

BASTIAN KÖNIG

Das Kerygma als Narration

Dogmatik in der Moderne

44

Mohr Siebeck

Dogmatik in der Moderne

herausgegeben von

Christian Danz, Jörg Dierken, Hans-Peter Großhans
und Friederike Nüssel

44



Bastian König

Das Kerygma als Narration

Rudolf Bultmanns Theologie im Gespräch
mit Paul Ricœurs Hermeneutik

Mohr Siebeck

BASTIAN KÖNIG, geboren 1991; 2011–2017 Studium der Ev. Theologie in Göttingen und Dublin; 2018–2021 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Seminar für Reformierte Theologie der WWU Münster; 2021–2024 Vikariat in Hannover.
orcid.org/0009-0000-0584-6062

ISBN 978-3-16-162063-8/eISBN 978-3-16-162064-5

DOI 10.1628/978-3-16-162064-5

ISSN 1869-3962/eISSN 2569-3913 (Dogmatik in der Moderne)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind über <https://dnb.de> abrufbar.

© 2023 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Laupp & Göbel in Gomaringen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Nädele in Nehren gebunden.

Printed in Germany.

Meinen Großeltern

Vorwort

Diese Untersuchung wurde von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster im Wintersemester 2021/22 als Dissertation im Fach Systematische Theologie angenommen. Für den Druck wurde sie geringfügig überarbeitet und um die Register erweitert. Dieses Vorhaben wäre ohne die vielfältige Unterstützung einiger Menschen nicht möglich gewesen, denen ich von Herzen danke.

Mein besonderer Dank gilt meiner Doktormutter Prof. Dr. Anne Käfer. Neben ihrer umsichtigen Betreuung der Arbeit hat sie meinen theologischen Horizont geweitet und mich stets gefördert. Für ihre Unterstützung über die Dissertation hinaus gebührt ihr mein herzlichster Dank. Ihre stete Bereitschaft zur theologischen Diskussion und ihre unermüdliche Mahnung zum präzisen Ausdruck war mir jederzeit von großer Hilfe. Des Weiteren bin ich ihr dankbar für meine Zeit am Seminar für Reformierte Theologie, in der mir die Arbeit mit Studierenden, das gemeinsame Nachdenken im Oberseminar und der theologische Diskurs auf Augenhöhe allzeit in guter Erinnerung bleiben werden.

Bei meinem Zweitgutachter Prof. Dr. Hans-Peter Großhans bedanke ich mich für die stete Unterstützung während meiner Zeit an der Fakultät und für die Möglichkeit, in einem europäischen Wissenschaftsprojekt mitzuarbeiten. Prof. Dr. Arnulf von Scheliha danke ich für die Möglichkeit der Partizipation am systematisch-theologischen Oberseminar, aus der unter anderem ein Sammelband zur protestantischen Familienethik hervorgegangen ist.

Bei Prof. Dr. Martin Laube ist das Thema der Arbeit gereift. In zahlreichen Oberseminaren und durch die Arbeit am Lehrstuhl hat er mein Interesse für systematisch-theologische Themen geweckt. Ich danke ihm für die bleibende Unterstützung über meine Zeit an seinem Lehrstuhl hinaus. Prof. Dr. Christian Polke, der bei der thematischen Ausrichtung der Untersuchung mitgedacht hat, sei gedankt für seine unermüdliche Hilfsbereitschaft und seinen Rat, der mir sehr fehlen wird.

Bei den Reihenherausgeber*innen bedanke ich mich für die Aufnahme der Arbeit in der Reihe *Dogmatik in der Moderne*. Mein Dank gebührt außerdem Dr. Katharina Gutekunst, Tobias Stäbler, Corinna Käß, Betina Burkhart sowie Ilse König für die unkomplizierte und zugewandte Kommunikation während des Publikationsprozesses. Der Hannoverschen Landeskirche und der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands danke ich für die großzügigen Druckkostenzuschüsse.

