

Rezensionen

Von Mythos und Mimesis des Kerygmas

Bastian König, *Das Kerygma als Narration. Rudolf Bultmanns Theologie im Gespräch mit Paul Ricœurs Hermeneutik*, Dogmatik in der Moderne 44, Tübingen: Mohr Siebeck 2023, 295 S., € 94.00, ISBN 9783161620638.

Lukas Johrendt
(Ev. Theologie, Hamburg)

„Das Selbst ist nicht selbstverständlich.“ (1) Mit dieser These setzt Bastian König nun bei Mohr Siebeck verlegte Dissertation ein und formuliert gleich im ersten Satz der Arbeit den eigenen Anspruch. Wie kann sich das nicht selbstverständliche Selbst selbst verstehen und welche Bedeutung kommt dabei der Offenbarung Gottes im Geschehen von Kreuz und Auferstehung zu? Diese Frage will die vorliegende Arbeit mit Hilfe der narratologischen Hermeneutik Ricœurs und der hermeneutischen Theologie Bultmanns klären und so dem Selbst im Sinne der antiken Maieutik helfen sich selbst besser zu verstehen (3). Zugleich soll mit Hilfe der Relektüre Bultmanns durch Ricœur eine systematisch-theologische Problemstellung im bultmannschen Werk bearbeitet werden (3).

Die wechselseitige (Re-)Lektüre dieser beiden Denker des 20. Jahrhunderts durch König ist sicherlich wenig überraschend – bezieht sich Ricœur doch selbst häufig positiv auf Bultmann und schrieb ein Vorwort zu dessen Jesus-Buch und zu „Jesus Christus und die Mythologie“. Dennoch soll „die Frage nach dem Selbst entlang des bultmannschen Kerygmabegriffs unter Zuhilfenahme der ricœurschen Hermeneutik beleuchtet“ werden (1).

Die Arbeit fokussiert auf den „Zusammenhang von Verstandesein durch Gott und Selbstverstehen“ (3) und will damit die Anliegen Bultmanns und Ricœurs verbinden (4).

Hierzu beginnt die Arbeit – blickt man auf Ricœurs Werk „Zeit und Erzählung“ ebenfalls naheliegend – mit einer Auseinandersetzung mit dem Zeitverständnis Augustinus' (5–26) und der Poetik des Aristoteles (27–52), bevor sie zu ihrem ersten Hauptteil gelangt, in dem König die Narratologie Ricœurs um den Schlüsselbegriffe Mimesis herum entfaltet (53–108). Hieran schließt sich der längste Teil der Arbeit an. Das Denken Bultmanns

wird zunächst in seinen Grundlagen (Theologiebegriff, Verhältnis zu Heidegger, Ontologie, Offenbarungs-begriff, Geschichtlichkeit, Verstehen und Glaube) nachgezeichnet (109–194) und anschließend auf den Begriff des Kerygmas fokussiert (195–235). Diesen Teil schließen Betrachtungen zu Bultmanns Predigt-tätigkeit ab (236–247). Nach der eingehenden Lektüre beider Denker werden die bislang erarbeiteten Ergebnisse zusammengeführt und aufeinander bezogen. Hier dienen wiederum die Überlegungen Ricœurs zu Bultmann – explizit dessen oben erwähntes Vorwort – als Interpretationsgrundlage. Abschließend wird der dem Buch zugrundeliegenden These – die Kerygmatheologie Bultmanns lasse sich durch die narratologische Hermeneutik Ricœurs weiterentwickeln – knapp nachgegangen (258–267).

Im ersten Kapitel interpretiert König Augustinus Confessiones. Zunächst befragt er den augustianischen Text nach dem Wesen der Zeit und stellt dabei fest, dass sich in Augustinus Betrachtung der Zeit „[d]ie Frage nach der Zeit [...] hin zu einer Frage nach der menschlichen Erlebbarkeit sowie Zugänglichkeit und somit zur Frage nach dem Seinsmodus der Zeit“ (11) verschiebt. Das Sein der Zeit verlagert sich also von einem „Sein an sich“ (13) hin zu einer mental sich vollziehenden Wirklichkeit. Die Zeit, die ihr Sein im menschlichen Geist erhält, wird nur durch und an ihrem Vorübergehen im je individuellen Geist gemessen (17).

Im dritten Abschnitt des Kapitels fragt König nach dem Bezug von menschlicher Zeit und göttlicher Ewigkeit (22). Das menschliche Selbst, das konstitutiv für Zeiterfahrung wie -messung zu sein scheint, wird hier in seiner Fragilität deutlich erkennbar (24).

