

# „Erzählen“ und „Erzählung“

## Zu Paul Ricœurs Gedanke von „Temps et récit“

Von Heinz-Jürgen GÖRTZ (Hannover)

### 1. Vorbemerkungen

Im folgenden werden Anfragen an Paul Ricœurs Gedanken von „Temps et récit“<sup>1</sup> gestellt. Diese Anfragen haben den Charakter einer nachfragenden Verge-wisserung und sollen dem besseren Verstehen dienen. Sie verstehen sich in diesem Sinne als Gesprächsbeitrag. Es sei dazu auch gleich der eigene Standpunkt in Sa-chen des Erzählens angegeben. Die folgenden Überlegungen sind von einem dop-pelten Interesse geleitet: einmal von einem philosophischen Interesse im Kontext des Gedankens Rosenzweigs von einer „erzählenden Philosophie“ als einer „Phi-losophie nach Hegel“. Wie kann man nach Hegel noch philosophieren? Diese Frage entscheidet Rosenzweig dahingehend, daß er eine „Philosophie in der Form unserer Menschlichkeit“ fordert.<sup>2</sup> Sein Selbstverständnis, eine „erzählende Philosophie“ zu bieten, macht also die eine Seite des doppelten Interesses an der Sache des „Erzählens“ aus. Zum anderen sind die folgenden Überlegungen von einem fundamentaltheologischen Interesse geleitet, insofern das Erzählen einen Modus der Glaubensbegründung und Glaubensverantwortung bedeutet: Erzählt wird in solcher Glaubensverantwortung von Gott als dem Gott meines Lebens, der mich in mein Geheimnis verstrickt. Erzählt wird hier von Gott als dem Gott der Glaubensgemeinschaft, die meinen „Lebensraum“ bedeutet, und von Gott als dem, der diese Gemeinschaft in die Menschheitsgeschichte verstrickt. Und erzählt wird gerade von jenen Erfahrungen, die solche Lebenszusammenhänge und sol-che Kommunikations- und Traditionszusammenhänge stiften. Dies wäre also zu-letzt das Interesse an einer „Logik des Glaubens“, die sich ihrerseits auf die „nar-rative Tiefenstruktur der Vernunft“ bezieht bzw. diese allererst aufdeckt.<sup>3</sup> Für dieses doppelte Interesse bedeutet der Gedanke von Ricœur eine besondere Her-ausforderung.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> P. Ricœur, *Temps et récit*, Tome I (Paris 1983); Tome II: *La configuration dans le récit de fiction* (Paris 1984); Tome III: *Le temps raconté* (Paris 1985).

<sup>2</sup> Vgl. F. Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk*. Gesammelte Schriften I: Briefe und Tagebücher, hg. von R. Rosenzweig und E. Rosenzweig-Scheinmann unter Mitwirkung von B. Casper (Den Haag 1979) I. Bd., 318.

<sup>3</sup> Siehe dazu J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*. Studien zu einer praktischen Funda-mentaltheologie (Mainz 1984) 190 f.

<sup>4</sup> Die folgenden Überlegungen konnten von einer Einführung in „Temps et récit“ profitieren, die J. Greisch auf der Tagung des Arbeitskreises „Religionstheoretische Grundlagenforschung. Gruppe Sprachgeschehen und Religion“ im November 1986 gegeben hatte.

## 2. Präzisierung der Fragestellung

Die Formulierung des Themas „Erzählen“ und „Erzählung“ will auf die Differenz aufmerksam machen zwischen der „*Erzählung*“ als dem Hauptwort für den vorliegenden „Text“ und den in diesem Text feststehenden, fixierten Sprachbestand und dem „*Erzählen*“ als dem Zeitwort des Geschehens des wirklichen Sprechens, dem „ganz wirklichen Gesprochenwerden der Sprache“, um ein Wort Rosenzweigs zu gebrauchen, dem „Geschehen von Wort und Antwort“.<sup>5</sup> Die Behauptung dieser Differenz bedeutet schon eine kritische These – und dies durchaus in doppeltem Sinne, nämlich in bezug auf den Gedanken Ricœurs und auf den eigenen Gedanken.

Die These, die diese Differenz bedeutet, ist deshalb vor zwei Mißverständnissen zu schützen. Es soll dabei erstens – zumindest der Intention nach – nicht das unterlaufen, was Ricœur selbst als „Abstraktion“ kritisiert hat, nämlich eine „Abstraktion des Dialogs“, eine „einseitige Verteidigung des Dialogs“, die den „einzigartigen Charakter der Unterweisung durch die Texte vollständig aus den Augen“ verlieren würde bzw. die die „außergewöhnliche Förderung“ verkennen wollte, „die die Rede erfährt, wenn sie von Wort zur Schrift übergeht“. Das soll nicht unterlaufen. Andererseits sei die Rückfrage an Ricœurs Bestimmung des Dialogs erlaubt, ob sich denn die „Welt des Dialogs“ in der Tat auf die die Gesprächspartner „umgebende Welt, die ihnen gemeinsam ist“,<sup>6</sup> beschränkt, so daß das Sprechen sich hier in einer „Zeigegeste“ erschöpfte und eindeutig machte, womit es seine referentielle Funktion der bloßen Deskription auslieferte. Sehr zugespitzt hieße das: „Le sens meurt dans la référence et celle-ci dans la monstration.“<sup>7</sup>

Gerade an einem Erzählen, das sich im Geschehen von Wort zu Antwort ereignet, wäre vielleicht das Gegenteil zu zeigen. Es fragte sich nämlich, ob hier nicht eine ganz eigentümliche „Synthese des Heterogenen“<sup>8</sup> stattfindet, die auf ihre Weise eine wenn nicht deskriptive so eben „demonstrative“ oder „ostensive“ Referenz aufbricht und transzendiert, insofern dieses Erzählen – mit einem Wort von Emmanuel Lévinas – zu jener „trace“ wird, „qui signifie sans faire apparaître“.<sup>9</sup>

Wie in der einen Richtung Ricœurs Kritik des Dialogs, so wäre in der anderen Richtung sein Gedanke des Textes neu zu befragen. An die „Welt des Textes“, die die Erzählung als eine solche einrichtet und entfaltet, „die wir bewohnen kön-

<sup>5</sup> F. Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk*. Gesammelte Schriften II: *Der Stern der Erlösung* (Den Haag 1976) 194.