Bei allen Mitarbeiter*innen des Seminars für Reformierte Theologie, Victoria Lakebrink, Johanna Baumann, Franziska Traeger und Frederik Ohlenbusch, denen ich mich freundschaftlich verbunden fühle, bedanke ich mich für die Unterstützung bei der Literaturbeschaffung sowie die bedachte inhaltliche wie formale Korrektur der Arbeit. Ebenso gilt mein Dank meinen treuen Freunden Andreas Wiederhold, Dr. Johannes Fioole und Imke-Charlotte Fröhlich, die inhaltliche und formale Korrekturen übernommen haben. Ines Nierstenhöfer danke ich für das Lektorat. Meinen Kollegen und Freunden Dr. Marcel Kreft, Dr. Marco Stallmann, Dr. Micha Kuhn und Dr. Stefan Zorn danke ich für die Anregungen in Bezug auf die Arbeit und die gemeinsame Zeit in Münster. Linda Jürgens und Janek Schramm sei gedankt für die Abwechslung und freundschaftliche Unterstützung. Horst Michels danke ich für die Unterstützung auf dem Weg der Drucklegung.

Den größten Dank schulde ich meiner Frau Bianca König, die mit mir das Leben in Liebe teilt. Ich bin dankbar für ihre Geduld, ihren Zuspruch und ihr ehrliches Verständnis für mein Interesse an theologischen Fragestellungen und ihrer Bearbeitung.

Für ihre treue Begleitung und ihre Loyalität danke ich meinen Großeltern Wilma und Hans-Jürgen König, denen dieses Buch in Liebe gewidmet ist.

Hannover im Sommer 2023

Bastian König

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	1
------------------	---

Kapitel I

Selbstverstehen und Zeitverstehen – das Problem der Zeit im elften Buch der augustinischen *Confessiones*

1. Einführung	5
2. Die erste Aporie: Was ist Zeit?	8
3. Die zweite Aporie: Wie lässt sich Zeit messen?	13
4. Die dritte Aporie: Die menschliche Zeit und die göttliche Ewigkeit	22
5. Fazit	24

Kapitel II

Selbstverstehen und Wirklichkeitsverstehen – eine Relektüre der aristotelischen *Poetik*

1. Einführung	27
2. Annäherung – Aufbau und Gliederung	29
3. Der Inhalt	30
4. Die Tragödie – μίμησις par excellence	34
5. Die formalen Kriterien der Tragödie	38
6. Die Trias von μῦθος, μίμησις und κάθαρσις	41
6.1 μῦθος	41
6.2 μίμησις	43
Exkurs: Die platonische μίμησις	44
6.3 κάθαρσις	49
7. Fazit	51

Kapitel III

Selbstverstehen und Narrationsverstehen –
die „Hermeneutik des Selbst“ bei Paul Ricœur

1. Einführung	53
2. Die dreifache Mimesis	58
2.1 Mimesis I – das „Vorher“ des Textes	60
2.1.1 Die strukturellen Merkmale einer Handlung	60
2.1.2 Die symbolischen Merkmale einer Handlung	62
2.1.3 Die zeitlichen Merkmale einer Handlung	64
2.2 Mimesis II – das „Reich des <i>Als ob</i> “	68
2.3 Mimesis III – das „Nachher“ des Textes	78
2.3.1 Gesunde versus ungesunde Zirkularität	79
2.3.2 Der „Akt des Lesens“ – Funktion der Mimesis III	82
2.3.3 Die aufgeschobene Frage nach der Referenz	84
2.3.4 Menschliche und erzählte Zeit	89
2.4 Zusammenfassung	91
3. Erzählungen als „bewohnbare Welten“ – die Wertschätzung der Narration	94
4. Die Erzählung und das Selbst – die „narrative Identität“	99
5. Fazit	105

Kapitel IV

Selbstverstehen und Kerygmaverstehen –
Rudolf Bultmanns hermeneutische Kerymatheologie

1. Einführung	109
2. Grundvoraussetzungen bultmannscher Theologie	114
2.1 Die Bestimmung des Verhältnisses von Theologie und Philosophie	114
2.1.1 Der Theologiebegriff	115
2.1.2 Die produktive Aufnahme der heideggerschen Philosophie und ihre Probleme	122
2.2 Der Begriff der Geschichte – auf dem Weg zur Geschichtlichkeit	141
2.2.1 Geschichte und Geschichtlichkeit	143
2.2.2 <i>Geschichte und Eschatologie im Neuen Testament</i>	145
2.2.3 <i>History and Eschatology</i> – die <i>Gifford Lectures</i> von 1955	149
2.2.4 Die Geschichtlichkeit menschlichen Daseins	169
2.3 Verstehen als Existential	173
2.3.1 Die existenziale Interpretation	174
2.3.2 Entmythologisierung – die existenziale Interpretation des neutestamentlichen Mythos	178
2.4 Glauben als „freie Tat des Gehorsams“	190