Zentral für die Beschäftigung mit Augustinus Confessiones ist für König an dieser Stelle „der Zusammenhang von Zeit- und Selbstverstehen [...], der wiederum durch die Gottesbeziehung grundiert erscheint.“ (26)

Im zweiten Kapitel arbeitet König das aristotelische Poetikverständnis heraus und fokussiert seine Arbeit dabei auf die Begriffe $\mu\theta\omicron\varsigma$, $\mu\acute{\iota}\mu\eta\sigma\iota\varsigma$ und $\kappa\acute{\alpha}\theta\alpha\rho\sigma\iota\varsigma$ (41). Dabei versteht er die Tragödie, die zwischen Durchbrechung und Nachahmung der Wirklichkeit steht, als „ $\mu\acute{\iota}\mu\eta\sigma\iota\varsigma$ *par excellence*“ (40). Die Tragödie ahmt Handlungen nach, gibt Allgemeines wieder und vollzieht einen Umschlag vom Glück ins Unglück (41). Durch die Nachahmung wird es so möglich „allgemeine, existentielle Motive und Handlungen menschlichen Daseins im

μῦθος umzusetzen.“ (43) Durch das kathartische Moment gelingt es Aristoteles – so König – das „Verhältnis des hermeneutischen Dreigespanns (mimetisch-tätiger Mensch – Erzählung – rezipierende Person) in voller Größe ans Licht“ (49) zu bringen.

Mit den Konzepten der Zeiterfahrung, der Mimesis und des tätigen wie rezipierenden Selbst liegen nach den ersten beiden Kapiteln die grundlegenden Begriffe vor, die auch in Ricœurs „Zeit und Erzählung“ maßgeblich sind. Dies ist schon deshalb der Fall, da Augustinus und Aristoteles von Ricœur selbst mit eben jenen Fragestellungen und begrifflichen Zuspitzungen, welche König an den beiden Autoren aufzuzeigen versucht, interpretiert werden. Inwieweit die erneute Lektüre hier über Ricœurs Auslegungen weiterführende Ergebnisse erzielt, muss daher fraglich bleiben, zumal sie am Ende der Arbeit nicht wieder eingeholt, oder zur Interpretation herangezogen werden.

6

Im dritten Kapitel geht König der Narratologie Ricœurs – vor allem anhand des dreibändigen Werks „Zeit und Erzählung“ – nach. Hier steht vor allem die Theorie der dreifachen Mimesis im Zentrum (58). Mit der dreifachen Mimesis beschreibt Ricœur die Vorgänge der Fabelkomposition zwischen Vorverständnis, Konfiguration und Rezeption. Die Fabelkomposition teilt er in drei Teile – Mimesis I, II und III (58f.). Mit Hilfe dieses Schemas werden Zeit- und Selbsterkennen strukturiert, fabelhaftes wie auch historisches Erzählen ermöglicht.

Mit Mimesis I beschreibt Ricœur das „Vorher des Textes“ (60), also die strukturellen, symbolischen und zeitlichen Merkmale, die die Fabelkomposition ermöglichen und strukturieren. Die Mimesis I bildet das „Vorverständnis“ jedes Textes. „Wer erzählen will greift immer schon zwangsläufig auf ein breites Repertoire an Kompetenzen zurück, ohne die man gar nicht in der Lage wäre, irgendetwas mimetisch umzusetzen.“ (68)

Auf der Stufe der Mimesis II findet dann die eigentliche Fabelkomposition statt. Hier wird auf Grundlage der Mimesis I kreativ agiert und die Erzählung konfiguriert (69). So entsteht die Erzählung, werden Handlungssequenzen miteinander vermittelt und ihnen eine zeitliche Gestalt gegeben. Diese Stufe der Fabelkomposition vollzieht sich zwischen den Polen Tradition und Innovation (76f.).

Die Fabelkomposition gelangt aber erst auf der dritten Stufe der Mimesis zu einem zumindest vorläufigen

Ende. Auf ihr kommt es zum „Schnittpunkt zwischen der Welt des Textes und der des Zuhörers oder Lesers“ (Zitat von Ricœur; bei König 78). Hier kommt es im „Akt des Lesens“ (82), also der Aneignung des Erzählten in der Rezeption. Diese ist ebenso wie die Fabelkomposition der Mimesis II produktiv und nicht ausschließlich rezeptiv (84). Die Stufe der Mimesis III bezieht sich nach König zurück auf die Mimesis II und verändert so selbst im Akt der Aneignung das Erzählte, bezieht es zurück auf die eigene Wirklichkeit: „Ricœur zeichnet den Weg von Präfiguration, Konfiguration und Refiguration der Fabelkomposition und konstatiert somit einen Wiedereintritt in die Welt des Handelns, aus der der Text erwachse“ (86).