<sup>6</sup> Vgl. P. Ricœur, *Gott nennen*, in: B. Casper (Hg.), *Gott nennen*. Phänomenologische Zugänge (Freiburg/München 1981) 45–79, hier 48f. und 52.

<sup>7</sup> P. Ricœur, *Qu'est-ce qu'un texte? Expliquer et comprendre*, in: R. Bubner, K. Cramer und R. Wühl (Hg.), *Hermeneutik und Dialektik*, Bd. II (Tübingen 1970) 180–200, hier 184.

<sup>8</sup> P. Ricœur, *Die lebendige Metapher*. Mit einem Vorwort zur deutschen Ausgabe (München 1986) VII; *Temps et récit*, Bd. I, 11.

<sup>9</sup> *Temps et récit*, Bd. III, 182 greift Ricœur selbst diesen Gedanken aus E. Lévinas, *Humanisme de l'autre homme* (Montpellier 1972) 57–63 auf.

nen“, weil sie das Feld für eine nicht-deskriptive und auch nicht-demonstrative Beziehung zur Welt öffnet, weshalb sie so beschaffen ist, „daß ich meine eigenen Möglichkeiten in sie hinein entwerfen kann“ – an diese „Welt des Textes“ wäre nämlich die Frage zu stellen, welcher Art denn der Reichtum und die Fülle ihres „lebendigen Sinnes“ und ihrer „ursprünglicheren Beziehung zur Welt“ sind – welcher Art die „eigensten Möglichkeiten“ und welcher Art „die Wohnung“?<sup>10</sup> Sind dies zuletzt vielleicht doch nur „eigene“ Möglichkeiten oder Möglichkeiten des „Textes“, nämlich Transformationen seiner Tiefenstruktur? Es soll nicht in Frage gestellt werden, daß in der Welt des Textes wirklich „Eröffnung“ und „Öffnung“ geschehen, und zwar so, daß ein anderer Begriff von Wahrheit als der der Adäquationswahrheit hervortreten kann, nämlich ein Begriff von Manifestationswahrheit im Sinne des Angebots der „Welt des Textes“. Aber wenn Ricœur selbst diese Öffnung einmal in einem „nicht religiösen, nicht theistischen, nicht biblischen Sinn“ „Offenbarung“<sup>11</sup> nennt, ist diese Offenbarung im „vor“theologischen Sinn dann nicht eben eine „Offenbarung vor der wirklichen Offenbarung“? In diesem Sinne einer „Offenbarung vor der Offenbarung“ hat Franz Rosenzweig die Lebendigkeit und Plastizität der „Welt des Mythos“ als „Raum vor aller Wirklichkeit“, als „immerwährende Vorwelt“ bezeichnet und gefragt, wie dieses „Ergebnis“ selbst zum „Anfang“ werden könne.<sup>12</sup> Und seine „erzählende Philosophie“, die „die Zeit ganz ernst nimmt und des anderen bedarf“, soll darauf eine Antwort geben.<sup>13</sup>

Es soll keine Abstraktion oder Hypostase des Dialogs unterlaufen. Es soll im selben Zusammenhang aber auch nicht unterlaufen – das wäre das zweite Mißverständnis –, den Text – „un discours fixé par l'écriture“, wie Ricœur ihn definiert – als einen „Fall von Dialog“ zu begreifen. Hier gilt vielmehr, was Ricœur in der Begrifflichkeit de Saussures betont: „chaque texte est par rapport à la langue dans la même position d'effectuation que la parole“. „La fixation par l'écriture survient à la place même de la parole.“<sup>14</sup> Gleichwohl stellt sich mir auch hier – unter Berücksichtigung dieser Art von strukturaler Gleichrangigkeit der Sprachwelten und Sprachspiele von Erzählung und Erzählen – die Frage, ob nicht im Verhältnis untereinander das Erzählen die Elemente der Erzählung und damit diese selbst solchermaßen neu bestimmen könnte, daß es erlaubt wäre, in einem neuen Sinne von „Ver-wirklichung“ zu sprechen, die im wirklichen erzählenden Sprechen als Ver-wirklichung der Erzählung als „Sprache vor der Sprache“ geschähe. Mit anderen Worten: Ist es nicht legitim, die Erzählung doch als eine Gestalt von Erzählen – und in Frage stünde gerade: als welche – und damit, wenn man so will, als einen „Fall von Erzählen“ zu begreifen, ohne daß sie damit schon zu einem „Fall von Dialog“ würde, sondern ihren Charakter der Unabhängigkeit als Text

<sup>10</sup> Vgl. P. Ricœur, Gott nennen, a. a. O. 56.

<sup>11</sup> Vgl. ebd.

<sup>12</sup> Siehe dazu F. Rosenzweig, Der Stern der Erlösung, a. a. O., bes. 96–99.

