

Christoph Wiesinger / Stephan Ahrnke (Hg.)

## Erzählen

Ingrid Schoberth zum 60. Geburtstag

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek:  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten  
sind im Internet über <http://dnb.de> abrufbar.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen  
Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.  
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen  
schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Satz: 3w+p, Rimpf  
Druck und Bindung: Hubert & Co. BuchPartner, Göttingen  
Printed in the EU

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | [www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com](http://www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com)

ISBN 978-3-525-57322-8



## Vorwort

Am 1. Mai 2018 feierte Ingrid Schoberth ihren 60. Geburtstag. Zu diesem Anlass und ihr zu Ehren fand vom 11.–12. Mai 2018 in Heidelberg im Moratahaus ein Symposium mit dem Titel „Erzählen“ statt.

Ingrid Schoberth hat sich im Laufe ihres Wirkens an verschiedenen Diskussionen beteiligt und facettenreiche Beiträge zu unterschiedlichen Fachdebatten geleistet. Ihre Impulse reichen von ihren systematisch-theologischen Anfängen in Bezug auf die „story“-Theologie Dietrich Ritschls, den Bibeldidaktischen Überlegungen, juristische Kooperation in Fragen des Urteilen Lernens, bis zu unterschiedlichen historischen, ästhetischen und allgemein praktisch-theologischen Bezügen. Dies spiegelt sich auch in den verschiedenen Beiträgen der Tagung wider, die im vorliegenden Band nun dokumentiert sind.

Allen, die am Symposium vorgetragen oder teilgenommen haben aus dem Kreis der Kolleginnen und Kollegen, Lehrerinnen und Lehrer, Schülerinnen und Schüler und Freundinnen und Freunde sei herzlich gedankt.

Wir danken der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern und der Evangelischen Landeskirche in Baden für ihre finanzielle Unterstützung der Drucklegung.

Das Portrait von Ingrid Schoberth wurde von Wolfgang Schoberth fotografiert.

Unser Dank gilt ebenso Elisabeth Hernitscheck vom Verlag Vandenhoeck & Ruprecht für die Betreuung der Publikation.

Für die Korrekturen der Beiträge danken wir Christiane Hemberger-Ullrich, Charlotte Hohndorf, Carolin Kloß, Katharina Orth und Julia Tarkhounian.

Heidelberg im März 2019

## Inhalt

Vorwort .....	7
<i>Stephan Ahrnke / Christoph Wiesinger</i>	
Einleitung: Erzählen .....	11
<i>Ingrid Schoberth</i>	
Zusammenfassung der Tagung und Dank .....	17
<b>Erzählen: Horizonte</b> .....	21
<i>Gerhard Marcel Martin</i>	
Erzählen am Ende Grenzgänge des Narrativen bei Zen-Meistern, in Haikus und bei Ernst Jandl .....	23
<i>Henrik Simojoki</i>	
Religiöse Bildung und das Recht zu erzählen. Eine postkoloniale Perspektive .....	39
<i>Gerhard Dannecker</i>	
Narrativität im Recht und ihr Beitrag zur Begründung rechtlicher Entscheidungen .....	53
<b>Erzählen: Orte</b> .....	85
<i>Ina Schaede</i>	
Erzählen nach dem <i>Visualistic Turn</i> – der Aktionskünstler Günter Brus als lebendes Kultbild .....	87
<i>Stephan Ahrnke</i>	
Didaktik des Zuhörens. Wie das Hören lehren kann .....	101



<i>Manfred Oeming</i> Erzählen lernen aus dem Alten Testament Die Geschichte von David und Goliath als Lehrstück narrativer Theologie und Pädagogik . . . . .	119
<i>Marco Hofheinz</i> Christologie erzählen? Dogmatische Explorations zu einer narrativen Christologie im Gespräch mit Karl Barth und Friedrich Mildenerger . . . . .	143
<b>Erzählen: Funktionen</b> . . . . .	173
<i>Wolfgang Schoberth</i> „Instruktion in einem religiösen Glauben“ Überlegungen zur Religionspädagogik im Anschluss an eine Bemerkung Ludwig Wittgensteins . . . . .	175
<i>Philipp Stoellger</i> Können Erzählungen Glauben machen? Zwischen sola scriptura und sola narratio . . . . .	197
<i>Martin Hailer</i> Erzählung und Normativität Religionsphilosophische Berichte und Vermutungen . . . . .	225
<i>Christoph Wiesinger</i> Imaginäre Subjekte und Erzählungen . . . . .	249
<b>Erzählen: Formen</b> . . . . .	263
<i>Ulrich Löffler</i> Taxonomie, Naturgemälde und das Gehen im Freien Der Bildungsplan 2016 und das Erzählen im Religionsunterricht . . . . .	265
<i>Hartmut Rupp</i> Die biblische Paradiesgeschichte Eine narratologische Analyse in didaktischer Perspektive . . . . .	283
Bibliographie I. Schoberth . . . . .	307
Biographie I. Schoberth . . . . .	317

Stephan Ahrnke / Christoph Wiesinger

**Einleitung: Erzählen**

Erzählen ist nicht nur zentraler, sondern konstitutiver Bestandteil der christlichen Tradition. Darum spielt auch die Reflexion der Narration in der theologischen Wissenschaft in unterschiedlichen Bereichen eine prägende Rolle: als mündliche bzw. verschriftlichte sprachliche Grundlage der Exegese, als Quelle und Form der Weitergabe der christlichen Historie, als theologisches Konzept in der Systematischen Theologie und als zu erforschende Praxis in der Praktischen Theologie. Die verschiedenen Erzähltraditionen des Christentums finden ihre Grundlegung bereits im Zeugnis der Bibel, die nicht nur, aber immer auch erzählenden Charakter hat. Sie bildet den Grundstein der jüdisch-christlichen Überlieferungstradition.

Dabei geht es um mehr als nur das einfache Erzählen von Geschichten. Vielmehr sind bereits in der Bibel die Erzählgründe und Erzählformen vielschichtig und vielschichtig. Schon vor der Verschriftlichung dienten Erzählungen von herausragenden Ereignissen oder Menschen und deren Erfahrungen mit Gott dem Volk Israel der Identitätsbildung. Erinnerungen an Abraham oder Jakob konstituierten den Raum für (religiöse) Gemeinschaft. Zu den Zeiten des Volkes Israel, als dieses ohne lokales Heiligtum auskommen mussten, z. B. im Exil in Babylon, dienten Erzählungen der Fortsetzung und Sicherung des religiösen Kultus und war damit grundlegender Mechanismus der Identitätssicherung. Erzählungen waren und sind noch immer wichtige Grundlagen mit gesellschaftsprägendem Charakter. Die Verschriftlichung vieler dieser mündlichen Traditionen kann als Anpassung an die Notwendigkeit aber auch die entstehenden Möglichkeiten jeweiligen Zeitgeschehens gedeutet werden. Die Textproduktion sicherte zentrale Erzählungen für nachfolgende Generationen, führte dann aber gleichzeitig zu einer neuen Tradition des Nacherzählens verschriftlichter Erinnerungen. Dies gilt im hohen Maße auch für die Erzählungen des Neuen Testaments. Die Evangelien berichten als verschriftlichte Überlieferungen von den tradierten Geschichten Jesu von Nazareth. Der lebendige Umgang mit diesen Erzählungen in unterschiedlichen Formen macht das Christentum zur Erzählreligion. Paulus fasst es im Römerbrief in seine Worte, indem er den alttestamentlichen Propheten Jesaja aufnimmt:

„Wie sollen sie aber an den glauben, von dem sie nichts gehört haben? Wie sollen sie aber hören ohne Prediger? Wie sollen sie aber predigen, wenn sie

- Ritschl, Dietrich: Die Erfahrung der Wahrheit. Die Steuerung von Denken und Handeln durch implizite Axiome; in: Ders., Konzepte. Ökumene, Medizin, Ethik. Gesammelte Aufsätze, München, 147–166.
- Rudd, Anthony: Kierkegaard, Wittgenstein, and the Wittgensteinian Tradition, in: John Lippitt / George Pattison (Hg.): The Oxford handbook of Kierkegaard, Oxford 2013, 484–503.
- Schoberth, Ingrid: Glauben-lernen. Grundlegung einer katechetischen Theologie (CThM.PT 28), Stuttgart 1998.
- Schoberth, Ingrid: Heilige Schrift als heiligende Schrift. Welche Bedeutung gewinnt die Bibel in religiöser Bildung?, in: Nadine Hamilton (Hg.): Sola Scriptura. Die heilige Schrift als heiligende Schrift, Leipzig 2017, 73–89.
- Schoberth, Wolfgang: Wahrnehmung oder Deutung? Überlegungen zu einer populären Denkfigur, in: Ingrid Schoberth (Hg.): Wahrnehmung der christlichen Religion (Heidelberger Studien zur Praktischen Theologie 11), Berlin/Münster 2006, 118–126.
- Schulte, Joachim: Wittgenstein. Eine Einführung, Stuttgart 2016.
- Stosch, Klaus von: Grundloser Glaube? Zur Glaubensverantwortung nach Wittgenstein, in: FZPhTh 49 (2002), 328–346.
- Taylor, Charles: Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt am Main 2009.
- Tetens, Holm: Wittgensteins ‚Tractatus‘. Ein Kommentar, Stuttgart 2009.
- Thomé, Horst: Art. Weltbild, in: HWP 12, 460–463.
- Wiesinger, Christoph: Authentizität. Eine phänomenologische Annäherung an eine praktisch-theologische Herausforderung, Tübingen 2019.
- Wittgenstein, Ludwig: Philosophische Untersuchungen, Frankfurt am Main 1975.
- Wittgenstein, Ludwig: Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung, Frankfurt am Main 1975.
- Wittgenstein, Ludwig: Über Gewißheit; in: Ders., Über Gewißheit (Werkausgabe 8), Frankfurt am Main, 113–257.
- Wittgenstein, Ludwig: Vermischte Bemerkungen. Eine Auswahl aus dem Nachlass; in: Ders., Über Gewißheit (Werkausgabe 8), Frankfurt am Main, 445–573.

Philipp Stoellger

## Können Erzählungen Glauben machen?

Zwischen sola scriptura und sola narratio

### 1. Vorgeschichten

Die Ausgangslage ist bereits Geschichte, Theologiegeschichte. Der Grundsatz der neueren Gleichnisforschung lautete, das Reich Gottes komme im Gleichnis als Gleichnis zur Sprache (Jüngel). Entsprechendes gilt für die absolute Metapher und die Narration.<sup>1</sup> Die Hintergründe dessen waren vor allem der Gebrauch der Sprechakttheorie zur Deutung von Gottes Schöpferwort, Rechtfertigung (Zuspruch, Anrede) und Sakrament – mit der kleinen, feinen Rückwirkung, *ob dann nicht jeder Sprechakt ein verbum efficax sei?* Leben wir alltäglich in lauter kleinen Sakramenten?

„Im Gleichnis als Gleichnis“ ist eine These über die Potenz der Narration und lässt fragen, *woher* diese Macht stammt und wie sie zu verstehen sei? Vom Urheber (Gott, Christus), durch Rezeption bzw. Gebrauch (Glaube), durch den Inhalt (Heil) oder die Form (Narration)? Ursprungslogisch wäre, die Potenz an den Urheber zu binden. Aber viele der Gleichnisse Jesu sind bekanntlich weder historisch noch metaphysisch ‚von ihm‘, sondern von selbsternannten ‚Evangelisten‘ (und können gleichwohl wahr und mächtig sein). Oder macht der Glaube die Narration zum Heilsmedium (als praktische oder pathische Wahrnehmung, als Deutung des Lebens? als Lebensform?)? Dann wäre der Glaube überaus mächtig: so mächtig, seine Heilsmedien zu ernennen. Denkbar ist das, aber dann kaum noch kritikfähig. Wäre der Gegenstand der Narration entscheidend, bei den Gleichnissen ‚das Reich Gottes‘, würde die Form marginal und die Gleichnisthese nicht mehr stimmen. Auch das ist möglich, würde aber die Pointe verlieren, dass das Wie der Wahrheit wahrheitsfähig sei.

Wenn aber die Form als Form, die Narration *als* Narration nicht nur Repräsentations-, sondern Präsentationskraft hat, ist zum Verstehen dieser These einige Nachdenklichkeit nötig. Einerseits ist alt und vertraut als poetologische wie rhetorische Regel, die Form müsse dem Inhalt entsprechen. Dass aber Formen Inhalte seien oder genauer: in bestimmter Form sich der Inhalt zeige und vergegenwärtige, versteht sich weniger von selbst.