König betont die Zirkularität der narratologischen Hermeneutik und bezieht diese vor allem auf die Ebenen II und III. Die bei Ricœur ebenfalls zentrale Rückwirkung der Refiguration der Mimesis III auf das Vorverständnis der Mimesis I wird hingegen weitestgehend ausgeblendet und spielt auch in den weiteren Überlegungen keine Rolle. König legt den Fokus viel mehr auf den dialektischen Zusammenhang von Konfiguration und Refiguration, den er zwar als zirkulär aber letztlich als Spirale versteht, welche nie an denselben Punkt zurückkehrt (93f.). Somit entgeht dem Autor aber eine entscheidende vorverständnistransformierende Wirkung der Fabelkomposition.

Im letzten Teil der Ausführungen zu Ricœur deutet König dessen Narratologie im Sinne einer Hermeneutik des Selbst. Hierzu deutet er das ricœursche Denken im Sinne einer Subjekttheorie, der zufolge sich das Selbst vor dem Text konstituiert und versteht. König erkennt im Werk Ricœurs eine „narrative Identität“ des Selbst (99). Diese bildet sich – durchaus in Ähnlichkeit zur Fabelkomposition der Mimesis II – zwischen den Polen der Kontinuität (bei Ricœur idem-Identität) und der dynamisch-veränderlichen Individualität (bei Ricœur ipse-Identität) (100–105).

So deutet König die Hermeneutik Ricœurs im Sinne der Fragestellung des Selbstverstehens: „Auf das Selbst- und Weltverständnis zielt das hermeneutische Paradigma vom Verstehen vor dem Text. Es geht nach Ricœur bei der Interpretation eines Textes um ein Wechselspiel von Text- und Selbsterschließung“ (106). „Das Selbst gewinne sich nicht nur über den Umweg der Narration, sondern werde in seiner Eigenart nur durch die narra-

tive Funktion zusammengehalten. Ohne die Vermittlungsleistung könne man gar nicht von einem Selbst sprechen, das sich gewinnen könnte.“ (107)

Neben die Auslegung der ricœurschen Hermeneutik stellt König im umfangreichsten Teil seiner Arbeit die Interpretation der bultmannschen Theologie. Diese umfasst gut 150 Seiten, gliedert sich in fünf Hauptabschnitte und versucht das Kerygma als den Kern der Theologie Bultmanns herauszustellen (109–113). König setzt mit dem Theologiebegriff Bultmanns ein und betont dabei vor allem die Dialektik der Unverfügbarkeit ihres Gegenstands und der daraus abgeleiteten Bindung der Theologie an die Schrift (114–118). Bultmann betone in allem die bleibende Verbindung von Anthropologie und Theologie. Von hier aus erschließt König die Aufnahme heideggerischer Philosophie durch Bultmann (122–136). Die von der Philosophie grundlegend aufgezeigten ontologischen Strukturen menschlichen Daseins werden – so König – durch Bultmann theologisch gedeutet (122–127). Besonders die „Kontinuität des Gläubigen“ (132), die Kontinuität zwischen vorgläubigem und gläubigem Dasein stellt König dabei ins Zentrum seiner Bultmannauslegung (132f.). Den bleibenden Bezug der bultmannschen Theologie auf das Offenbarungsereignis sieht König auch hier gewahrt (134). Neben der Kontinuität stellt König den Begriff der „Geschichtlichkeit“ für das Denken Bultmanns heraus: „Es geht um die ‚Begegnung mit der Geschichte‘ und somit letztlich um die Geschichtlichkeit und ihre Bedeutung für die Anthropologie“ (149). Hieran schließen sich Darstellungen der Begriffe Existenzial (173–177) und Entmythologisierung (178–190), welche weniger als die übrigen Abschnitte zur These des Buches beizutragen scheinen. Zentraler erscheint die Auslegung des Glaubensbegriffs als „freie Tat des Gehorsams“ (190).

König interpretiert Bultmann an die vorausgehenden Auslegungen anschließend als „Theologen des Paradoxons“ (201). Das „grundlegendste Paradoxon, das bei Bultmann zu erkennen ist, ist das Christus-Paradoxon“. (205) Die Offenbarung bestehe nur im „Dass“ des Christusereignisses. Die Verkündigung stehe daher in „enger Verbundenheit zum Christusgeschehen und somit zur Offenbarung.“ (209) Ihr Gegenstand sei das „Faktum Jesus Christus“ (211). Dies sei allerdings nur im Glauben zu verstehen. Glauben und Verstehen müssen im Kerygma zusammenkommen: „Das Kerygma, das Chris-

tus zum Gegenstand hat, wird erst richtig verstanden, wenn es als Kerygma verstanden wird.“ (212)