<sup>13</sup> Vgl. F. Rosenzweig, Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften III: Zweistromland, Kleinere Schriften zu Glauben und Denken, hg. von R. u. A. Mayer (Dordrecht 1984) 151 f.

<sup>14</sup> Vgl. P. Ricœur, Qu'est-ce qu'un texte?, a. a. O. 182–185; ders., Gott nennen, a. a. O. 49.

und damit der „Universalisierung“ oder „Ver-allgemeinerung“ bewahrte?<sup>15</sup> Wäre das nicht vielleicht sogar die Voraussetzung dafür, daß sich Geschichtserzählung und fiktive Erzählung so eindrucksvoll ins Verhältnis zueinander setzen lassen, wie Ricœur es tut? Das Erzählen als wirkliches Sprechen wäre dann das latente tertium comparationis.

### 3. Ansatzpunkt und These Ricœurs

#### 3.1 Das Vorzeichen: „Renoncer à Hegel“

Ricœur versteht seinen Ansatz mit dem Vorzeichen: „Renoncer à Hegel“ (III, 298 f.), d. h. mit dem Vorzeichen des Verzichts auf eine absolute Vermittlung von Geschichte und Wahrheit, denn – Ricœur zitiert Gadamer – „Geschichtlichkeitsein heißt, nie im Sichwissen aufgehen“ (III, 299). Gleichwohl stellt Hegel aber für Ricœur immer noch eben diese Aufgabe der Vermittlung von Geschichte und Wahrheit. Mit anderen Worten: Wir denken, so Ricœur, nicht mehr „selon Hegel, mais après Hegel“. Und er findet für diese Sprechsituation eine bewegende Wendung: „Car quel lecteur de Hegel, une fois qu’il a été séduit comme nous par sa puissance de penser, ne ressentirait pas l’abandon de Hegel comme une blessure, qui, à la différence précisément des blessures de l’Esprit absolu, ne se guérit pas? A ce lecteur ... il faut souhaiter le courage du travail de deuil.“ (III, 298 f.) Ricœurs Denken selbst steht in der Tradition solcher „Trauerarbeit“.

#### 3.2 Die narrative Rede und die Geschichtlichkeit des Menschen

„In welcher Lebensform oder Daseinspraxis wurzelt die narrative Rede?“, fragt Ricœur, und seine Antwort lautet: „In unserer Geschichtlichkeit“, im „zeitlichen Charakter der menschlichen Erfahrung“ (I, 17).<sup>16</sup> Dies aber führt in einen Zirkel: „Einerseits können wir nur durch eine Besinnung auf das Wesen der Erzählung der Zeit einen menschlichen Sinn abgewinnen (le temps devient temps humain dans la mesure où il est articulé de manière narrative). Andererseits aber können wir das Wesen der Erzählung nur in einem zeitlichen Horizont verstehen (en retour le récit est significatif dans la mesure où il dessine les traits de l’expérience temporelle).“ (I, 17) Diesen Zirkel macht Ricœur dahingehend fruchtbar, daß er mittels einer Poetik der Narrativität die philosophischen Aporien der Zeiterfahrung produktiv zu bewältigen sucht, indem diese Poetik den Sinn solcher Zeiterfahrung zur Sprache bringt. Die Erzählung ist für Ricœur „le moyen privilégié

<sup>15</sup> Siehe dazu P. Ricœur, *Qu’est-ce qu’un texte?*, a. a. O. 184: „par la fonction référentielle, le langage ‚reverse à l’univers‘ (selon un mot de Gustave Guillaume) ces signes que la fonction symbolique, à sa naissance, a rendus absents aux choses“.

<sup>16</sup> Siehe dazu auch P. Ricœur, *La fonction narrative*, in: *Etudes Théologiques et Religieuses* 54 (1979) 209–230, hier 222 f.

par lequel nous re-configurons notre expérience temporelle confuse, informe et, à la limite, muette“ (I, 13).

Die Erzählung leistet dies eben durch das, was hier „re-configuration“ heißt. Diese ist vermittelt durch eine „mise en intrigue“, in der eine „imitation créatrice“ der menschlichen Zeiterfahrung geschieht (I, 55 f.). Es macht das Schöpferische dieser „Mimesis“ aus, daß sie der Konfusion Ordnung einstiftet, der Formlosigkeit Gestalt gibt und das Stumme zur Sprache bringt und damit zuletzt die Wirklichkeit auch in ihrem zeitlichen Charakter – als sprachlich verfaßte Wirklichkeit – erfahrbar macht. Die Erzählung leistet in diesem umfassenden Sinn eine „Synthese des Heterogenen“ (I, 103). Diese Synthese vermittelt eine Vielheit zu einer Ganzheit, und das durch ein Band der Kausalität (I, 69) – und schon dies bedeutet eine „Universalisation“: „Composer l'intrigue, c'est déjà faire surgir l'intelligible de l'accidentel, l'universel du singulier, le nécessaire ou le vraisemblable de l'épisodique.“ (I, 70)<sup>17</sup>

### 3.3 Erzählung und Metapher

In diesem Begriff der „Synthese des Heterogenen“ sieht Ricœur den Schritt, den er in „Temps et récit“ über seine Metapherntheorie hinaus tut. Zunächst spricht er auch umgekehrt davon, daß die „mimetische Funktion der Erzählung“ nur eine besondere Anwendung der „metaphorischen Referenz“ in der Sphäre des menschlichen Handelns sei, insofern die „neue“, und das heißt „Re“-Konfiguration der „Intrigue“ als Mimesis einer Aktion durch das Moment der Fiktion der immer schon vorverstandenen Ordnung des Handelns vermittelt sei (I, 13). Was daher von der „semantischen Innovation“ und der „heuristischen Neubeschreibung der Wirklichkeit“ durch die Metapher gesagt wurde, gelte auch hier. Andererseits „präzisiere und berichtige“ aber „Temps et récit“ die Metapherntheorie, insofern die narrative Funktion besser als die metaphorische zeige, daß die Einheit, die einer solchen semantischen Innovation am besten entspreche, jenseits des Satzes auf der Ebene des Textes, in der Erzählung liege.<sup>18</sup> Gerade die Erzählung wird mit anderen Worten der hermeneutischen Option Ricœurs gerecht, daß der Text sich eine „Welt“ entwirft, die mehr ist als nur eine sprachimmanente Wirklichkeit, nämlich eine „transcendance immanente“ (III, 151), die also schlechterdings alles in sich versammelt.