Wenn die ‚Form‘ so wesentlich ist für Gott und den Glauben (*im Gleichnis als Gleichnis*), kann das dann das Gleichnis per se? Und wenn das Gleichnis *als*

<sup>1</sup> Gälte Analoges auch für ‚das Bild‘, manche Bilder zumindest?

Gleichnis dergleichen vermag – wozu dann noch Gott und Glaube? Oder sind es doch ‚nur‘ der Glaube der Leser oder das Handeln Gottes, die das Gleichnis so nobilitieren?

Wie ist diese Medialität dann zu verstehen, zu bestimmen und zu beschreiben? Gilt die These von der Potenz der Narration ‚natürlich‘, ‚revelatorisch‘, ‚ästhetisch‘ oder medial? Also wie bzw. wodurch und wo oder warum sollte das gelten? Medial gefragt: wodurch wird das Reich Gottes gegenwärtig? Kraft der Erzählung als Erzählung? Gälte dann nach sola scriptura und solo verbo auch sola narratione? Worin besteht die Performanz der Narration genau? Ist sie potentiell so potent, als Heilsmedium zu fungieren, die Narration als Sakrament?

## 2. Gleichnis als Inkarnation

Hans Weder deutete das Gleichnis (als Metonymie einer evangelischen Narration) inkarnatorisch: „Gleichnisse schaffen eine unvermutete Nähe zwischen transzendtem Gottesreich und alltäglicher, immanenter Wirklichkeit. Ihre Performanz besteht genau darin, dass sie das jenseitige Gottesreich ins Diesseits einkehren lassen. In diesem Punkt entsprechen die Gleichnisse dem Grundzug des christlichen Glaubens: der Inkarnation. Wie Christus verstanden wird als Verkörperung des göttlichen Wortes (nicht bloß als Information über dessen Inhalt), so wird das Gottesreich im Gleichnis sprachlich verkörpert (nicht bloß beschrieben). Das Gleichnis spricht gleichsam inkarnatorisch. Wie der Christus wahrgenommen wird als Austeilung göttlicher Gnade, so ist das Gleichnis wahrzunehmen als Wirksamkeit des göttlichen Königseins. Das Gottesreich ist insofern wirksame Wahrheit, als es am Menschen inmitten seiner Lebenswelt wirkt. Dieser Wirksamkeit entspricht das Gleichnis, indem es die Nähe Gottes zum menschlichen Leben erschafft.“<sup>2</sup>

Wenn das Gleichnis das Reich Gottes zur Welt kommen lasse, das Jenseits im Diesseits gegenwärtig mache und darin der Inkarnation entspreche – sind Gleichnisse dann Inkarnationsmedien? Oder sind sie ‚nur‘ Entsprechungen in wiederholter Darstellung der einen einstigen Inkarnation? Sind sie bei aller Differenz Wiederholungen wie das Sakrament? Oder aber, wenn es die Performanz des Gleichnisses sei, das Eschaton Ereignis werden zu lassen, sind sie dann Inkarnation? Dann hätte allerdings Gott nur ein treffendes Maschal gebraucht und keine Inkarnation in Christus. Sind die Gleichnisse so heilsuffizient, dass sie auch remoto Christo wirken, was sie besagen?

„Nun sorgt aber das Gleichnis dafür, dass jenes Reich aus dem Jenseits ins Diesseits hereinragt und aus der Zukunft in die Gegenwart hereinkommt. Man

2 Weder, Wirksame Wahrheit, 114 f.

könnte auch sagen: Das Gleichnis macht das Gottesreich jetzt und hier zum Ereignis – zum Ereignis an seinen Hörern. Das ist die Arbeit der Sprache.“<sup>3</sup>

Wenn das tatsächlich gilt (wo, für wen, warum?), wenn es also ‚Arbeit der Sprache‘ sei, kann man das sehr verschieden ‚stark‘ auffassen. Ist in der Sprache eigentlich doch Gott allein am Werk? Dann wäre Sprache Instrument des Herrn, mehr nicht. Wenn Gott aber der Sprache unbedingt bedarf, um sprechen zu können und zu wirken, wäre er überraschend abhängig von diesem Medium. Es wäre womöglich das Dritte zwischen Gotteswort und Menschenwort. Wenn aber die ‚Arbeit der Sprache‘ als Sprache derart performant wäre, wäre sie dann die Deutungsmacht hinter Gott, die ihn allererst zur Sprache kommen ließe?

## 3. Gott ist Geschichte

Die Rückfragen legen es nahe, den (theologischen) spiritus rector der neueren Gleichnisforschung in Erinnerung zu rufen. Eberhard Jüngel überschrieb den §19 von *Gott als Geheimnis der Welt* mit dem Programmtitel „Die Menschlichkeit Gottes als zu erzählende Geschichte“<sup>4</sup>. Die ‚Erzählung‘ tritt hier in verschiedener Funktion und Bedeutung auf: Erstens ist Narration ein allgemeines Thema, nicht nur, aber auch der Theologie; zweitens wird sie theologisch speziell interessant durch die Gleichnisse und Evangelien, in summa der Schrift. Drittens wird sie daher zum Gegenstand der Theologie in Form und Inhalt wie in der Gleichnisthese. Viertens wird sie als Medium Gottes entdeckt und daher fünftens als theologisches Modell, Gott zu denken und zu sagen. Schließlich oder öffnend wird sie als solches zu einer Methode oder Formfrage der Theologie, wenn es um die Möglichkeit einer ‚narrativen Theologie‘ geht, die Gott als *Geschichte* erzählt.

Die Inkarnationsthese Weders dürfte inspiriert sein von einer Wendung wie der folgenden: „dass die Menschlichkeit Gottes sachgemäß auch in einer post-narrativen Zeit nur als Geschichte erzählt werden kann.“<sup>5</sup> Das ‚nur als Geschichte‘ formuliert die These einer (mehr als) Notwendigkeit der Narration und ihrer Irreduzibilität auf den Begriff. Warum und weshalb dem so sei, ist allerdings keineswegs geklärt. Jedenfalls wird aus dem christologischen Gottesgedanken die der absoluten Metapher verwandte These der ‚absoluten Narration‘ vertreten.

Während die narratologischen Voraussetzungen latent bleiben, werden die ekklesiologischen Konsequenzen manifest gemacht: „Man wird es deshalb gar nicht hoch genug veranschlagen können, dass in der christlichen Kirche – als

3 Weder, Wirksame Wahrheit, 116 f.

4 Vgl. Jüngel, *Gott als Geheimnis*, 409–430.

5 Jüngel, *Gott als Geheimnis*, 426.



creatura verbi und als congregatio sanctorum in qua evangelium pure docetur – eine *Institution des Erzählens* existiert, die selber (als Kirche) dadurch und nur dadurch erhalten wird, dass sie jene gefährliche Geschichte Gottes weitererzählt<sup>6</sup>. Wie die Metapher nicht auf den Begriff reduzierbar sei und ‚mehr als notwendig‘ für das Sagen Gottes (in welchem Genitiv?), ist die Narration sowohl *faktisches* Leitmedium der Kommunikation des Evangeliums, als (so der Schluss) auch *normativ* vorzüglich, oder mit Jüngels Wendung: „mehr als notwendig“, wenn die ‚Menschlichkeit Gottes‘ *nur* als Geschichte erzählt werden könne.

Dass diese Geschichte *gefährlich* sei, ist allerdings mehrdeutig und daher so unterscheidungs-fähig wie -bedürftig: für Gott, wenn er in Geschichten verstrickt Allmacht und absolute Souveränität verliert oder zumindest eingeschränkt findet; für Christus, dem es in seiner Passionsgeschichte mitnichten gut ergeht; für die christologischen Erzähler, die sich vor der ‚gefährlichen‘ Aufgabe finden, den Erzähler zu erzählen, der so zum erzählten Erzähler (verkündigten Verkündiger) wird; für die späteren Weitererzähler in der Verkündigung, die darauf hoffen dürfen, dass der Erzählte in der Verkündigung zum Miterzählenden, also zum Christus *praesens* wird; aber auch für den Theologen, der sich mit der ‚absoluten Erzählung‘ auf ein keineswegs begrifflich generell kontrollierbares Medium verlässt.

Aus der christologischen Begründung der Erzählnotwendigkeit folgt bei Jüngel die heilsmediale und ekklesiologische These, dass Kirche wesentlich Erzählgemeinschaft sei. Allerdings bleibt es nicht bei der Absolutheit der Narration, sondern aus ihr folgert er eine entsprechende Notwendigkeit der Narratologie: „Vielmehr kann die Kirche als Institution des Erzählens ihrer Aufgabe nur gerecht werden, wenn sie das Erzählen selber reflektiert, um dann in einer ‚zweiten Naivität‘ zur intentio recta des Erzählens zurückzukehren. Davor liegt jedoch die unverzichtbare Reflexion dogmatischen Denkens [...]. Damit die argumentierende Theologie zur narrativen Theologie werden kann, muss sie sich zuvor gerade als eine das Erzählen und das zu Erzählende reflektierende und das heißt dialektisch-diskursive Theologie vollzogen haben [...]. Eine solche Theorie des Narrativen in der Theologie hätte einerseits die linguistischen Merkmale und Strukturen *des Erzählens* im Unterschied zu anderen Sprachmodi mit deren linguistischer Charakteristik darzustellen. Und sie hätte andererseits das *zu Erzählende* in seiner nach Erzählung verlangenden Eigenart zu reflektieren“<sup>7</sup>.

Die Grundlegung dieses Folgerungszusammenhangs findet Jüngel im Gottesgedanken (ist dieser Begriff, Metapher oder Narration – oder vormediales ‚Ereignis‘?): „Der Gottesgedanke kann nur als – begrifflich kontrollierte – Erzählung von Geschichte gedacht werden. Will das Denken Gott denken,

6 Jüngel, *Gott als Geheimnis*, 426.

7 Jüngel, *Gott als Geheimnis*, 426 f.

muss es sich im Erzählen versuchen“<sup>8</sup>. Damit gerät die Narrationsthese ins Oszillieren. Galt einerseits die Absolutheit der Narration im Sinne der (mehr als) Notwendigkeit und Irreduzibilität, wird hier parenthetisch der Begriff als ultimative Kontrollinstanz eingeführt. Warum dem so sei, ist keineswegs klar. Wird doch die Notwendigkeit und Irreduzibilität der Erzählung damit reduziert und revoziert, wenn letztlich der Begriff ‚das Sagen‘ habe. Wären dann erstlich und letztlich nicht Narration und Narratologie, sondern Begriff und Begriffsgeschichte maßgebend? Statt der Erzählung die Syllogistik von Begriff, Urteil und Schluss? Die Unklarheit ist prekär, weil sie ein Sowohl-Als auch vertritt, dessen Verhältnis so hierarchisiert wird, dass es die traditionelle Deutungsmacht des Begriffs unangetastet lässt.

‚Trotzdem‘ die Notwendigkeit des Erzählens zu vertreten, mag man dann als subsidiär oder als inkonsequent auffassen, die Konsequenz für religiöse Rede und Theologie ist gleichwohl manifest: zu Erzählen, oder es zumindest zu versuchen.

Die Erzählung wird zur *maßgebenden* Form, Gott zu denken und zur notwendigen Form der Theologie erklärt. Dann ist Theologie Narration oder Narratologie? Ist die Erzählung maßgebendes Kommunikationsmedium der Kirche, dürfte sie jedenfalls als *Gegenstand* für die Theologie ebenso maßgebend sein. Aber nicht nur dies: Will Theologie Gott denken, *muss* sie erzählen (oder es versuchen). Ist dann die Form religiöser Rede zugleich die maßgebende Form der Theologie selber? Muss Theologie narrativ sein?

1976 im Vorwort zur 1./2. Auflage von *Gott als Geheimnis der Welt* grenzte sich Jüngel davon allerdings deutlich ab: „Ich habe [...] Möglichkeit und Notwendigkeit einer narrativen Theologie darzulegen versucht, wobei ich auf meine Analysen des Wesens der Gleichnisse Jesu und der metaphorischen Sprache überhaupt zurückgreifen konnte. Die Analogie des Glaubens hat in ihrer Anschauungsstruktur selber einen narrativen Grundzug. Und die Menschlichkeit Gottes verlangt wie jede Liebesgeschichte danach, erzählt zu werden. [...] Es soll hier jedoch nicht verschwiegen werden, dass ich mir nicht schlüssig zu werden vermochte, ob narrative Theologie in Gestalt einer wissenschaftlichen Dogmatik durchführbar ist [,Ritschls ... *Story* ... hat meine Zweifel noch vermehrt‘]<sup>9</sup> oder ob nicht vielmehr die erzählende Theologie bereits zu den praktischen Selbstvollzügen der Kirche gehört und ihren ‚Sitz im Leben‘ in der Verkündigung hat. Nicht zweifelhaft ist mir allerdings, dass das Geschäft argumentativer Theologie kein Selbstzweck ist, sondern im Dienst an dem Wort geschieht und zu geschehen hat, das die Identität von Gott und Liebe erzählt“<sup>10</sup>.