3. Auf dem Weg zum Kerygma	195
3.1 <i>Glauben und Verstehen</i> als Titel bultmannscher Theologie	195
3.2 Bultmann – ein Theologe des Paradoxons	201
3.2.1 Die eschatologische Existenz	202
3.2.2 Der Umgang mit der Geschichte	203
3.2.3 Die Freiheit	204
3.2.4 Der Christus	205
3.2.5 Die Predigt	209
3.2.6 Das Kerygma	211
4. Das Kerygma als Schlüsselkategorie	216
4.1 Die Punktualität des Kerygmas im Augenblick der Entscheidung ..	223
4.2 Die Überbetonung der Formalität des Kerygmas	231
5. Das verkündigte Kerygma – Bultmann als Prediger	236
5.1 Formale und inhaltliche Grundlinien bultmannscher Predigtstätigkeit	238
5.2 Predigt zu Lk 5,1–11 – die dem Kerygma verpflichtete Verkündigung	242
6. Fazit	248

Kapitel V

Paul Ricœurs Hermeneutik als Maieutik
bultmannscher Kerygmatheologie

1. Einführung	251
2. Ricœurs Vorwort zur französischen Ausgabe von Bultmanns <i>Jesus und Jesus Christus und die Mythologie – Zustimmung und Widerspruch</i> ...	252
2.1 Die hermeneutischen Herausforderungen	252
2.2 Die Entmythologisierung	254
2.3 Die Interpretation	256
3. Das Kerygma als Narration – das Angebot einer zu bewohnenden Welt	258
3.1 Der Anspruch des Kerygmas	259
3.2 Die Unverfügbarkeit – die Gabe als Ermöglichungsgrund für Resonanz	263
3.3 Das Kerygma als Erschließungsraum	265
 Ergebnisse	 269
Literaturverzeichnis	277
Personenregister	293
Sachregister	295

Einleitung

Gottes Ruf, höchst störend und unbequem, rüttelt uns auf, ruft uns zu unserem eigentlichen Leben zurück und gibt uns wieder das rechte Maß für die Dinge und das Treiben, in dem wir uns bewegen. Bereit sein für den Augenblick, der jeweils der entscheidende Augenblick ist! Der christliche Glaube ist ja kein ruhender Besitz; er ist nicht einfach die Überzeugung von bestimmten Lehren, die man sich ein für allemal zu eigen machen kann. Sondern der christliche Glaube ist eine Haltung des Willens. Er ist in uns nur lebendig, wenn er sich immer aufs neue bewährt. Es genügt nicht, daß wir uns einmal zum Glauben an Gott entschieden haben, sondern diese unsere Entscheidung für ihn haben wir immer wieder neu zu vollziehen, wenn er uns begegnet, wenn sein Ruf uns trifft. Immer wieder gilt es: Jetzt! Gott stellt uns durch seine Begegnungen auf die Probe: Bereit sein für seinen Ruf, das verlangt er von uns, daß wir von allem, was uns in Anspruch nimmt, von Arbeit und Sorge, von Freude und Leid, einen inneren Abstand nehmen; daß nichts uns *ganz* in Anspruch nimmt, so daß wir blind für seine Begegnung, taub für seinen Ruf würden.¹

Das Selbst ist nicht selbstverständlich. Wer sich auf den Weg zum Selbst begibt, der wird erstaunt sein, auf welche Pfade ihn die Reise führen wird. Verschiedene Umwege sind einzuschlagen, um zu einem Verständnis des Selbst zu gelangen. Das menschliche Dasein zeichnet sich dadurch aus, dass es sich auf ständiger Selbstsuche befindet.² Wie sich das Selbst aus christlicher Überzeugung verstehen kann, wird in der vorliegenden Untersuchung anhand der zeittheoretischen Arbeit Augustins, der *Poetik* des Aristoteles, der „Hermeneutik des Selbst“ Ricœurs sowie der kerygmatheologischen Arbeit Bultmanns erörtert. Dabei ist der Ansatz der Untersuchung auf die Frage nach dem verstehenden Selbst ausgerichtet. Es soll sich nicht um eine theologiegeschichtliche, sondern um eine systematisch-theologische Untersuchung *sensu stricto* handeln, in der die Frage nach dem Selbst entlang des bultmannschen Kerygmabegriffs unter Zuhilfenahme der ricœurschen Hermeneutik beleuchtet wird.