Auch hier wieder eine Rückfrage, überspitzt formuliert: Geschieht diese Versammlung zuletzt vielleicht gar als „Aufhebung“ der „Geschichtlichkeit“, die doch gerade die Wurzel der narrativen Rede war, in die „Welt des Textes“? Diese Frage variiert nur die eingangs genannte Anfrage an die „Welt des Textes“. Sind manche Begriffe wie der des „auteur impliqué“, des „lecteur impliqué“ oder auch der „voix narrative“ oder der „identité narrative“ nicht in dem Sinne mißver-

<sup>17</sup> So hier Ricœur im Anschluß an Aristoteles, Poetik, 51 b 29–32.

<sup>18</sup> Vgl. P. Ricœur, Die lebendige Metapher, VII.

ständig, daß etwa mit ihnen der wirkliche Autor und der wirkliche Leser in die „Welt des Textes“ als Momente ihrer Struktur aufgehoben werden, einer Struktur, die als das geheime und anonyme Subjekt dieses „Weltgeschehens“ agierte? So, wenn etwa der „lecteur impliqué“ definiert wird: „Par lecteur impliqué, il faut alors entendre le rôle assigné au lecteur réel par les instructions du texte.“ (III, 249) Oder wenn es vom „auteur“ heißt: „Nommer l'œuvre par son auteur n'implique (que) ... la singularité de la résolution d'un problème.“ (III, 235) Lassen diese Beispiele nicht das Mißverständnis zu, daß hier eine „Synthese des Heterogenen“ unter Aufhebung der Heterogenität geschieht?

### 3.4 Metapher, Erzählung und der hermeneutische Ansatz Ricœurs

Wirkt sich in solcher „Abstraktion“, vielleicht sogar „Hypostase des Textes“ die Macht der Gesprächspartner Ricœurs aus? Denn es ist ja gerade das Beeindruckende und Bewundernswerte an Temps et récit, in welchem Maß hier – gemäß dem Axiom der Hermeneutik Ricœurs: „expliquer plus c'est comprendre mieux“ (I, 12) – das Gespräch mit den Humanwissenschaften, hier insbesondere mit den semio-linguistischen Literatur- und Geschichtswissenschaften, der Soziologie und Psychoanalyse, aber auch mit der philosophischen Tradition geführt wird. Wer sich so auf die „disciplines rationelles“ einläßt, um in Wahrung ihrer Autonomie dennoch ihre direkte oder indirekte, nahe oder ferne Verbindung mit der „intelligence poétique“ aufzuspüren (vgl. I, 12), wird der nicht mit der Übernahme der Begrifflichkeit auch von deren Geist mitgeprägt?

Schlägt sich gerade das vielleicht nieder in dem Rückblick Ricœurs auf sein eigenes Denken im Vorwort der deutschsprachigen Ausgabe von „La métaphore vive“, wenn es da heißt: „Ich würde heute sagen, daß das Phänomen, um das letztlich meine Gedanken kreisen, der Zusammenhang zwischen dem Schöpferischen und der Regel ist. Die Spur dieses Zusammenhangs ist in der Sprache zu erkennen; seine Dynamik beruht auf der Einbildungskraft.“ Wie „Kant den Schematismus für die verborgene Quelle hielt, aus der die Hauptmomente des Kategoriensystems hervorgehen, so betrachte ich die schöpferische Einbildungskraft als die Quelle der Dynamik, die die Rede zum Medium jeder neuen Synthese macht. Man darf daher die deskriptive Disziplin, die für jene Phänomene zuständig ist, die mit diesem auf Einbildungskraft und Sprache beruhenden Schaffen zusammenhängen, Poetik nennen. Diese sehr allgemeinen Voraussetzungen sind der Hintergrund des vorliegenden (d. i. Die lebendige Metapher) und des nachfolgenden Buches: Zeit und Erzählung. Beide haben es mit dem sprachlichen Ausdruck eines schöpferischen Vermögens zu tun, das seinen Ursprung in den Tiefen der Einbildungskraft hat und nach Regeln der Produktion und der Transformation zu Werke geht.“<sup>19</sup>

Ich frage zurück: Wenn in diesem Sinne für Ricœur die Sprache bzw. das

<sup>19</sup> Ebd. If.

sprachliche Schaffen – gerade auch der Erzählung – ein „Regelwerk“ ist, heißt dies nicht zuletzt auch durch die „Rekonfiguration“ unsere Zeiterfahrung „regeln“ und also das Zufällige intelligibel, das Singuläre universal und das Episodische notwendig machen? Werden wir nicht doch mittels der so verstandenen Erzählung auf subtile Weise einerseits unserer Geschichtlichkeit Herr und andererseits einer unpersönlichen „Geschichte“ ausgeliefert? Könnte nicht eine Rückbesinnung auf das Erzählen als wirkliches Sprechen aus solcher Aufhebung und Entfremdung befreien?