Dass diese entscheidende Frage ungeklärt bleibt, ist ebenso bemerkenswert wie unbefriedigend – wenn sie denn ungeklärt bliebe.

8 Jüngel, *Gott als Geheimnis*, 414.

9 Die eckigen Klammern markieren Anm. 6 auf S. XVII.

10 Jüngel, *Gott als Geheimnis*, XVII f.

Einerseits wird die Leistungsfähigkeit der Erzählung limitiert: „*Gottes Sein als Geschichte*“ läßt sich zwar durch *Geschichten* andeuten, aber doch nicht einholen.<sup>11</sup> Das wäre allerdings für die eingangs exponierte Gleichnisthese bereits ein Problem: Das Gleichnis könnte das Reich Gottes nur ‚andeuten‘, nicht aber zur Sprache und zur Welt bringen?

Andererseits wird die Narration letztlich dominiert vom Begriff: „Die Argumentation auf der Ebene des Begriffs muss geleistet werden, damit dann die Erzählung der Geschichte selbst argumentieren kann“<sup>12</sup>. Das ist eine argumentative ‚Schubumkehr‘ von erheblichem Gewicht. Die *Argumentation im Zeichen des Begriffs* und daher die *argumentative* Theologie sei letztlich maßgebend für die narrative Kirche. Nicht die Gleichnisse, sondern die Christologie (welche?) wird dann zur Letztinstanz, von der her die Narration gemessen wird: „Diese [...] lehrhafte Fixierung auf den Gekreuzigten gibt dann auch den Erzählungen der Geschichte Jesu Christi als Evangelium ihre erzählerische Einheitlichkeit, insofern sie von vornherein auf die Passionsgeschichte – die im Osterereignis gipfelt – hin entworfen sind. Es ist die *Definitivität* der göttlichen Offenbarung und es ist die *Einzigartigkeit* des sich offenbarenden Gottes, die Gottes Geschichte nicht in Geschichten aufgehen läßt.“<sup>13</sup>

Die Unterscheidung ist kategorial mit normativer Ladung: nicht Geschichten, sondern ‚Geschichte‘ ist der *Begriff*, der in geschichtstheologischer Generalisierung geltend gemacht wird. „Gott hat nicht Geschichten, er ist Geschichte“<sup>14</sup>. Das könnte einen religionskritischen Klang haben, Gott wäre vergangen – aber nicht in diesem Kontext. Es klingt vielmehr nach einer begrifflichen ‚Letztbegründung‘ für die Gleichnisthese und Narrativität der Kommunikation des Evangeliums. Denn *wenn* Gott wesentlich Geschichte ist (und nicht nur hat, so wie der Mensch Leib ist und nicht nur einen Körper hat), sollte man erwarten, dass die pluralen Geschichten, die von ihm zu erzählen sind, seinem Wesen entsprechen.

Der letzte Grund der Narration (und ihrer heilsmedialen Deutungsmacht) ist dann – Gott selbst, sein Begriff, das theologische Argument? Jedenfalls wird hier – wie schon in der Metaphertheorie Jüngels<sup>15</sup> – die Narration durch einen prä-narrativen Begriff oder ein ‚Seinsereignis‘ begründet. Das zeigt nicht nur, wie letztlich doch der Begriff die Narration dominiert, sondern es ist argumentativ *zugleich begründend wie widerlegend*. Denn ‚hinter‘ der Narration liegt dann ihr zugrunde, was sie ebenso er- wie entmächtigt. Der Hüter des Begriffs und seiner Begründung der Narration ist dann die argumentierende Theologie. Narratologisch wie theologisch kann man einwenden, hier

11 Jüngel, Gott als Geheimnis, 428.

12 Jüngel, Gott als Geheimnis, 428.

13 Jüngel, Gott als Geheimnis, 428 f.

14 Jüngel, Gott als Geheimnis, 428 f.

15 Vgl. Stoellger, Metapher und Lebenswelt, 434–478.

werde ein *deus absconditus (praenarrativus)* zur Grundlegung des *revelatus (deus narratus)*.

#### 4. Können Erzählungen Glauben machen?

Harald Weinrich (gegen den Jüngel sich im zitierten Vorwort wendet) bemerkt: „dass die wichtigsten, die religiös relevantesten Texte, Erzählungen sind. Jesus von Nazareth tritt uns vornehmlich als erzählte Person, häufig auch als erzählter Erzähler entgegen, und die Jünger erscheinen als Zuhörer von Erzählungen, die ihrerseits die gehörten Erzählungen weiter- und nacherzählen, mündlich oder schriftlich.“<sup>16</sup> Damit ist Bultmanns These vom Verkündiger zum Verkündigten narratologisch formuliert: Der erzählte Erzähler ist Gegenstand der Erzählungen. Dass das noch weiterzuführen ist, wurde bereits notiert. Soll doch der erzählte Erzähler in der Erzählung als Miterzählender präsent werden (so die Hoffnung auf seine wirksame Gegenwart in der Verkündigung wie im Sakrament).

Weinrich allerdings war ‚gefährlich‘ konsequenter als Jüngel: „Man kann sich nun in der Nachfolge Christi, des erzählten Erzählers aus Nazareth, ein Christentum vorstellen, das sich von Generation zu Generation in einer endlosen Kette von Nacherzählungen tradiert: ‚fides ex auditu‘.“<sup>17</sup> Gegen die Aufhebung der Narration (oder Metapher) im Begriff wird damit das begriffslogische *Dispositiv* der Theologie fraglich – im Namen eines Gegendispositiv.

Die starke Formthese lautet der Gleichnisthese entsprechend, die Narration *als* Narration sei das *movens* Gottes, Christi, des Glaubens und der Kirche. Wenn Gott *nur* erzählt werden kann, wird die Erzählung zum Leitmedium Gottes wie des Glaubens und der Theologie wie der Kirche. Gilt also *sola* *narratione*? Oder zumindest die Narration als maßgebendes (?) Heilsmedium? Wenn aber die Erzählung *als* Erzählung so potent wäre (deutungsmächtig), sind Gott und Glaube dann von ihr ‚abhängig‘? Wenn die Erzählung so mächtig ist – ist sie es *als* *Erzählung*? Könnte sie dann nicht *auch ohne* *Gott(es* *Hilfe)*, *was sie kann: offenbaren, rechtfertigen, vergeben und erlösen*? Wer ‚sine vi sed verbo‘ auf die *Wortmacht*<sup>18</sup> vertraut statt auf ein Machtwort oder ‚den Begriff‘, wagt viel. Wer Glaube ans Wort sagt, sagt auch *Wortglaube*.<sup>19</sup> Ist das *Wort als Wort so mächtig, Gott zur Welt kommen zu lassen, das Reich*

16 Weinrich, Narrative Theologie, 330.

17 Weinrich, Narrative Theologie, 330.

18 Vgl. Stoellger / Kumlehn, Wortmacht/Machtwort. Deutungsmachtkonflikte.

19 Vgl. Stoellger, Rhetorik und Religion.



Gottes zur Sprache, Christus zum Hörer?<sup>20</sup> Kurzum: Kann die Erzählung als Erzählung Glauben machen?

Die Hypothesen des Folgenden sind im Zeichen dieser Frage:

1. Gott will, kann und wird nicht ohne Medien (Wort, Narration ...) wirken, sonst wäre er ein *deus nudus*. Er ist aber als *deus revelatus* ein *deus mediatus*.
2. Zwischen Offenbarung und Erfahrung wirkt die Medialität (wie die Erzählung).
3. Zwischen Gotteswerk und Menschenwerk tritt das Wortwerk, genereller das Medienwerk.
4. Darin manifestiert sich die Potenz der Narration, ihre Deutungsmacht, Glauben zu machen – in aller Ambivalenz der Medialität (potentiell zu erschließen wie zu verstellen).

Aus der Theologiegeschichte von Jünger über Weder ergibt sich die Titelfrage ‚Können Narrationen Glauben machen?‘ Sie hat folgende Gründe und Hintergründe:

1. Narration unter der Perspektive der Deutungsmachtanalyse zu betrachten. Es gibt Deutungsmacht als Macht von Personen, Strukturen und Medien, uns etwas sehen zu lassen, sehen zu machen – denken, fühlen, sprechen, handeln etc. Ein Gerücht etwa kann uns – *nolens volens* – etwas oder jemanden anders sehen lassen als bisher, mit gefährlichen Nebenwirkungen. Oder nicht weniger gefährlich, Jesu Deutung Gottes in Form eines Gleichnisses kann uns Gott, Welt, Selbst und Gemeinschaft anders sehen lassen – bis dahin, uns anders leben und glauben zu machen. Eine prägnante Metapher wie die vom allmächtigen oder aber vom leidenden Gott kann (als Abkürzung von Erfahrung und Erzählung) gravierende Folgen haben.

Kurzum: Narrationen sind Deutungsmachtmedien. Die können ‚von oben‘ operieren, etwa wenn uns ein Lehramt, ‚die Schrift‘, ‚die Exegese‘ oder eine Dogmatik ‚qua Amt‘ etwas zeigen, sagen und anerkennen lassen wollen. Sie können jedoch letztlich immer nur ‚von unten‘ wirken, durch Anerkennung und ‚freiwillige‘ Annahme (oder Unterwerfung). Auch wenn die Erzählung ‚Gottes Werk‘ wäre, kann sie nur im ‚Menschenwerk‘ der Anerkennung Anerkennung finden. Aber diese Differenz von oben oder von unten, diese po-

20 Vgl. Dalferth, *Der auferweckte Gekreuzigte*, 44: „Christliche Auferweckungsrede hat so nicht nur Gottes und unser Leben als wesentlichen Bezugsrahmen. Sie ist auch konstitutiv und unablosbar auf das Kreuz bezogen. Recht verstanden ist die christliche Auferweckungsbotschaft, wie Paulus zu betonen nicht müde wurde, nichts anderes als das Wort vom Kreuz, das das Kreuz als Heilsereignis zur Sprache bringt. Allein das Wort leistet das. Das Kreuz als solches ist und macht stumm. Erst wenn es durch das Wort des Evangeliums im Kontext des Lebens Gottes ausgelegt wird, beginnt es zu sprechen. Es erschließt sich dann, theologisch gesprochen, als Offenbarung des Wesens Gottes *sub contrario*“ (Hervorhebung im Original).

litische oder theologische Dualisierung ist sc. unterkomplex und verhext den Verstand (ebenso wie die Vernunft des Glaubens).

2. Ein Vorschlag zur Entdualisierung ist der zweite Grund:

Zwischen Gotteswerk und Menschenwerk wirkt das Wortwerk, wohl auch Bildwerk, Erzählwerk – kurzum: Medienwerk. Die bemerkenswerte Eigendynamik von Medien kreuzt die alte Alternative. Metaphern seien allemal klüger als ihre Verwender, meinte Lichtenberg. Und das gilt vermutlich auch für Erzählungen, Predigten oder Bildpraktiken. Wer würde sich in seiner Text- oder Bildrezeption von vermeintlich ‚authentischen‘ Selbstkommentaren der Urheber bestimmen lassen? Und mehr noch: Wer würde sich dabei gänzlich auf sich selbst verlassen? Als wäre die Lektüre die wunderbare Aufhebung des Textes (oder Bildes), die das Gegenüber, Schrift oder Bild, ablösen und verabschieden könnte?

Wenn und falls Medien mehr sind als leblose Instrumente (und das ist bei manchen Medien durchaus der Fall), sind sie eigendynamisch gegenüber Urhebern und Rezipienten. In der Schrifttheorie hieße das: Die Schrift ist eine Figur des Anderen, die nicht vom Primat des Eigenen zu regieren ist (deskriptiv und normativ). Der genannte Vorschlag zur Entdualisierung besagt etwas anders: Medienwerk ist eine Figur des Dritten gegenüber Gottes- und Menschenwerk.

3. Dabei sei drittens vorausgesetzt: Medien sind Wahrnehmungsformen – im Doppelsinn: das, worin und wodurch wir wahrnehmen und das daher unsere Wahrnehmung formt, etwa eine Brille, ein Computer oder ein Gleichnis. Und kraft dieser formativen Kraft ist unsere Wahrnehmung ihrerseits formativ bzw. interpretativ oder deutend. Darauf setzen Religionen, wenn ‚heilige Schriften oder Bilder‘ tradiert werden, um spezifische Wahrnehmungsformen in Bildungsprozessen weiterzugeben.

