird durch den narrativitätstheoretischen Ansatz nicht untergraben, da dieser keineswegs (zwangsläufig) auf einen theologischen Fiktionalismus hinausläuft. Vielmehr muss die Frage nach der Verbindung von christlicher *storyworld* und wirklicher Welt durchgehend gestellt werden. Zentrale Glaubensinhalte müssen einer *storyworld* angehören, die – nach allem, was Menschen wissen können – die wirkliche Welt *möglicherweise* adäquat abbildet.

Das beste Argument für die vermittelnde Funktion einer narrativitätstheoretischen Soteriologie zwischen analytischer und kontinentaler Tradition liegt darin, dass aus beiden „Lagern“ einschlägige Vorschläge kommen. Auf der Seite der analytischen Richtung ist etwa die explizit narrativitätstheoretische Soteriologie Eleonore Stumps zu nennen, auf die dieser Artikel bereits mehrfach rekurriert hat und deren Projekt in der analytischen Theologie weiterverfolgt wird. Auf kontinentaler Seite ließen sich alle Soteriologien, die dem Leitsatz folgen, das Offenbarwerden Gottes sei selbst die Erlösung⁷⁸, narrativitätstheoretisch beschreiben: Medien der Offenbarung sind dort nämlich immer Personen mit ihren Geschichten.

The discourse on “narrative theology” that emerged in the 1970s has remained rather vague to this day. As one of its core intuitions, one could retain that the whole content of faith in Christianity has an irreducible narrative deep structure. The epistemological question of the additional value of narrative in contrast to a purely propositional transmission of knowledge enables the approach of a “narrativity-based soteriology”, which not only entails a resolute detachment from an instruction-theoretical understanding of revelation, but also requires a close exchange with psychology, philosophical anthropology and narratology.

⁷⁸ Vgl. *Striet*, *Opfertod Jesu* (wie Anm. 55), 21; vgl. auch *Karl Rahner*, *Wissenschaft und christlicher Glaube* (Schriften zur Theologie 15), Zürich 1983, 240: „Erlösung geschieht in der endgültigen Selbstmitteilung Gottes.“