### 3.5 Refiguration: der Schritt vom Text zum Leben

Ricœur seinerseits steuert diesen Anfragen entgegen. Dies vor allem mit dem Gedanken der „Refiguration“, dem dritten Moment der dreifachen Mimesis von Präfiguration, Konfiguration und Refiguration. Diese Refiguration ist es, die das Werk allererst vollendet, sie ist daher dessen innere Zielrichtung. „Le récit a son sens plein quand il est restitué au temps de l’agir et du pâtir dans mimésis III.“ (I, 109) Und solche Vollendung des Werks liegt gerade darin beschlossen, daß in der Refiguration die Schwelle vom „Text zum Leben“ überschritten wird.<sup>20</sup> In „Temps et récit“ wird dieser Übergang kenntlich gemacht als „le seuil entre la configuration de temps *dans* le récit et sa refiguration *par* le récit“ (III, 11).

Es ist die „Welt des Textes“ selbst, so Ricœur in „Gott nennen“, die „den Leser, den Hörer an(regt), sich selbst angesichts des Textes zu verstehen und, in Imagination und Sympathie, das *Selbst*, das fähig ist, diese Welt zu bewohnen, indem es darin seine eigensten Möglichkeiten entfaltet, zu entwickeln“.<sup>21</sup> Die Refiguration ist also kein rein reproduktiver oder passiver Akt, sondern ein schöpferischer Akt der Annahme, der aus der Konfrontation der Welten des Textes und des Lesers, die Ricœur als „stase“ (Stillstand) und „envoi“ (Aufbruch/Sendung) beschreibt, die Praxis als Gestaltung der sozialen Realität hervorgehen läßt (III, 263).

Dabei geht es nicht um eine unmittelbare „Anwendung“ des Textes auf das Leben – wie ja auch der Text keine unmittelbare Psychographie des Autors darstellt –, vielmehr gilt, daß gerade im Maße der Besinnung auf das Eigene des Textes dieser für sein anderes, das Leben bzw. die soziale Realität, relevant wird: „plus le lecteur s’irréalise dans la lecture, plus profonde et plus lointaine sera l’influence de l’œuvre sur la réalité sociale“; und als Beispiel fügt er an: „N’est-ce pas la peinture la moins figurative qui a le plus de chance de changer notre vision du monde?“ (III, 263)

Auch an dieses Verständnis der Refiguration seien wieder Rückfragen gestellt: Ricœur spricht im Zusammenhang mit der Refiguration gelegentlich vom „Hörer oder Leser“ (I, 109), später dann eindeutiger vom Leser als dem Subjekt der Refi-

<sup>20</sup> Vgl. P. Ricœur, *Gott nennen*, a. a. O. 73.

<sup>21</sup> Ebd.

guration. Macht es wirklich keinen Unterschied, ob hier gehört oder gelesen wird? Bewahrt das Werk dem Leser gegenüber nicht einen relativen Selbststand, weil es vom konkreten Leser absieht bei der Wahl des Standpunktes, der zumindest im Blick auf den Leser frei gewählt wird, und weil es auch die Weisen seines Lesens noch einmal „präfiguriert“, während das Erzählen erst gar nicht ohne den Hörer, und zwar nicht ohne diesen und keinen anderen, zustande kommt, die auch in ihm vollzogene Konfiguration also in einem strengen und anderen Sinne als bei Ricœur *Konfiguration* von Sprecher *und* Hörer bedeutet, „Synthese des Heterogenen“? Und könnte nicht die Rede von der „refiguration par le récit“ bzw. von der „influence de l'œuvre sur la réalité sociale“ anzeigen, daß das Werk auch hier noch Subjekt des Geschehens ist und selbst noch die Praxis des Lesers „regelt“, die eben doch nachträgliche Anwendung bleibt? Kann man daher nicht in der Tat von einer Prävalenz des konfigurativen Moments sprechen, insofern alles auf es bezogen und auch noch „Zukunft“ zum Entwurf der Erzählung wird, in der diese Erzählung sich mittels des Lesers vollendet?

Ricœur selbst stößt hier, wie er sagt, an die Grenze der Refiguration der Zeit „par le récit“, an die „inscrutabilité du temps“ (III, 387). Und an dieser Grenze verweist die Erzählung auf andere Sprechweisen, die auf ihre Weise „s'emploient à dire le temps“. Die Kehrseite dieser Grenzen sind im Begriff der „identité narrative“ auszumachen, wenn zwar „die Geschichte für den Mann steht“, wie Ricœur Schapp zitiert, aber nicht für den „ganzen Mann“ (Greisch). Ricœur schreibt: „L'identité narrative n'épuise pas la question de l'ipséité du sujet, que celui-ci soit un individu particulier ou une communauté d'individus.“ (III, 358) Bedeutet dies nicht, daß es einen Überschuß der „wahren“ Identität und der „wahren“ Geschichte gibt und daß diese Wahrheit zwar nur metaphorisch und narrativ aussagbar ist, daß diese Wahrheit selbst aber nicht metaphorischen oder narrativen, sondern eben geschichtlichen und jetzt näherhin eschatologischen Charakter hat? Und daß Wahrheit also in der Erzählung zuletzt deshalb nicht ausgesagt und festgestellt werden kann, weil hier keine Synthese möglich ist,<sup>22</sup> sondern weil Wahrheit im wirklichen Sprechen und Erzählen als Geste bzw. Sprachhandlung vollzogen und bewährt werden muß?