4. Medien, wie Narrationen der Bundesgeschichte oder der Gleichnisse, der Tora oder der Passion, treten *dazwischen*, in der Funktion, ‚Zugang zum ansonsten Unzugänglichen‘ zu eröffnen. Nur gilt für Medien, dass sie kraft dieser Eigendynamik intrinsisch *ambivalent* sind (was in ihrem Gebrauch auseinandertritt: so oder so). Was dazwischen tritt, kann vermitteln oder stören – wie die Luft zwischen uns und dem Himmel (und seinen Ameisen).<sup>21</sup>

Daher wird hier traditionell unterschieden. Klassische Medienfiguren, in denen das Auseinandertritt, sind die Engel und ihre Angehörigen, die Dämonen. Angelologie wie Dämonologie sind ein klassischer Topos für die Medien zwischen Gott und Welt. Dann klingt es sehr einfach: Es gibt diabo-

21 Aristoteles zitiert in seiner Wahrnehmungslehre Demokrit mit der Auffassung, dass man eine Ameise am Himmel sehen könnte, wenn nur der Raum dazwischen (*metaxy*) leer wäre. Vgl. Hagen, *Metaxy*, 24.

liche und symbolische Medien, störende und vermittelnde, Heils- und Unheilsmedien.

Diese Unterscheidung notiert, ergibt sich eine Konsequenz: Diejenigen Medien(praktiken) seien wahrhaft, würdig und recht, die (wie das Abendmahl) symbolisch ordnen. Dagegen ist alles, was die Ordnung stört, diabolisch und unheilvoll. Ein Problem dieser ordentlichen Sortierung ist ihre Dualisierung: Sie dualisiert die intrinsische Ambivalenz der Medien in Gut und Böse.

5. Die Konsequenz einer ‚Theologie der Ordnung‘ zeigt sich bei Klaas Huizing: „Religiös sind Romane, Filme, Theaterstücke, wenn sie durch Proto- oder Abschlussfiktionen mit der Wirklichkeit versöhnen. Dann stiften Künstler poetische Theodizeen, die durch ihre Erdschwere eine Weltwärme erzeugen und Heimatgefühle aufrufen.“<sup>22</sup>

Literatur religiös zu nennen und vor allem *dafür* zu schätzen, dass sie ein Bedürfnis nach Weltwärme und Heimatgefühl bedient? Das klingt etwas arg ‚erdverbunden‘, wenn nicht regressiv. Es würde die Erzählung nicht mehr im Register des Begehrens spielen lassen. Denn Abschlussfiktionen bedienen Ordnungs- und Orientierungsbedürfnisse – die Bedürfnisse nach Anfang und Ende, einer Übersichtlichkeit, in der absehbar ist, woher wir kommen und wohin wir gehen. Proto- und Abschlussfiktionen erinnern an religiöse Schrebergärten, bei denen jeder nur zu genau weiß, wo das eigene Grundstück beginnt und endet. Sollte das alles sein, was wir hoffen dürfen? Wenn das alles wäre, was die Religion zu bieten hätte und sollte, wäre sie womöglich vor allem eine fromme Bedürfnisbefriedigungsanstalt. I would prefer not to...

6. Klaas Huizing schrieb den (von ihm ausgewählten) Erzählungen Versöhnungsofferten zu, was offensichtlich recht selektiv ist. Paul Ricoeur blieb dahingehend unbestimmter: Erzählungen ermöglichen eine *Refiguration der Lebenswelt*. Die Einkehr in den Text und die Wirkung des Textes lassen *kraft der Lektüre* Leser und Welt eine andere werden.<sup>23</sup> Die Erzählung wird dann

<sup>22</sup> Huizing, Poetische Theodizee, 31.

<sup>23</sup> Ricoeurs Vermittlung von Gedächtnis und Geschichte geht von der Erzählbarkeit des Lebens, zur Erzählung bis zu deren Wirkung in der Lektüre und zielt final auf die Refiguration der Lebens- durch die Lesewelt. Auf diesem Weg wird die Geschichtsschreibung auf ihre effektive Dimension, auf ihre Arbeit am Leser, fokussiert. Das führt zur Frage nach dem Zusammenhang von ‚historischer Operation‘ von dokumentarischer Forschung, historischer Erklärung und Geschichtsschreibung, die Ricoeur mit dem Modell der Rhetorik von *inventio*, *dispositio* und *elocutio* beschreibt. Zur Pointe dieser rhetorischen Interpretation der Geschichtsschreibung gehört die Aufmerksamkeit auf das ‚movere‘. Seine dialektische Erzähl- und Identitätstheorie orientiert sich an der Grundfigur des Chiasmus von *idem* und *ipse*, von Weltzeit und Lebenszeit wie von Geschichte und Erzählung. Deren Kreuzung dient der Arbeit an der dialektischen Vermittlung von Gedächtnis und Geschichte – mit der Funktion, die *Erzählung als Grund narrativer Identität* zu verstehen, als auf *Gerechtigkeit angelegte Lebensweltrefiguration*, *final*

zum ‚Meditationsraum‘ mit riskanter Nähe zum Sakrament. Wird hier doch latent ‚gut protestantisch‘ die *viva vox* dem Sakrament verwandt konzipiert. Wenn die Erzählung so zum Heilsmedium würde – wird sie dann auch *heilsnotwendig*? Lektüre als Konsumtion des ultimativen Sakraments? Ricoeur versprach sich von der Erzählung immerhin eine Selbstwerdung, die passive Genesis des *ipse*.<sup>24</sup> Erzählung als narrative Welterzeugung wäre die (heilsame?) Schöpfung belebter Welten, des Mitseins von Lese- und Leserwelten. Könnte dann die Erzählung ‚Menschen machen‘, die ihr gleich sind? Oder sind es Leser, die Erzählungen machen, die ihnen gleich sind?

Wenn Erzählungen theodiezeekompetent sein sollten, wenn die Erzählung Objekt des Begehrens sein könnte, dann erscheint das jedenfalls als Neigung zur *narrativen Soteriologie* (bzw. bei Ricoeur zur narrativen Schöpfungslehre). Das Begehren nach Versöhnung und Abschlussfiktionen, die Narration als Objekt des Begehrens, scheint auf die Narration als Heilsgeschehen zu zielen, und auf Lektüre als konveniente Konsumtion des Heils.

7. Die kritische Vermutung ist daher: *die Erzählung wird zum Medium der Eigenschaften Gottes* – durch entsprechend aufgeladenes Begehren in der Lektüre bzw. in dementsprechender Narratologie. Notiert und konzediert sei, dass mit dieser hermeneutischen Konjektur nicht eine totale Übertragung behauptet wird, an die Stelle Gottes also nicht die Form der Erzählung tritt; lediglich, dass die Eigenschaften Gottes auf ihrer vagabundierenden Wanderschaft von der Erzählung angezogen und konkretisiert werden. Die Kritik des Allmachtsgottes mochte zum Tode Gottes führen (des metaphysischen Gottesgedankens), aber seine Eigenschaften blieben nicht herrenlos, sondern werden der Erzählung zugeschrieben – *volens* oder *nolens*.

*Sola scriptura* würde zu *sola narratione*; oder sogar: *extra narrationem nulla salus*? Wer Heil sucht, wird es nur (?) in der Erzählung finden? Man braucht nur den Tod der Urheber mitzudenken, die Autonomie des Werkes gegenüber Autor wie Rezipient, und die Eigendynamik der Schrift – und man gewinnt eine höchst dynamische, lateinisch gesagt: *potente* Erzählung, mit dem Hang zur Omnipotenz. Erzählung zieht dann ‚gravitatisch‘ die Eigenschaften Gottes an. Kann die Macht des Autors doch nur wirklich und wirksam werden, indem er sie an die Erzählung weitergibt.<sup>25</sup> In dieser – etwas zugespitzten – Perspektive scheint mir die Erzähltheorie gelegentlich zu einer

*im Zeichen des ‚Pardon‘* (als eine phänomenologischen Annäherung an eine immanente Versöhnung durch Vergebung).

<sup>24</sup> Vgl. Stoellger, Selbstwerdung, 273–316.

<sup>25</sup> Dann geht auf die *Erzählung* über, was man einst dem Autor zuschrieb oder kritischer dem Leser (K. Weimar). Allmächtig ist nicht ‚eigentlich‘ der Autor, sondern der Erzähler, der so oder anders erzählen kann: *Er* ist es auch, der *allwissend* genannt werden kann, wenn er es denn ist, bzw. der *unsichtbar*, von *geistiger Substanz* und allgegenwärtig ‚erscheint‘. Ewig und infinit wäre wenn dann die Erzählung (und der Erzähler nur, sofern er integrales Moment der Erzählung ist).



Offenbarungsgeste zu neigen, mit einer Tendenz zur soteriologischen Überinterpretation der Heilsmacht und Heilsnotwendigkeit der Erzählung.

8. Die *Potenzen der Erzählung* lassen sich exemplarisch vor Augen führen: Wenn Erzählungen einmal in der Welt sind, sind sie nicht mehr aus der Welt zu schaffen. Was einmal erzählt worden ist, wird immer erzählt worden sein. Das ist wohl auch der Grund für *Autoren*, Erzählungen als Medien der Selbstverewigung zu wählen – um sich Unsterblichkeit zu erschreiben. Sofern sie ‚in seinem Namen‘ ewig leben, lebt er mit ihr fort. Aber gleiches gilt *nicht* für die *Wirkung* der Erzählung: Wenn vom ewigen Leben erzählt wird, sind die Evangelien selber längst unsterblich. Diese Unsterblichkeit teilen sie aber *nicht* mit den Lesern (sind die Erzählungen eifersüchtig?). Leser kommen und gehen, leben und sterben – das kümmert die Erzählungen in ihrer erhabenen Unsterblichkeit nicht.

Wenn die Erzählung so ein gutes Beispiel für das *verbum efficax* sein soll, wenn sie daher als Modell für die ‚narrative Theologie‘ dienen kann, dann kann man sich doch gleich an die Erzählung halten, statt sie als Modell für Gottes Wort oder Sakrament und Verkündigung zu nehmen. Und – wenn Gott tot wäre, würde die Erzählung weiterleben. Die Unsterblichkeit der Erzählung ist ihre *Disposition*, Gott in seinen Eigenschaften zu beerben.

Der Autor ist mit dem ersten Satz gebunden, die Erzählung ist ab dem ersten Satz immer *freier* und *mächtiger* (über den Autor wie über die Leser). Bemerkenswert ist, dass die Freiheit des Autors gleichsam übergeht oder abgegeben wird an die Erzählung. Und die Freiheiten des Lesers? Die gibt es doch nur *aufgrund* der Erzählung. *Sie* ist für den Leser *Grund* der Freiheit. Wenn Gott und Autor tot sein mögen, lebt die Erzählung weiter. Als wäre sie mächtiger als der Autor.

Wenn es biblisch hieß, bei Gott sei kein Ding unmöglich (Lk 1,37), gilt das mindestens ebenso für die Erzählung. Denn in einer Erzählung ist alles *möglich*, und zwar noch mehr als in dieser Welt. Diese Lizenz zur ‚dichterischen Freiheit‘ ist eine Freiheit der Erzählung: Unmögliches wirklich werden zu lassen, etwa ‚Ritter, die es nicht gibt‘. Ihr ist daher *noch mehr möglich* als Gott: logische Absurditäten, Zeitreisen und -verschiebungen, Veränderungen des Vergangenen etc. Alles was einem an die Regeln von Raum, Zeit und Logik gebundenen Gott unmöglich wäre, ist der Erzählung ohne weiteres möglich. Ist dann die Erzählung nicht mächtiger als Gott selbst?

Trivial wäre, daran zu erinnern, dass der Erzähler – als eine imaginäre Figur *in* der Erzählung – Inbegriff der Allwissenheit ist (auch wenn er von dieser göttlichen Eigenschaft mal keinen Gebrauch machen sollte). Während Gott sich meist an gewisse Regeln von Takt und Diskretion hält, ist dem allwissenden Erzähler nichts Tabu. Alle Schweinereien und die geheimsten Wünsche sind ihm unverborgen. Und nicht nur das. Während Gott gnädigerweise sein Wissen über die verborgenen Gedanken den anderen gegenüber geheim hält, plaudert der Erzähler alles aus – wie es ihm grad gefällt.

Aber ‚Keiner hat ihn je gesehen‘, den ominösen Erzähler. Man kann eine Erzählung noch so oft durchmustern, nirgends findet man dort ‚einen Erzähler‘. Theologisch gesprochen gibt es den Erzähler nur als ‚*narrator absconditus*‘.<sup>26</sup> Und solche verborgenen Größen, man könnte sie ‚Entzugerscheinungen‘ nennen,<sup>27</sup> sind irisierend: Schaut man hin, ist er weg; schaut man weg, ist er da, der Erzähler. Der ‚*narrator absconditus*‘ ist, dem verborgenen Gott verwandt, eine unberechenbare Größe: von einer Willkür, der seiner Unsichtbarkeit entspricht; von einer Allmacht, zu der seine mangelnde Intelligibilität passt.