Das Kerygma muss dabei dem Menschen immer wieder Ereignis werden. Es ruft immer wieder in die Entscheidung. (224) Der Augenblick der Entscheidung des Glaubens wird zum zentralen Moment des Daseins. (225) In der Betonung der Situativität des Kerygmas im Moment der Entscheidung sieht König allerdings die „Frage nach der Kontinuität des Daseins [...] unbeantwortet.“ (230) Auch konstatiert König, dass Bultmann durch die Zentralität des Kerygmas „den Konnex von Selbstverstehen und Verstandenseins seitens des menschlichen Daseins“ (231) nicht zu beantworten vermag. Problematisch erscheint König vor allem die „Formalität des Kerygmas“ (231). Dem Kerygma fehle es an einem „inhaltlichen Charakteristikum“ (231). So gelinge es Bultmann auch nicht das Wort Gottes mit dem geschichtlichen Dasein des Menschen und dessen Verstehensprozess zu vermitteln. (233) „Einziger Maßstab für das bultmannsche Kerygma sind sein Anredecharakter sowie die Möglichkeit des Neuverstehens, legitimiert durch die Offenbarung in Christus“ (234).

Inwiefern ein über das Christusergebnis hinausgehender Inhalt der Verkündigung überhaupt theologisch plausibel und innerhalb der dialektischen Theologie Bultmanns denkbar ist, erörtert König allerdings nicht weiter. Das postulierte Defizit bleibt hier interpretative Setzung, die von außen an das Denken Bultmanns herangetragen wird.

Im abschließenden Teil verbindet König seine Erkenntnisse zur ricœurschen Narratologie und Bultmanns Kerygmatheologie. Hierzu gibt König zunächst die Interpretation Bultmanns durch Ricœur wieder und deutet dabei das Kerygma als Narration. Hierdurch würde der eigentliche Gehalt der bultmannschen Theologie zu ihrer vollen Geltung kommen. (258) Mit Hilfe der Narratologie solle die Formalität und Punktualität der bultmannschen Kerygmatheologie überwunden werden. (258) Das Kerygma wird verstanden als „Narration des Christusgeschehens“ (260) und verhilft hierin dem Subjekt sich vor dem Kerygma selbst zu verstehen. Damit kommt König auf seine Ausgangsfrage des nicht selbstverständlichen Selbst und dessen Selbstverstehen zurück. Im Kerygma komme dem Selbst ein Angebot und eine Möglichkeit zur wahren Veränderung, zum Neuverstehen seiner Selbst als „Gnadengeschenk“ (265)

des neuen Seins entgegen. Es komme zu einem „Ineinander von Verstandesein und Verstehen auf Seiten des menschlichen Daseins“ (265f.).

8

„Damit wird die Grundeinsicht Bultmanns deutlich, dass das Selbst zur Verwirklichung seiner Existenz auf den Anspruch des Kerygmas angewiesen ist und bleibt. Durch die Erzählung kommt das Christugeschehen zur Sprache und wird in der Interpretation erneut zur Narration. Mit dieser Sicht entgeht man der punktuellen wie formalen Einengung des Kerygmas auf den Augenblick der Entscheidung. Denn zum einen wird deutlich, inwieweit das Kerygma das Verstehen erst bedingt und zum anderen wird durch die dreifache Mimesis deutlich, inwieweit die Prä- und Refiguration des Selbst durch die Konfiguration des Kerygmas verändert werden.“ (266f.)

König versucht die Kerygmatheologie Bultmanns, deren Problem er in Punktualität und Formalität des Kerygmas erblickt, mithilfe der Narratologie Ricœurs zu überwinden, indem die Fokussierung auf das „Dass“ des Christusereignisses im Kerygma aufgegeben und auf den Akt des Selbstverstehens *vor* der Narration des Ereignisses von Kreuz und Auferstehung ausgeweitet wird. Hier wird die dialektische Theologie Bultmanns mit Hilfe der Narratologie allerdings letztlich in eine liberale Subjekttheologie überführt. Die Christuszentrierung wird zugunsten einer Subjektmaieutik aufgegeben. (272)

König bietet in der vorliegenden Untersuchung eine äußerst gründliche Wiedergabe zentraler hermeneutischer und theologischer Positionen des 20. Jahrhunderts, die aber zuweilen an den entscheidenden Punkten fehlt. So übersieht König die transformierende Kraft der Mimesis III für das Vorverständnis der Mimesis I und legt die klare Fokussierung des Kerygmas auf das „Dass“ des Christugeschehens als formelle Inhaltsleere aus. Beiden Interpretationen kann hier nicht gefolgt werden. Dennoch bietet Königs Studie eine durchaus interessante Doppelperspektive auf zwei sich nahestehende Denker des 20. Jahrhunderts, auch wenn ihre Ergebnisse kaum über die bei Ricœur vorliegende Interpretation hinausgeht. Um über diese Positionen wirklich hinauszugehen ist der lediglich knapp 20 Seiten umfassende Interpretationsversuch zu knapp ausgefallen.