#### 4. Der Ansatz beim Erzählen als wirklichen Sprechen

Damit ist schon der Schritt getan, den Ansatz beim Erzählen als wirklichen Sprechen zu skizzieren. Es wird deutlich werden, daß er von einem theologischen Interesse geleistet ist. Der ontologische Aspekt, das wird sich zudem zeigen, rückt hier in den Vordergrund, der innersprachliche tritt zurück.<sup>23</sup>

<sup>22</sup> Vgl. E. Lévinas, Gott und die Philosophie, in: B. Casper (Hg.), Gott nennen, 81–123, hier 108 zur „Diachronie der Wahrheit“.

<sup>23</sup> Siehe zum Folgenden: H.-J. Görtz, Erzählen vom Unsagbaren, in: Philosophisches Jahrbuch 93 (1986) 301–317.

#### 4.1 Ricœur's Bestimmung der „identité narrative“

Ausgangspunkt ist Ricœur's Bestimmung der „identité narrative“: „Identité est pris ici au sens d'une catégorie de la pratique. Dire l'identité d'un individu ou d'une communauté, c'est répondre à la question: qui a fait telle action? Qui en est l'agent, l'auteur? Il est d'abord répondu à cette question en nommant quelqu'un, c'est-à-dire en le désignant par un nom propre. Mais quel est le support de la permanence du nom propre? Qu'est-ce qui justifie qu'on tienne le sujet de l'action, ainsi désigné par son nom, pour le même tout au long d'une vie qui s'étire de la naissance à la mort? La réponse ne peut être que narrative. Répondre à la question ‚qui?‘, comme l'avait fortement dit Hannah Arendt, c'est raconter l'histoire d'une vie. L'histoire racontée dit le qui de l'action. L'identité du qui n'est donc elle-même qu'une identité narrative.“ (III, 355) Es wäre von dieser Bestimmung der narrativen Identität des Subjekts aus zu diskutieren, ob nicht auch jene philosophischen Werke, in denen es gerade um die Ausarbeitung der eigenen Option, gleichsam um die „autobiographische Konfession“<sup>24</sup> des eigenen Standpunktes geht, Erzählstruktur haben. Gibt nicht etwa ein Descartes in den „Meditationes“ die Antwort auf die Frage: Wer bin ich als Zweifelnder oder als *res cogitans*? Oder ein Hegel in der „Phänomenologie des Geistes“ auf die Frage: Wer bin ich als selbstbewußt Denkender? Oder ein Heidegger in „Sein und Zeit“: Wer bin ich als der, der in der Welt und zum Tode hin da ist? Oder ein Rosenzweig im „Stern der Erlösung“: Wer bin ich als Jude, der von Gott bei seinem Namen gerufen ist?

#### 4.2 Die Sprechsituation wirklichen Erzählens

Erzählen als wirkliches Sprechen, das wird in dem Zitat von Ricœur gesehen, steht in einer bestimmten Sprechsituation: Es wird nach dem Subjekt einer Handlung gefragt. Nach diesem Subjekt wird gefragt, indem der Name genannt wird – und das nicht nur beiläufig oder oberflächlich, sondern so, daß es im Ernst um die Identität des Subjekts geht: „Wer bist Du?“, „Wer seid Ihr?“ Diese Situation ist zweifach zu bestimmen, wobei diese doppelte, nun allerdings „dialogische“ Bestimmung dieser Situation den hier herrschenden Logos mit dem ganzen Gewicht des „Dia“ jenes „Dialogs“ aufladen möchte, in dem die Partner einander so verbinden, daß sie sich in ihre unvereinbaren Tatsächlichkeiten freigeben.<sup>25</sup>

Zum einen bedeutet der Name in diesem Nennen jenes „Stichwort“, das für die Wirklichkeit steht, die ich bin und die ich lebe. Es nennt diese zuletzt unsagbare, weil unaufhebbare, un-aussagbare, unvorzeigbare Wirklichkeit. Franz Rosenzweig hat hier von der „Tat-sache“ gesprochen, die er „als Jude“ ist.<sup>26</sup> Und zum

<sup>24</sup> Siehe dazu F. Rosenzweig, Briefe und Tagebücher, I, 410.

<sup>25</sup> Siehe dazu E. Lévinas, Dialog, in: F. Böckle u. a. (Hg.), Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Teilband I (Freiburg i. Br. 1981) 61–85.

<sup>26</sup> F. Rosenzweig demonstriert diese jüdische Erfahrung an Lessings Nathan; vgl. Zweistromland,

anderen wird das Nennen des Namens selbst zum „Ereignis“, zum Ereignis einer Begegnung, die Zuwendung bzw. Bejahung und die Infragestellung und Bestreitung bedeutet. Die „Handlung“, nach dessen Subjekt Ricœur fragt, wird also auf die Begegnung bezogen, ja wird schließlich diese selbst: „Wer bist Du?“, „Wer seid Ihr?“, so wird nur gefragt, wo du mir und wir uns begegnen. Und insofern der Name anredende Sprache ist – der Name will genannt werden (Franz Rosenzweig)<sup>27</sup> – ist er auch – mit einem Wort von E. Jüngel – „Metapher“.<sup>28</sup>

Als dieses Ereignis der Begegnung geschieht im Nennen des Namens „Ballung von Zeit“,<sup>29</sup> nämlich einmal wieder die „Ballung“ der Erstreckung eines Lebens von der Geburt bis zum Tod in die Einheit des Namens, in eine Einheit, die also durch das Nennen des Namens „gestiftet“ wird. Es geschieht noch in einem weiteren Sinne „Ballung von Zeit“, nämlich jene der je eigenen Zeiten bzw. Geschichten der einander Begegnenden in die „Einheit des Augenblicks“ unserer Begegnung selbst, die sich unableitbar ereignet. Und insofern es sich um die unsagbare „Tatsache“ meiner Wirklichkeit, die im Namen genannt wird, und um das unableitbare „Ereignis“ der Begegnung, die im Nennen des Namens geschieht, handelt, geschieht hier „Ballung von Zeit“ noch in einem dritten Sinn, nämlich die Zusammenballung von Zeit und ihrem Anderen in der unselbstverständlichen Zeitigung von Zeit selbst – traditionell gesprochen in der Ballung von Zeit und Ewigkeit als dem nicht zeitlosen, aber zeitfreien Ursprung von Zeit.