### 5. Ambivalenz der Narration – zwischen Symbolik und Diabolik

Ist die Erzählung womöglich auch *in wunderbar heilsamer Weise wirksam*? Kommt in einer Heilserzählung das Heil in der Erzählung als Erzählung zur Sprache, zur Welt und zum Leser – auf dass es die Leserwelt refiguriere? Die kurze Skizze der ungeheuren *Potenz* der Erzählung lässt verständlich werden, wieso sie mit nicht ganz geheuren Erwartungen überfrachtet werden kann. Die offene Frage dabei bleibt, ob die Erzählung auch *soteriologische* Eigenschaften hat – und diese zu kommunizieren vermag? Kann in der Erzählung als Erzählung Gott zur Welt kommen (also ‚kraft der Erzählung‘)? Der alte Mensch neu werden? Christus präsent sein? *Möglich* ist das oder genauer ‚nicht unmöglich‘, aber es ist keineswegs so gewiss, wie die ‚neuere Gleichnisforschung‘ und die ihr folgenden theologischen Narratologien insinuiieren.

Die Vereindeutigung der Erzählung als privilegiertes Sinn- bzw. Heilsmedium kann auch Ambivalenzbewusstsein wecken, etwa in Form der Narratologie Albrecht Koschorkes: „die Erzählung herrscht, so scheint es, in ihrem Reich bindungslos und allmächtig; sie muss sich um Kongruenz mit der äußeren Realität nicht kümmern; sie nimmt sich die Freiheit, alles und jedes zu einem Gegenstand in der Welt zu erklären. Wie das Denken und Sprechen überhaupt, so verfügt auch das Erzählen über kein hinreichendes intrinsisches Wahrheitszeichen.“<sup>28</sup> Dann wird die Standardauffassung fraglich, wieso sie als *Heilsmedium* gelten sollte, oder, profaner gesagt, als *das Sinnstiftungsmedium*.

Das Hören bzw. Lesen einer Erzählung könnte *dann* zum Objekt des Begehrens werden, wenn das Begehrte wesentlich *als* Erzählung präsent wird. Das erinnert an die eingangs vorgeführte Gleichnistheorie, das Reich Gottes komme ‚im Gleichnis als Gleichnis zur Sprache‘, oder an das Abendmahl, in dem Christus im Sakrament als Sakrament gegenwärtig wird, oder an ästhe-

<sup>26</sup> Vgl. Weimar, *Wo und was ist der Erzähler?*, 502.

<sup>27</sup> Vgl. Stoellger, *Entzugerscheinungen*, 165–200.

<sup>28</sup> Koschorke, *Wahrheit und Erfindung*, 12.



tische Parallelaktionen der Aura von ‚Materialität, Präsenz und Ereignis‘. Dass das Medium ‚the message‘ sei, ist fast schon zu gängig. Dass aber das Medium *selber* nichts anderes ist als das Begehrte, der ‚flow‘ der ‚narration‘ zur Koinzidenz von ‚Sinn und Sein‘ wird – das weckt Zweifel. Würde damit nicht die Erzählung überlastet? Müsste sie *als Erzählung* dann ertragen, was ‚Wort und Sakrament‘ zugemutet wurde? Sollte die Narration und ihre Lektüre an die Stelle von Verkündigung und Sakramentskonsum treten – und damit so übertrieben wie überlastet werden?

Hans Blumenberg meinte noch recht generell, „Geschichten werden erzählt“, „um etwas zu vertreiben. Im harmlosesten, aber nicht unwichtigsten Fall: die Zeit. Sonst und schwererwiegend: die Furcht.“<sup>29</sup> Albrecht Koschorke dagegen gründet seine Narratologie (Wahrheit und Erfindung) auf einer *Doppelfunktion* der Erzählung. Keineswegs überall habe sie „die Aufgabe, Ängste dadurch zu beschwichtigen, dass [sie] ihnen Gestalt und Namen leiht. Ebenso wenig antwortet [sie] immer auf ein Verlangen nach Sicherheit oder Trost; ganze Genres sind darauf spezialisiert, Unsicherheit, Schrecken, Grauen, Trostlosigkeit zu verbreiten.“<sup>30</sup> Daher könne „das Erzählen ebensogut in den Dienst des Abbaus von Sinnbezügen gestellt werden, etwa durch die Demontage von hegemonialen Sinnzwängen. Als eine in hohem Maß formlose Tätigkeit kann es entsprechend gerade die Qualität der Formlosigkeit – sei es durch Deformation, sei es durch Auflösung verfestigter Sinnformen im Prozess der kulturellen Semiosis ausspielen. In einer Vielzahl von Erzählungen wird Kontingenz keineswegs gebannt, sondern geradezu heraufbeschworen.“<sup>31</sup>

## 6. Dreifaltiger Fortgang der Erzählung

Wäre die Teleologie der Theologie, ‚alles in Ordnung‘ zu bringen, könnte sie ihr Heil in der Ordnungsstiftung kraft der Erzählung suchen. Nur wäre dann letztlich die Ordnung Gott und Gott ein Ordnungshüter (vgl. Augustin, *De ordine*)<sup>32</sup>. Da aber die Theologie von einem außerordentlich *Außerordentlichen* ausgeht, von Passion und Tod Christi, kann es ihr nicht darum gehen, ‚alles in Ordnung‘ zu bringen. Daher sind die neutestamentlichen Texte gegenüber der jüdischen Tradition wie gegenüber der griechischen vor allem störend, verstörend. Das Außerordentliche wird merklich als widerordentlich, ohne darum gleich ‚diabolisch‘ zu sein. Das trifft sich mit der narratologischen Einsicht, dass Erzählungen keineswegs nur rund und ganz machen, was sonst

29 Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, 7.

30 Koschorke, *Wahrheit und Erfindung*, 11.

31 Koschorke, *Wahrheit und Erfindung*, 11. Vgl. das Phänomen narrativ bewirkter Desorientierung, ebd. 12.

32 Vgl. Stoellger, *Alles in Ordnung?*, 120–135.

auseinanderfällt – und umgekehrt keineswegs diabolische Zerstreung sind (wie Kritiker ‚profaner‘ Literatur einwenden mögen), sondern zur Deutungsmacht und Eigendynamik der Narration gehört, dass sie *beides* können – womöglich zugleich.

Positiv gilt die Narration als symbolisch: als Sinn- wie Heilsmedium. Negativ gilt sie als diabolisch wie im Gerücht oder der üblen Nachrede. Was so vereindeutigt gegeneinander tritt, liegt in der Erzählung als Erzählung ineinander. Wenn die Narration als Narration so mächtig ist (so oder so), braucht sie weder Gott noch Teufel, weder Glaube noch Unglaube zu ihrer Ermächtigung, sondern sie kann all das *als Erzählung*. Die so markierte Autonomie der Narration wird aber umgehend verdächtig: Der *Sakramentalität* der Narration tritt ihre Deutungsmacht kraft ihrer Eigendynamik entgegen: die vermeintliche *Diabolizität* der Narration.

Die *Ambivalenz* der Narration wird manifest, wie die Medialität dazwischentritt als Eröffnung und Störung zugleich. Gilt für ‚das Medium‘ als Medium: es tritt dazwischen, vermittelt und verstellt zugleich, trübt und gibt Zugang – gilt für die Erzählung als Erzählung eine analoge Ambivalenz. Das kann man das *Simul der Narration* nennen.

Aber – dann wird man sich von der Narration als heilmachender symbolischer Ordnung verabschieden müssen, auch von der Sakramentalisierung der Lektüre und von der entsprechenden Vereindeutigung – des Sprechakts wie der Metapher und der Narration. Erzählungen mögen Glauben machen – aber sie können auch das Gegenteil. Sie sind so mächtig, beides zu vermögen, womöglich sogar *zugleich*.

Die Großerzählung der Säkularisierung ist ein Beispiel dafür: Sie lässt und macht glauben, Religion sei Geschichte – und macht manche glauben, es sei vorbei mit dem Glauben. Eine Geschichte kann glauben machen, man könne nicht mehr glauben – und so Unglauben machen. In Dostojewskis *Dämonen* heißt es: Stawrogin sei (so sagt Kirilow) von einer „Idee verschlungen“: „wenn er glaubt, so glaubt er nicht, dass er glaubt. Wenn er aber nicht glaubt, so glaubt er nicht, dass er nicht glaubt“<sup>33</sup>. Das scheint mir die (zur Säkularisierungsthese) *gegenläufige* ‚Glaubensmacht‘ der Erzählung zu verkörpern: Glaube zeigt sich daran, dass er nicht glaubt, dass er glaubt, während der Unglaube tatsächlich und sicher glaubt, dass er nicht glaubt.

Für die Glaubensmacht der Narration gesagt: Eine Säkularisierungsnarration befestigt den etwas schlichten Kritiker glauben, zu glauben nicht zu glauben. Andere Narrationen mögen Glauben machen, tatsächlich, selber, authentisch zu glauben. Aber – der doppelte Witz der Narration als Narration ist wohl oder übel, beides zu können, beides zugleich. Auch dafür sind die Gleichnisse Jesu übrigens ein Beispiel: Sie sind kritische Narrationen, die beides zugleich können und davon erzählen.

Dann aber ist der schöne Glaube narrativer Theologie zumindest zu

33 Dostojewski, *Dämonen*, 972; vgl. Müller-Lauter, *Zarathustras Schatten hat lange Beine*, 98 f.

schlicht: Mag das Reich Gottes im Gleichnis als Gleichnis zur Welt kommen, kann das Gleichnis zugleich als Gleichnis störend dazwischentreten und einem das Reich Gottes versperren. Was dazwischen tritt – eröffnet und stört zugleich. Wie es wirkt dann auf ein Prädestinationshandeln Gottes zurückzuführen, oder auf die freie Entscheidung vor dem Kerygma – erscheint metaphysisch allzu generell: entweder als Prädestinations- oder Subjektivitätsmetaphysik.

Das ambivalent Beunruhigende der Erzählung als Erzählung ist, dass sie als ein und dieselbe Erzählung beides zugleich vermag. Das hieße: Narration als Narration wirkt katalytisch, nicht per se sakramental. Für die Gleichnisse hieße das, sie sind als Gleichnis Gesetz und Evangelium zugleich, Krisis und Sakrament zugleich etc. Die entsprechenden theologischen Vereindeutigungen sind dann zu eindeutig.

Narration ist freier Herr aller Dinge ... Und die Narration ist so frei, dass sie dienstbarer Knecht werden kann – aber keineswegs muss. Dafür ist Thomas Manns *Der Erwählte* ein prägnantes Beispiel.

### 7. Manns *Erwählter*: ambivalentes Simul

Mit großem Geläut beginnt die Erzählung und öffnet sich mit einer Inklusion von Anfang und Ende des Ganzen: ein glorioser Rahmen, der dem Leser von Beginn an die Gewissheit gibt, am Ende werde alles gut. ‚Alles kommt letztlich in Ordnung‘, so die geweckte Erwartung; aber innerhalb dessen wuselt die Unordnung, das Außerordentliche ebenso wie das Widerordentliche. Der Rahmen gewährt dem Leser ein Vorherwissen um das Ende und lässt ihn Bekanntschaft machen mit dem ‚Wer‘, der hier die Glocken läutet und eigentlich das Sagen hat.

Wer spricht, wer erzählt hier? Kaum gefragt, beginnt die Erzählung sich zu häuten und entblättert ihre Schichten. Die Erzählwelt im Innersten zusammen hält der Geist der Erzählung, wer oder was immer das sei. Dieser gute Geist zeigt sich im Geläut und spricht durch den Mund eines Erzählers, des irischen Mönches Clemens. Der erscheint auf Erden der Erzählung in zweierlei Natur: Erzähler und Inkarnation des Geistes der Erzählung, eine ‚natürliche Person‘ in der Erzählwelt und Stellvertreter des übernatürlichen Geistes. Diese Rahmenkonstruktion ist eine Autorisierungsfiktion für Clemens wie für den Text. Wie aus ‚heiligen Texten‘ bekannt, sei es die Tora, die Propheten oder die paulinischen Briefe, geht es um eine Ermächtigung, letztlich die Selbstermächtigung des Textes kraft Gottes, des Geistes oder einer Berufung zum Stellvertreter. Wenn Paulus spricht, spricht er im Namen Gottes, auf dass in seinen Briefen Gott selbst sprechen möge. Was Paulus recht ist, ist Clemens billig: Wenn er spricht, spricht der Geist.

Die Erzählwelt formiert sich so als Schöpfung des großen Geistes, der kraft

eines Schöpfungsmittlers, des Erzählers, die Welt ins Werk setzt. Wer der Dritte im Bunde wäre neben dem Geist und seiner Inkarnation, bleibt im Dunkeln. Die Position von Gottvater ist in einer Weise latent, dass man einen Gott hinter dem Geist oder einen Autor hinter dem Erzähler vermuten mag. Aber der bleibt weitgehend ‚absconditus‘. Der Allmachtsgott tritt nur gelegentlich an den Rändern und zwischen den Zeilen hervor, ansonsten hält er sich diskret im Hintergrund und verlässt sich auf seine Gnadenmittler: den Geist und seine Inkarnation. Narration ist Geistwirken, Narratologie daher Pneumatologie, lautet die These zum *Rahmen*. Der Erzähler ist Inkarnation, eine Person von zweierlei Natur, die Geist ist und Geist gibt, den Lesern Anteil gibt am Geist der Erzählung, lautet die These zum *Erzähler*. ‚Clemens‘ fungiert christusgleich als Medium zwischen Erzählung und Lesern. Dazwischen entfaltet sich die Erzählwelt als Schöpfung des Schöpfungsmittlers.

Ist im Anfang und am Ende alles in Ordnung, in plerophorer Harmonie des Glockenklangs, entsteht dazwischen Raum für Störung, Unordnung und manches Außerordentliche. Der Sinn der Welt entfaltet sich in ihrer Vielheit in Differenz zum anfänglich Einen. Das Leben dieser Welt bringt Bewegung in sie – kraft der ‚geistlosen‘ Störung der Ordnung und der Harmonie des Geistes. Natur tritt gegen Geist: Wider die harmonische Ordnung öffnet sich der Raum für Bewegung in der Eigendynamik der Erzählwelt. Ohne Störung kein Leben, ohne Eigendynamik der Natur keine Bewegung, oder narratologisch gesagt: ohne unordentliche und außerordentliche Eigendynamik des Mediums keine Erzählwelt. Der Geist bliebe weltlos ohne das gelegentlich widrige Eigenleben seiner Schöpfung. ‚Ohne Fall kein Leben‘ oder ‚ohne Sündenfall keine Geschichte‘, keine Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, könnte man das theologisch kurzfassen. Diese Umwertung des Unwerts, der Sünde, scheint hier im Hintergrund mitzuschwingen.<sup>34</sup>

Raum gibt die Erzählung der Geschichte von zwei Königskindern, die so exzeptionell wunderschön sind, dass sie *nur einander* lieben können und einander *nur lieben* können – und das daher passenderweise auch nicht lassen können. Was folgt, ist der erste Inzest, der aber eigentlich fast nur natürlich scheint. Allein, dass der treue Hund dabei dran glauben muss und blutig gemetzelt wird, damit er den Inzest nicht stört, ist die eigentliche Sünde wider die Natur.<sup>35</sup> Den inzestuösen Königskindern ward daraufhin ein Kind geboren – an und für sich sündlos, wie jedes Kind, aber doch mit exzeptioneller ‚Erbsünde‘ belastet. Ist er doch Frucht größtmöglicher Sünde, Frucht eines ‚verdorbenen Baumes‘, so die Unterstellung. Nur ist die Frucht selber darum verdorben? Doch hier spannt und sperrt sich die Erzählung: Dem Sünden-

<sup>34</sup> Das erinnert an die Gnosis, der der Sündenfall als Ausgang aus der fremdverschuldeten Unmündigkeit, der Blendung durch den Demiurgen, gelten konnte. Oder an die Mystik der Sabathianer: der Fall als Menschwerdung des Menschen und Anfang der Geschichte der Freiheit.

<sup>35</sup> Nach Meinung des Erzählers, vgl. Mann, *Der Erwählte*, 36 (wie Mann auch in den Selbstkommentaren wiederholt notiert). Verweise auf das Werk erfolgen im fortlaufenden Text als Seitenzahlen in Klammern.



pathos mit seinem Komparativ einer Sünde, die größer nicht gedacht werden könne, widerstreitet eine überraschende Natürlichkeit und Naturalisierung des Inzestes. Ähnlich sperrig ist die Sündenfrucht eigentlich selber sündlos – Inkarnation eines Paradoxes –, bis das Verdrängte wiederkehrt und wiederholt ausagiert wird mit seiner Mutter.

Für den Fortgang der Geschichte muss der arme Grigorß alle Sünde seiner Eltern auf sich nehmen und als Verkörperung der Erzsünde durch die Erzählwelt wandern. Ärger als Christus, der sündlos empfangen sündlos die Sünd der Welt zu tragen hat, ist der arme Grigorß unverschuldet in Sünde empfangen, an sich sündlos, und muss ganz ohne göttliche Vollmacht die Sünd' seiner Welt tragen. Ist doch auch seine Sünde im Folgenden nicht wirklich gewusst und gewollt, sondern unwiderstehlich: ihm vom Geist der Erzählung zugeschrieben und zugemutet. Vom Geist der Erzählung gezeugt, kraft eines Zeugungsmittlers, des bis dato ebenso sündlosen Bruders Wiligis, und von der Jungfrau Sibylla empfangen, wird Grigorß zum Schauplatz eines Gnadenwettstreits: ob denn die Allmacht Gottes so mächtig ist, selbst diesen Maximalsünder zu versöhnen, was allemal mehr und wunderbarer wäre, als seinen sündlosen Vorgänger Christus aufzuerwecken.<sup>36</sup>

Auch wenn Grigorß' Weg in die Welt an Mose erinnert (nicht im Weidenkorb, sondern im Fässlein) und sein kommender Mutterinzeß an Ödipus, inszeniert der Geist mit ihm eine Hyperbolé Christi: Von sich aus ohne Fehl und Tadel, ohne Sünde, ist er dazu in die Erzählwelt gesandt, die Sünd' seiner Welt zu tragen, selber zu übernehmen und zu wiederholen im zweiten Inzeß. Was es heißt, die Sünde zu tragen, zu ertragen, zu tun, um sie abzutragen, wagt die Erzählung in Grigorß vorzustellen. „Denn er hat den, der von keiner Sünde wusste, für uns zur Sünde gemacht, damit wir in ihm die Gerechtigkeit würden, die vor Gott gilt“ (2Kor 5,21). Darf man vermuten, dieser Hauptsatz paulinischer Christologie stehe Modell für Grigorß' Erniedrigung und Erhöhung? Ähnlich dem Philipperhymnus (Phil 2)? So dass er zum Gnadenmittler wird und sogar letztlich als fast allmächtiger Papst zum Allversöhner oder Allvergeber? Wäre dem so, wäre die Ironie eine ‚ganz besond're‘, eine hyperbolische Ironie, hoffnungsvolle Übertreibung: zu schön, um unwahr zu sein; aber doch auch zu schön, um einfach wahr zu sein. Die Inzeßfrucht und der Maximalsünder würde zum Christus redivivus, oder mehr noch: zum Erweis einer Gnade, die noch mehr vermag, als sich in Christus offenbart hat. Als hätte Gott mit Christus erst geübt, was ihm in Grigorß gelingt – als soteriologische Nagelprobe?

Solch ‚fromme Frechheit‘ wäre leicht zu kritisieren. Aber damit wäre das

<sup>36</sup> Theologisch gesehen ist das ganz traditionelle Topik aller Erwählten, von Moses über die Propheten bis zu Paulus. Keiner wurde aufgrund besonderer Tugenden erwählt, sondern die Demutsrhetorik der Berufungen besagt stets, dass sie *wider Willen, wider Erwarten, trotz ihrer Unfähigkeit* erwählt wurden. Denn Gott liebt üblicherweise gerade die *verlorenen* Schafe (Mt 15,24), die Hässlichen und Kranken (Lk 5,31 f), die Sünder (Lk 19,10 par), und erwählt, was verachtet und verworfen ist von der Welt (1Kor 1,27 f). Vgl. Jüngel, Gott als Geheimnis, 452.

Ansinnen wie die Zumutung verspielt, ob denn der maßlose Komparativ, die bis in die Komik und Absurdität übertriebene Gnadenlust, nicht eine theologische Pointe fingiert, die man zu denken wagen sollte: eine Gnade, über die hinaus größeres nicht gedacht werden kann? Oder noch mehr: die größer ist, als dass sie gedacht werden kann? Deswegen – so die narratheologische Hypothese – kann sie nicht (widerspruchsfrei) gedacht, sondern nur *erzählt* werden. Wobei ‚nur‘ nicht gering zu schätzen wäre. Ist doch die Freiheit und ‚Gnade‘ der Literatur ihre Lizenz zum Unmöglichen: zu erzählen und zu imaginieren wagen, was nicht real, nicht einmal real möglich, sondern ‚inkompossibel‘ ist (und bleibt?). Davon zehrt jede Hoffnungserzählung, die den Horizont der gegenwärtigen Welt zu überschreiten wagt. Eschatologie ohne solche Horizontüberschreitungen wäre unsagbar. Literatur hat diese Paradoxie, gegenwärtig Unmögliches als zumindest erzählbar und damit denkbar darzustellen, nicht nur begriffen, sondern kultiviert. Die Phantastik<sup>37</sup> eines Borges zum Beispiel überschreitet den Horizont des konsistent Denkbaren und kann in diesen imaginativen Expeditionen ins Undenkbare Unmöglichkeiten entdecken, die mehrwertig sind: Grund des Möglichen, vielleicht nicht ganz unmöglich. Ähnlich wie die eschatologischen Narrationen der Propheten Horizontüberschreitungen imaginieren, die gelegentlich absurd scheinen, angesichts dessen, was der Fall ist – aber nicht absurd bleiben, wenn man mit und von ihnen leben kann, anders leben. *Der Erwählte* scheint mir nicht weniger zu wagen.

Um den Gnadenkomparativ hoch zu treiben, muss die Erzählung zuvor-kommend die Sünde eskalieren, wie im zweiten Inzeß von Mutter und Sohn. Ob der un- oder halbwissentlich geschah, kann narrativ im Vagen bleiben. Aber Unwissenheit schützt vor Schuld und Strafe nicht. Daher folgt auf die Sündenerkenntnis des Inzests beiderseitiges Entsetzen, Furcht und Zittern – und der Bruch, die Umkehr, nach gut biblischem Muster, wie es im Bußsakrament geregelt wurde. Bei Sybilla bleibt die Buße unspektakulär durch erneuten und endgültigen Rückzug in die demütige Nächstenliebe der Hospizarbeit. Bei Grigorß hingegen wird es spektakulär mit dem Willen zur Maximalbuße (auch einem Willen zur Macht). Mit Sündenstolz wird er überaus bußwütig und will auf fromme Weise seinem Leben ein Ende machen auf einer einsamen Insel. Mit seinem ‚descensus ad inferos‘ sucht er die heroische Einsamkeit der leblosen Insel, einer Totenwelt, die ihm zugleich gute Aussichten bietet, zum angehenden Säulenheiligen (oder besser: Inselheiligen) zu werden. Der Erniedrigung wohnt schon der Keim zur Erhöhung inne. Die Ambivalenz der gesuchten Selbsterniedrigung zeigt sich auf beiden Seiten: im Anfang mit seinem Willen zu Größe der Buße wie im Ausgang der triumphalen Erhöhung.

Die Inselepisode bleibt eine ebenso wundersame wie wunderliche Provinz in dieser Erzählwelt: ein kleiner Hades mit entsprechender Überfahrt. Ein Ort,

<sup>37</sup> Vgl. dazu Lachmann, Erzählte Phantastik.

um alle Hoffnung fahren zu lassen – wäre da nicht die seltsame Spur einer Naturgnade. Der Geist der Erzählung gewährt dem Büsser Nahrung kraft der mythischen Erdmilch, die ihn am Leben erhält. Der absolutistischen, indifferent lebensfeindlichen Natur wird eine Spur von Gnade eingeschrieben. Ein seltsam rationalistisches Motiv, um Grigorß am Leben zu erhalten, mit mythischen Mitteln und metaphysisch-metamorphotischer Wirkung. Denn das Ergebnis ist eine wundersame Wandlung des Menschen in ein Tier, ein zoteliges Naturding, zwischen Moos und Igel (195). Als müssten Leib und Seele vergehen, aber doch ein Rest an Kreaturkontinuität bestehen bleiben. Kein Gantzod also, aber doch eine Maximalregression in ein gerade noch lebendes Etwas.