Insofern die „Tatsache“, die ich bin, ja nicht nur mein Dasein, sondern mein Gerufensein, mein Angeredetsein bedeutet, und mich diese Anrede zum Menschen macht, bin ich selbst – metaphorisch gesprochen – „offene Wunde“, der von einer anderen Zeitlichkeit „Verletzte“ – was vielleicht nur neue Worte sind für das alte Wort vom Menschen als dem „Wesen der Transzendenz“ (K. Rahner).<sup>30</sup> In anderer Weise gilt das für die konkret geschehende Anrede im Ereignis der Begegnung, wenn eben diese Anrede in meinem Angeredetsein so ihre Bedingung hat, daß sie diese „ver-wirklicht“.<sup>31</sup>

Bedeutet das nicht umgekehrt: Wo kein Ruf gehört, wo der Name nicht genannt wird, wird da das ungerufene Dasein nicht menschlich mittellos, weil sprachlos, und wird da nicht die Erfahrung der Kontingenz des Daseins zum Tod selbst als Mitte, als Tatsache, als stumme Anrede erfahren? Wird also dort nicht das „Da-sein“ zum Geschehen seiner Bewältigung und Begründung in der entschlossenen Übernahme der Kontingenz als einem äußersten „Können“, in der

a. a. O. 449–453; siehe dazu auch P. Ricœurs Rede von der „ontologischen Vehemenz“ einer Erfahrung in: Die lebendige Metapher, a. a. O. 277–280.

<sup>27</sup> Siehe zu diesem zentralen Motiv F. Rosenzweigs insbesondere: Der Stern der Erlösung, a. a. O. 208 f.

<sup>28</sup> Siehe dazu E. Jüngel, Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie, in: P. Ricœur und E. Jüngel, Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache (= Evangelische Theologie, Sonderheft) (München 1974) 71–122.

<sup>29</sup> Vgl. ebd. 113 f.

<sup>30</sup> Siehe etwa K. Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums (Freiburg i. Br. 1982) 42.

<sup>31</sup> Siehe dazu E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt (Tübingen 1977) 208 u. 215 f.

„Angst des Todes zu bleiben“?<sup>32</sup> Und wenn solches „Dasein“ gerade dies „erzählt“, gerät es dann nicht unter den Zwang zum Mythos seiner selbst? Ist dieses Erzählen dann nicht eine „Selbstbehauptung“, die ihre „Einsamkeit“ gesteht, eine Antwort auf das Rätsel des Erzählers und seiner Welt, die gefragt sein will?

#### 4.3 Erzählen als Antworten und Verantworten

Wenn die Sprechsituation wirklichen Erzählens dergestalt ist, wie oben beschrieben, dann heißt hier erzählen eben antworten auf die Frage, wer ich bin bzw. wer wir sind, und näherhin heißt dann erzählen das Nennen des Namens, den Ruf, verantworten. Und solches Verantworten wird zur neuen Form von Begründen.

Das ist ein anderes Bedürfnis zu erzählen als das der bloßen Kontingenzbewältigung. Die Anrede, der Ruf, das Nennen des Namens lassen die Not um die Selbstbehauptung und ums Bleiben, um Dauer, in neuem Licht erscheinen und sie befreien zur Gewärtigkeit des gewährten Augenblicks. Sie lösen den Gestalt-schließungszwang in einem Ganzen, sie entlasten vom „Zwang zum Mythos“, sei dies der Mythos des Selbst, sei dies der der Geschichte. Erzählen kann so zum „geschöpflichen Sprechen“ werden. Das wäre der neue Sinn seiner Kontingenzbewältigung.

Der Ruf löst aber nicht nur die Bande der Geschichten, in die ich mich selbst immer schon verstrickt habe, sondern auch die, in die ich mich als Moment der „Erzählungen“ anderer verstrickt finde. Diese Bildnisse und Rollen – aber eben auch meine eigenen –, alle diese „Geschichten“, die meinen wahren Lebensvollzug verschütten können, sind von der Sprechsituation verantwortenden Erzählens her gleichsam die *Präfigurationen*, zu denen die Anfrage, das Nennen des Namens mich in ein neues Verhältnis setzt. Ricœur selbst greift hier auf das Beispiel der Psychoanalyse zurück. Dies trifft insbesondere dann, wenn es in der psychoanalytischen Behandlung darum geht, zu der wahren Geschichte durchzustoßen, d. h. dazu, daß die wahre Geschichte erzählt wird, die auch erst jene Geschichte ist, die den Sprecher mit sich selbst versöhnt.<sup>33</sup>

Um dieses neue Verhältnis geht es jetzt: Verantwortet und begründet werden will der Name, mit dem ich bzw. wir genannt werden. Verantwortet und begründet werden will das Nennen des Namens bzw. die Begegnung oder der Ruf, mit anderen Worten das „Wir“ als die soziale Realität von Ich und Du, von Wir und Ihr. Verantwortet und begründet werden will die mir und uns gezeitigte Zeit selbst, der Sinn meines Lebens und des Lebens der familiären, politischen oder religiösen Gemeinschaft, zuletzt der Geschichte.