Aus dieser äußersten Niedrigkeit (nicht aber aus dem Tod!) wird er daher nicht erweckt, sondern ‚nur‘ erhöht. Die zweite wundersame Wandlung steht an, als er von den beiden prominenten Papstscouts entdeckt wird. Was der Geist der Erzählung vorhersagt, geschieht. Und das nicht ohne Spannung und Ambivalenz. Einerseits könnte man meinen, die Erhöhung des Büssers sei Lohn für seine Maximalbuße. Das wäre so traditionell wie erwartbar in der Tradition der Bußtopik. Andererseits ist die römische Doppelvision vom Opferlamm, das den neuen Papst verheißt, so schräg und quer zu allem Lohndenken, dass hier kaum das Schema vom Lohn der Buße das Gnadenkalkül bestimmen kann.

Was dann? Auf der Ebene des Erzählten bleibt das dunkel. Nachdem Grigorß zum moosigen Igel regrediert ist, springt der Geist der Erzählung nach Rom, wo ein akuter Papstmangel im Überfluss des Schismas herrscht. Wie ein Pneuma ex machina tritt die doppelte Vision ein, um den Fortgang der Geschichte ‚von oben‘ zu dirigieren. Seltsam eigentlich. Hätte hier doch auch eine narrative Selbstmeditation vermitteln können, in der Clemens etwa auf Gottes Gnade reflektiert, seine Wandelbarkeit und vielleicht die Reue oder Anfechtung Gottes bedenkt, mit der er sich erweichen lässt, die Allmacht der Gnade eintreten zu lassen, wo die Ohnmacht der Buße die Geschichte zu Ende zu kommen lassen droht. Aber – stattdessen der Bruch, die harte Fügung zwischen äußerster Niedrigkeit und anhebender Erhöhung. Das Warum der Gnadenwendung bleibt dunkel, als gälte gut augustinisch das nackte ‚quia voluit‘ oder mit Grigorß’ Gebet: „Deine heilige Alchimie“ (234).

Narratheologisch wäre denkbar, dass hier eine Logik des Außerordentlichen am Werk ist: Die Wendung folgt *nicht* einer etablierten Ordnung: der Buße, des Lohnkalküls, den Heiligenviten, dem leidenden Gerechten oder der Theotopik Christi, auch wenn das alles im Hintergrund mitklingen mag. War doch schon im *Doktor Faustus* im Zwiegespräch Adrians mit dem Teufel die „völlig veraltete“ Theologie der Reue und Umkehr kritisiert worden.<sup>38</sup> Die Gnadenwahl, den Erniedrigten zu erhöhen, ist ein nicht ‚intelligibler Akt‘, sondern ein außerordentliches ‚Ereignis‘. Hatte Blumenberg den Willkürgott

38 Vgl. Ohly, Thomas Mann, 123.

des Nominalismus als ‚theologischen Absolutismus‘ kritisiert, wäre hier von einem Gnadenabsolutismus zu sprechen: größer, als dass er gedacht werden könnte, und anscheinend in diesem entscheidenden Punkte auch wunderbarer, als dass er erzählt werden könnte. Wenn sich der Erzähler oder vielleicht sogar ‚Mann selber‘ im Blick auf das Überleben Grigorß’ auf der Insel Sorgen machte um die narrative Plausibilität, ist er an diesem Punkt auffällig sorgenfrei gewesen. Als würde die Größe der Gnade durch die Härte der Fügung nur umso eindrücklicher.

Danach läuft die Geschichte wie am Schnürchen, wie eine Karwoche mit Palmsonntagsjubel – nur ohne Gang ans Kreuz. Stattdessen geht’s in den Vatikan unter großem Geläut. Der Rahmen schließt sich. Die Narratheologia gloriae eskaliert, weil der Stellvertreter an der Vergebungsvollmacht derart Gefallen findet, dass der Erwählte den Erwählenden übertrifft: „seine verwegene Art, die Gottheit zur Gnade anzuhalten“ (239) erscheint nicht nur gnädig, sondern allzugnädig, wenn nicht allzumenschlich. Nicht nur „Gnade vor Recht“ (242), sondern in dubio Gnade *statt* Recht scheint die Maxime, nach der er alles Mögliche und Unmögliche ‚löst‘. Die narrative Liquidität dieser Allvergebung wirkt wie eine Liquidierung der strengen Währungshüterschaft der Kurie, die den Thesaurus gratiae bis dato so restriktiv wie möglich verwaltet hatte. Die Vergebungslust wird vom Stellvertreter derart exzessiv ausgelebt, wie es sich selbst ein Gott wohl kaum träumen ließe.

## 8. Erzählte Gnade und Erzählgnade oder: Erzählter Gott und Erzählgott

Kommt in dieser Erzählung *als Erzählung* die Gnade zur Sprache, mit der die Erzählung spielt? Will man nicht eine ‚Gnade dahinter‘ erfinden, für die die Narration dann dienstbares Darstellungsmittel sein darf, geht es nicht nur um die *erzählte Gnade*, sondern die *Erzählgnade* (wie den erzählten Geist und Erzählgeist): – nicht die, von der gesprochen wird, sondern *in und mit* der erzählt wird: Narration als Spiel mit der Gnade, in dem sie mitspielt.

Von all den *erzählten* Gnaden ist die *Erzählgnade* zu unterscheiden: nicht die gesagte, dargestellte, sondern die Form und Dynamik der Darstellung als Gnadenmedium. Erzählwelt und Erzählzeit sind bekannt, Erzählgnade ist die narratheologische Pointe des *Erwählten*. In der Erzählung *als Erzählung*, kraft der Erzählung also, kommt eine Gnade zur Sprache und zur Welt bis hin zu jedem Leser. Diese Gnade ist nicht nur thematisch, sondern ‚effektiv‘ oder ‚fungierend‘. Sie gehört zur Performanz und medialen Eigendynamik der Narration, ohne die sie nicht wäre und wirkte, was sie alles vermag.

Theologisch könnte man weitergehend den Gnadenbegriff ‚dahinter‘ und (nicht zu verwechseln) die ‚Gnade selbst‘ als Gottes Eigenschaft unterschei-



den; oder auch Gnade als ‚Ereignis‘ und die Erfahrung des Menschen als ‚wirkliche‘ Gnade im Unterschied zur erzählten oder Erzählgnade. Aber diese theologischen Differenzen scheinen mir für die Narratheologie des *Erwählten* zwar möglich, jedoch sekundär zu sein.

Die Art und Weise des Erzählens – so die Vermutung – verkörpert, inszeniert und vergegenwärtigt die Gönnerlaune und Gnadenlust, den Humor und die sprachliche, imaginative, investigative, experimentelle ‚Liquidität‘, mit der gelöst, erlöst und verflüssigt wird, was doktrinal oder allzu fromm verhärtet ist.

Literatur wie die Narration des *Erwählten* hingegen ist so frei mit ihrer Lizenz zum Unmöglichen, die dogmatischen Unmöglichkeiten nicht nur möglich, sondern wirklich werden zu lassen. Dass das dann dogmatisch nicht ganz stubenrein ist, versteht sich. So sei auf die ‚Mutabilität‘ Gottes, seine Beweglichkeit oder Responsivität hingewiesen. Das narrative Gedankenexperiment, Gottes Gnade derart beweglich zu denken, ist auch dogmatisch nicht unsinnig.

Tritt die narrative ‚Gnadenlehre‘ im Medium der Distanzkunst der Ironie auf, scheint eine wechselseitige Potenzierung die Folge zu sein: eine Art Eskalation, mit der das ‚Lösungsmittel‘ der Ironie das ‚Erlösungsmedium‘ der Gnade steigert, hochtreibt, so dass es größer nicht gedacht werden kann und größer wird, als dass es noch gedacht werden könnte – während andererseits an diesen Eskalationen der Gnade die Ironie ihren Spaß hat und sich hochtreiben lässt. Die beiden befördern einander aufs Lustigste. Es sei nicht ‚nur der Geist der Erzählung‘, sondern der Geist *als* Erzählung – wie die Erzählung *als* Geist? Wer inkarniert hier wen und worin?

Dem Erzählgott und seinem Erzählgeist ist anscheinend wirklich gar nichts unmöglich: Ist es doch die Erzählung *als* Erzählung, die eine Vergebung des Unvergebaren *in der Erzählung als* Erzählung wirklich werden lässt. Diese ‚unmögliche Vergebung‘ wird möglich und wirklich, weil der allmächtigen Erzählung ‚nichts unmöglich‘ ist. Der Erzählgeist ist allmächtig und allwissend, allvergebend und allversöhnend. Er tötet und macht lebendig, vollbringt Wunder, lässt die Glocken läuten, ist der Schöpfer der Geschichte, ihr Beender und Vollender. Er macht Worte über Worte, eine Erzählung über die Erzählung: über das Erzählen. Er versucht sich an einer Narratodizee: nicht nur, wie Erzählen nach der Shoa noch möglich sei, sondern was die Erzählung als Erzählung vermag: Vergebung des Unvergebaren.

Die Erzählung also als Erbin Gottes? Die moderate Deutung wäre, es gehe nicht um einen friendly oder unfriendly takeover von Gottes Eigenschaften, sondern die Erzählung inszeniere sich als *Medium Gottes*, nicht als sein Konkurrent oder Nachfolger. Dann wäre die Erzählung ‚nur‘ Gnadenmedium. Aber wann wäre je ein Medium *nur* ein Medium? Wettet die Erzählung auf ihre Medialität, auf ihre Lösungsenergie für die genannten Konflikte? Wird das ‚Wort allein‘ zum Erlösungsmedium für die erzählte Welt, die erst als Erzählwelt ihre höhere Ordnung findet?

Wie Geist mit Buchstabe – und Buchstabe mit Geist (mit Lesergeist) zusammenspielen, ist die ‚sakramentale‘ Kommunion der Erzählung: der Erzählung als *verbum efficax*. In ihr wird präsent, ironisch realpräsent, wer sie erzählt. Seinesgleichen geschieht *in* Erzählung *als* Erzählung. Sie *gibt* den ‚Geist der Erzählung‘ – *er gibt sich in ihr* als Mittler von Sünde und Gnade, von Geist und Natur – wie von Erzähl- und Leserwelt.

## 9. Ausblick: narrative Vernunft als theologische Methode

Für die Theologie gilt die Regel, das Christentum beginne mit dem Übergang vom Verkündiger zum Verkündigten, vom verkündigenden Jesus zum verkündigten Christus. Das ist noch etwas weiterzutreiben: Denn Christus wird erst *praesens*, wenn er in der Verkündigung miterzählt und gegenwärtig wird, also wenn der Verkündigte selber zum (Mit)Verkündigenden wird. Vom Verkündiger zum Verkündigten erneut zum Verkündiger – *das* wäre die passende Weiterführung, wenn Christus *praesens* wird in den supplementären Medien seiner Realpräsenz. Das ist analog auch narratologisch zu formulieren: vom Erzähler zum Erzählten zum in der Erzählung von ihm Miterzählenden.<sup>39</sup>

Ist das der Narratheologie im *Erwählten* so fern? In dieser Erzählung wird nicht nur von Gott und Gnade erzählt, sondern sie wird ‚herbeierzählt‘ *kraft* der Erzählung. Die Erzählung ist nicht nur Repräsentations-, sondern Präsenzmedium. Allerdings – nicht gleich einem Sakrament Realpräsenzmedium, sondern *Realabsenzmedium* (kraft ästhetischer Differenz), aber darin *Imaginärpräsenzmedium*. Das Imaginäre wird durchaus realpräsent, bleibt aber imaginär. Nur wird darin die Erzählgnade in der Erzählung als Erzählung durchaus wirklich und wirksam – ein effektives Ansinnen an die Leser.

Dabei *bedarf* die Erzählung keineswegs der begrifflichen Kontrolle oder Grundlegung. Narratheologie und narrative Theologie treten hier auseinander, bei noch so großer Nähe. Nach der Narratheologie des *Erwählten* zu fragen, treibt eine Differenz von Narration und Theologie hervor. Denn die imaginäre Inszenierung eines Singulären und Außerordentlichen kann wider die Ordnung stehen und sperrt sich gegen die generalisierende Arbeit des Begriffs. Aber, kann nicht ein Singuläres das Generelle, die Regel herausfordern und womöglich sogar widerlegen? Oder kann ein Singuläres (Christus) nicht eine *neue* Regel zur Welt kommen lassen? Die generelle These, dergleichen sei unmöglich, wird widerlegt durch die Möglichkeit und schon eine einzige Wirklichkeit. Und genau das vermag die narrative Inszenierung zu zeigen: dass es erzählbar ist und damit durchaus möglich.

<sup>39</sup> Das wäre etwa an der Emmaugeschichte zu exemplifizieren. Vgl. Stoellger, Im Vorübergehen, 99–110.

Wenn man das zugesteht, wird im Imaginären der Literatur denkbar und möglich (gemacht), was der Theologie in der Regel als unmöglich gilt: dass Gott wider alle Vernunft, Moral und Ordnung handeln könnte. ‚Kraft der Erzählung‘ kann dargelegt, gezeigt, auch narrativ argumentiert werden, wenn man diese Kraft ‚beim Wort‘ nimmt. Die Deutungsmacht der Narration besteht darin, etwas zu ermöglichen, was sonst als unmöglich exkludiert bliebe: etwas glauben zu lassen bis dahin, ‚Glauben zu machen‘. *Etsi gratia plena daretur...*

Das wird auf konstruktive Weise theologiekritisch: Gottes Allmacht gilt seit ihrer ersten Konzeptualisierung im 11. Jh. bei Petrus Damiani als eine generelle logische und ontologische Frage. Dass bei Gott nichts unmöglich sei, wird als metaphysische Allmacht verhandelt. Dagegen sitzt Manns Pointe, dass die *soteriologische* Allmacht die eigentlich relevante Frage ist. Ist Gottes Macht so groß zu denken, dass sie seinem Gesetz widerstreiten und es überschreiten kann? Die biblisch begründbare Antwort wäre ein riskantes Ja mit Jona und Jeremia 31. Auch die Gleichnisse oder die Auferweckung Jesu wären je singuläre Exempla dafür.

Um aber eine ‚billige Gnade‘ oder ‚Amoralität‘ auszuschließen, wird theologisch, auch protestantisch, in der Regel das Evangelium eingeeht durch das Gesetz. Gott sei ‚mit seiner Gnade im Recht‘, konnten Barth und Jüngel formulieren. Damit soll die Kontinuität und Geltung des Bundes wie Gesetzes gewahrt bleiben und die Gnade nicht als deren Aufhebung oder gar Bruch gelten. Was aber, wenn Gott so frei wäre? Wäre das nicht Willkürfreiheit, die den theologischen Absolutismus wiederholt, und sei es im freundlichen Gewand eines Gnadenabsolutismus? Die theologisch riskante Konsequenz wäre: Gottes Gnade ist womöglich immer noch freier und mächtiger als gedacht, und vielleicht größer, als dass sie stets konsistent gedacht werden könnte. – Nur, aus dieser Vermutung eine generelle These zu machen, wird schnell absurd. Für solche Konjekturen (der *ars coniecturalis* des Cusanus verwandt) bedarf es einer Lizenz zur Imagination, die sich die Theologie meist verboten sein lässt. Dann wird Literatur nötig, um solche Vermutungen dennoch zu wagen – es zu wagen, sich seiner Einbildungskraft zu bedienen, wenn die kritische Vernunft etwas für unmöglich erklärt. Für eine imaginative und investigative Theologie wird die Narration dann zur ‚mehr als notwendigen‘ Horizonterweiterung, um noch vorstellen zu können, was ansonsten unvorstellbar bliebe.

Um eine methodische Konsequenz zu formulieren: Die Narratheologie ist eine außerordentlich sinnvolle Methode, um Exklusionen im Namen einer generellen Regel zu korrigieren und Horizontüberschreitungen wagen zu können, die sonst undenkbar und ungedacht blieben. Narrative Vernunft wäre die Arbeit an der Grenze von möglich und unmöglich, womöglich eine experimentelle Verschiebung dieser Grenze.

Für Literaten und Literaturwissenschaftler könnte das trivial klingen. Wenn man daraus eine methodische Konsequenz für eine Wissenschaft zieht (wobei

Theologie nicht nur Wissenschaft ist), wird es durchaus untrivial: Das Narrative wird zur imaginativen Variation und Investigation der Theologie. Sünden- und Gnadenforschung bedürfen der Erzählung *als* Erzählung. Im Grunde indes geht es um geistesgegenwärtige Narration bis in die Narrativität der theologischen Vernunft selber. Sie ist keine leiblose Vernunft des möglichst reinen Begriffs, sondern in ihrer Sprache und Stimme in Logos, Ethos und Pathos auf die Erzählung und ihre Verwandten angewiesen. Wenn Theologie etwas zu sagen hat, sollte sie sich einiges erzählen lassen.

Kommt im ‚Erwählten‘ letztlich wieder alles in Ordnung? Oder kommt eine *neue* Ordnung zur Welt (in der Erzählung als Erzählung)? Nicht einfach fromme Orientierung, sondern hinreichend unfromme Desorientierung leistet sich die Erzählung – in der Wette auf eine immer noch frömmere Orientierung an der Macht der Vergebung oder aber der Macht der Erzählung?

Die Erzählung setzt sich dem Leser aus: *ecce narratio*. Dem Leser, der aus der Erzählwelt eine Lesewelt machen kann, in der er seinen Willen zum Sinn durchsetzt, zur Ruhe und Ordnung. Spannend bliebe es, wenn die Erzählwelt des Geistes soviel Desorientierung und Widerstand böte, dass ebenso der fromme wie der unfromme Wille zum Sinn irritiert in der Schwebel bleiben. Nichts kommt ‚in Ordnung‘, sondern es dreht sich alles um ein absurd Außerordentliches (Vergabung trotz allem)?

Einem Theologen mit Sinn für Narration könnte nur zu leicht der Lapsus unterlaufen, hier seine Vormeinungen bestätigt zu finden: mit dem Aufatmen aus ästhetischer Distanz alles wieder in Ordnung kommen zu sehen. Einem Theologie- und Religionskritiker hingegen (Koschorke etwa) – könnte der entsprechende Lapsus unterlaufen, hier auch nur seine Vormeinung bestätigt zu finden: mit dem Lachen aus ästhetischer Distanz die Gnade nur für Ironie zu halten und die Inszenierung der Ordnung für lächerlich.

Beide nutzten die Erzählung so, um ihren Lesergeist zu befriedigen – den unbedingten Willen zum Glauben oder zum Unglauben. *Beide* verpassten damit die Eigendynamik der Erzählung: ihre dynamis, Deutungsmacht, den Leser *anders* lesen zu lassen, als zuvor gedacht: ihn anders sehen, denken und glauben zu machen, als er vielleicht gerne hätte.

Die Stärke Manns kleiner ‚Gnadenmär‘ zeigt sich darin, beide Bedürfnisse *nicht* zu befriedigen. Es kommt weder einfach in Ordnung noch in bloße Ironie. Die Gnadenlust bringt alles in Außerordnung – und eskaliert unabsehbar. Dabei ist die Erzählgnade nicht die altbekannte Gnade, sondern wider alle Ordnung und nicht kirchlich verwaltet, sondern nur in der Erzählung als Erzählung zu finden. Sie ist allerdings auch nicht ‚nur‘ ironisiert, sondern Ironie wird zum Lösungsmittel für alte Ordnungen ebenso wie für alte Religionskritik.

Ist dieser Geist ‚nur‘ der Geist des Gnadengottes,... Oder ist es der Geist der *Erzählung*, Geist des Gottes der Erzählung und der an sie Glaubenden? Es ist die Erzählung als Geist und der Geist als Erzählung: Narration als Inkarnation des Geistes. Glaube wird hier zu einem Erzählglauben. Denn die Deutungs-



macht der Erzählung wettet allein auf ihre Wortmacht: die Erzählung kann uns sehen lassen und sehen machen, bis dahin uns glauben zu lassen und Glauben zu machen, was sie erzählt. Dazu bedarf es eines gehörigen Maßes an Wortglauben und auch ‚Willen zum Glauben‘: Sprach-, Narrations-, Literaturglaube. Es ist nicht der Lübecker Protestantenglaube, auch nicht schlicht der noble Kunstglaube, sondern – ecce narratio – ein Vertrauen in die dynamis der Erzählung als Erzählung.

Die im ‚Erwählten‘ wirksame ‚Allmacht Gottes‘, der ‚nichts unmöglich sei‘ erwies sich als Allmacht *der Erzählung*, der nichts unmöglich ist. Theologisch gerät das in riskante Nähe zur Häresie, aber da scheint mir Gelassenheit ebenso angebracht wie theologische Konzilianz. Denn wenn Gott wäre, wäre er machtlos ohne Worte. Selbst Gott bedarf der Erzählung, um sagbar zu werden und zur Welt zu kommen. Die Macht Gottes ist dann ‚hybride Macht‘: nicht einfach ‚seine eigene‘, die er souverän und unmittelbar zur Geltung bringt, sondern sie ist angewiesene Macht, angewiesen auf die Eigendynamik der Medien, wie der Erzählung. Wollte man hier noch deutlicher werden, müsste man fragen, ob nicht Gottes Macht stets *geliehene* Macht ist: von der Erzählung geliehen – und darin verliehen von Autor und Lesern mit ihrem Willen zum Glauben.

### Literatur

- Blumenberg, Hans: Arbeit am Mythos. Frankfurt am Main 1979.
- Dalferth, Ingolf U.: Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie. Tübingen 1994.
- Dostojewski, F.: Sämtliche Romane und Erzählungen Band 2: Dämonen. Roman in drei Teilen, übersetzt von Günter Dalitz, Berlin 1994
- Hagen, Wolfgang: „Metaxy. Eine historiosemantische Fußnote zu einem Medienbegriff“. In Was ist ein Medium?, herausgegeben von Stefan Münker und Alexander Roesler, 13–29. Frankfurt am Main 2008.
- Huizing, Klaas: „Poetische Theodizee. Versuch über literarische Schwerkraft“. In Religion und Gegenwartsliteratur. Spielarten einer Liaison, herausgegeben von Albrecht Grözinger, Andreas Mauz, und Adrian Portmann, 21–32. Interpretation interdisziplinär 6. Würzburg 2009.
- Jüngel, Eberhard: Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus. 8. Aufl. Tübingen 2010.
- Koschorke, Albrecht: Wahrheit und Erfindung. Grundzüge einer allgemeinen Erzähltheorie. Frankfurt am Main 2012.
- Renate Lachmann: Erzählte Phantastik. Zur Phantasiegeschichte und Semantik phantastischer Texte, Frankfurt am Main 2002
- Mann, Thomas. Der Erwählte. Gesammelte Werke in dreizehn Bänden 7, Frankfurt am Main 1974

- Müller-Lauter, W.: Zarathustras Schatten hat lange Beine, in: Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus, hg. v. J. Salaquarda, Berlin / New York 1971, 87–112
- Ohly, Friedrich / Thomas Mann: „Doktor Faustus“ und „Der Erwählte“, in: Ders., Der Verfluchte und der Erwählte. Vom Leben mit der Schuld, Opladen 1976, 123–135
- Stoellger, Philipp: „Alles in Ordnung? Die Ordnung des Übels – und das Übel der Ordnung“. In: Ders.: Ordnung und Außer-Ordnung. Zwischen Erhalt und tödlicher Bürde, Zürich 2008, 111–141.
- Stoellger, Philipp: Metapher und Lebenswelt: Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont. Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 39. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.
- Stoellger, Philipp (Hg.): Rhetorik und Religion. Rhetorik 34. Berlin/Boston 2015.
- Stoellger, Philipp: „Selbstwerdung. Ricœurs Beitrag zur passiven Genesis des Selbst“. In Krisen der Subjektivität. Problemfelder eines strittigen Paradigmas, herausgegeben von Ingolf U. Dalferth und Philipp Stoellger, 273–316. Religion in Philosophy and Theology 18. Tübingen 2005.
- Stoellger, Philipp: Im Vorübergehen. Präsenz im Entzug als Ursprung der Christologie, in: Elisabeth Hartlieb / Cornelia Richter (Hg.): Emmaus – Begegnung mit dem Leben. Die große biblische Geschichte Lukas 24,13–35 zwischen Schriftauslegung und religiöser Erschließung, Stuttgart 2014, 99–110
- Stoellger, Philipp: Entzugserscheinungen. Überforderungen der Phänomenologie durch die Religion, Internationales Jahrbuch für Hermeneutik, hg. v. G. Figal, Tübingen 2006, 165–200
- Stoellger, Philipp, und Martina Kumlehn (Hg.): Wortmacht/Machtwort. Deutungsmachtkonflikte in und um Religion. Interpretation interdisziplinär 16, Würzburg 2017.
- Weder, Hans: „Wirksame Wahrheit. Zur metaphorischen Qualität der Gleichnisrede Jesu“. In Die Sprache der Bilder. Gleichnis und Metapher in Literatur und Theologie, herausgegeben von Hans Weder, 110–127. Zeitzeichen 4. Gütersloh 1989.
- Weimar, K.: Wo und was ist der Erzähler?, MLN 109 (1994), 495–506.
- Weinrich, Harald: „Narrative Theologie“. Concilium 9 (1973), 329–334.