Solche Verantwortung geschieht, indem Geschichten erzählt werden, *meine* Geschichte und *unsere* Geschichte und *die* Geschichte. Im Erzählen werden die „Ballungen von Zeit“ in ein geordnetes Nacheinander gebracht. Erzählungen ma-

<sup>32</sup> Siehe dazu F. Rosenzweigs Eingangsmeditation in: Der Stern der Erlösung, a. a. O. 3–5.

<sup>33</sup> Siehe dazu P. Ricœur, Temps et récit III, a. a. O. 356 f.

chen mit Metaphern vertraut und bringen das Fremde und Neue in das Vertraute und Alte ein.<sup>34</sup> Für solches Erzählen gilt, was Ricoeur zur *Konfiguration* und zur Überschneidung von geschichtlicher Erzählung und fiktiver Erzählung und hier noch einmal insbesondere zur „Wiederholung“ dargelegt hat.<sup>35</sup> Die aktuelle Historikerdebatte in der Bundesrepublik mag ein Hinweis darauf sein, daß dies nicht nur für den einzelnen und für religiöse, sondern auch für politische Gemeinschaften gilt. Was Ricoeur hier ausführt, gilt mit der Modifikation, daß die namhaft gemachte Sprechsituation zum „Prinzip der Konfiguration“ wird und insofern alle Momente noch einmal neu akzentuiert, insbesondere das „Kon-“ der Konfiguration als Geschehen von Sprecher *und* Hörer. So wird das Erzählen selbst zur eigentlichen Hermeneutik der Tat-sache – meiner selbst, der Gemeinschaft und der Geschichte. Es ist schließlich auch der Akt des Erzählens selbst, der den Schritt vom Text zum Leben tut. Er ist auch noch das Geschehen der *Refiguration*, insofern er selbst wieder zur Anrede wird und die „soziale Realität“ aufbaut und gestaltet und also selbst Sprachhandlung ist, Geste.

In einem dreifachen Sinn bedeutet damit das wirkliche Erzählen eine „*Synthese des Heterogenen*“, in einem dreifachen Sinn jedoch, der noch einmal neu bestimmt, was „Synthese“ und was „Heterogenität“ bedeuten, der aber zuletzt auch das Erzählen selbst neu bestimmt:

a) Im wirklichen Erzählen geschieht die „Synthese des Heterogenen“, das *ich* selbst als Tat-sache bin und das die Gemeinschaft als Tatsache ist. Diese Synthese wird zur Synthese einer Identität, die sich dem Ruf und dem Genanntwerden beim Namen verdankt, dem „Stiftungswort“ oder „Stiftungsereignis“. Erzählen ist hier das Erzählen vom Vergangenen im doppelten Sinne der geschichtlichen Vergangenheit meiner selbst bzw. einer Gemeinschaft und im Sinne der metageschichtlichen Vergangenheit, die „entfernter ist als alle Vergangenheit und als alle Zukunft, die noch zu meiner Zeit gehören“, der „Vergangenheit des Anderen, in der sich die Ewigkeit abzeichnet“.<sup>36</sup>

b) Im wirklichen Erzählen geschieht die „Synthese des Heterogenen“, das „*wir*“ als Gemeinschaft des Erzählers und Hörers sind. Sie wird zur „Synthese“ eines Dialogs, in dem sich nach Léviass „ein außerordentlicher und unmittelbarer Übergang“ ereignet, „der stärker ist als jedes ideale Band und als jede Synthese“, die ein „Angleichen- und Begreifenwollen verwirklichte“. Sie wird zu einem „Übergang, wo es keinen Übergang mehr gibt“.<sup>37</sup> Dies aber geschieht, wo das Erzählen selbst zur Anrede wird und eben zum Übergang.

c) Im wirklichen Erzählen wird damit eine „Synthese des Heterogenen“ angesagt, das und die die *Zeit* selbst ist und die *Geschichte*. Sie wird so zu einer Synthese, die selbst als eschatologisches Ereignis erwartet und bewährt werden will.

<sup>34</sup> Vgl. E. Jünger, *Metaphorische Wahrheit*, a. a. O. 113 f.

<sup>35</sup> Für Ricoeurs Anliegen einer „Poetik der Narrativität“ wäre in diesem Zusammenhang Peter Handkes literarische Relecture des Heideggerschen Gedankens der Wiederholung in: *Die Wiederholung* (Frankfurt a. M. 1986) fruchtbar zu machen.

<sup>36</sup> E. Léviass, *Die Spur des Anderen* (Freiburg/München 2 1987) 234.

<sup>37</sup> E. Léviass, *Dialog*, a. a. O. 76.

Wenn sie gleichwohl im Erzählen geschieht, dann eben im Modus der Vorwegnahme und der Bewährung, dort also, wo das Erzählen die „soziale Realität“ solchermaßen gestaltet, daß das Erzählen vom „Grund“ der Einheit der Gemeinschaft in jene Bewegung bringt, die den Kreis der „Wir“ immer weiter schlagen läßt – bis hin zum „Wir alle“ der Menschheit, der – in Abwandlung eines Wortes Benjamins – erst als der erlösten Menschheit ihre Geschichte als eine erzählbar ist.<sup>38</sup>

---

<sup>38</sup> Vgl. W. Benjamin, Über den Begriff der Geschichte, in: ders., Illuminationen. Ausgewählte Schriften (Frankfurt a. M. 1980) 251–261, hier 252.