Es geht um die Frage nach dem eigenen Sein und somit um die anthropologische Kernfrage nach der eigenen Existenz. Diese stellt sich in doppelter Weise: zum einen als Frage nach der je individuellen Existenz, zum anderen nach der gattungsspezifischen Existenz. Seine Fraglichkeit fordert das Selbst zwangsläufig zum Verstehen auf. Unter „Verstehen“ sammeln sich nicht nur Fragen der klassischen Hermeneutik. Im Hinblick auf die Fragestellung dieser Untersuchung

¹ BULTMANN, RUDOLF, Marburger Predigten, Tübingen 1956, 133 f. Alle Hervorhebungen in Zitaten entsprechen, wenn nicht anders gekennzeichnet, dem Original.

² Vgl. GABRIEL, MARKUS, Warum es die eine Welt nicht gibt, Berlin 2018, 203–205.

bezeichnet Verstehen die Existenzweise des menschlichen Daseins. Hinter diesem Verstehensbegriff steht die Überzeugung, dass letztlich alles Verstehen Auswirkungen auf das jeweilige Selbst hat und kein akzidentieller Akt ist.

Die Ausführungen zu Augustin und Aristoteles dienen als Auftakt für ein produktives Gespräch der vier Denker. Die achronologische Reihenfolge bietet sich insofern an, als durch die Analyse von Augustins *Conf. XI* zunächst die Korrelation von Zeit- und Selbstverstehen hervortritt. Über die aristotelische *Poetik* lässt sich im Anschluss die Frage nach dem „Wie“ des Selbstverstehens beantworten. Zunächst wird durch eine eingehende Relektüre von *Conf. XI* deutlich, dass das Zeitverstehen eine unabdingbare Bedingung für das Selbstverstehen darstellt. Diese Erkenntnis findet eine implizite Reminiszenz in der bultmannschen Rede vom „Augenblick der Entscheidung“. Mit dieser Metapher beschreibt Bultmann den Moment der Vergegenwärtigung des Christusgeschehens im Kerygma. Mithilfe der *Poetik* des Aristoteles lässt sich sodann konstatieren, dass sich das menschliche Dasein mimetisch-kreativ die Wirklichkeit erschließt und auf schöpferische Narrationen angewiesen ist, in denen ihm unter Vorzug des Möglichen vor dem Wirklichen Resonanzräume eröffnet werden. Daran anschließend wird nach der Reichweite des aristotelischen Dreigespanns von $\mu\theta\omicron\varsigma$, $\mu\acute{\iota}\mu\eta\sigma\iota\varsigma$ und $\kappa\acute{\alpha}\theta\alpha\rho\iota\varsigma$ ³ und somit nach der Bedeutung der Termini für die Vorstellung eines verstehenden Selbst gefragt.

Eine produktive Aufnahme beider Ansätze unternimmt seinerseits Ricœur in *Zeit und Erzählung*, wengleich seine Relektüre auf die Frage nach der Zeit zugespitzt ist. Er bringt die zeittheoretischen Überlegungen Augustins in ein Gespräch mit der aristotelischen *Poetik*, um der zeitlichen Struktur von Verstehensprozessen gerecht zu werden. Schon in seinen früheren Arbeiten zum Symbol und der Metapher ist die enge Verquickung von Phänomenologie und Hermeneutik bestimmend. Ricœur verdeutlicht, dass ein Selbstverstehen nur auf dem Umweg über Vermittlung – in diesem Fall über die Erzählung – möglich ist. Die vorausgegangene Relektüre von Augustin und Aristoteles ist von der ricœurschen Aufnahme beider Denker angetrieben. Allerdings wird in ihr die Frage nach dem Selbstverstehen in Zusammenhang mit Zeit und Wirklichkeit ins Zentrum gestellt.

Die hermeneutische Qualität der Erzählung für das Selbst wird durch das Konzept der „narrativen Identität“ verstärkt. Über die dreifache Aufspaltung der aristotelischen $\mu\acute{\iota}\mu\eta\sigma\iota\varsigma$, beschreibt Ricœur den Weg von der Präfiguration der Erzählkomposition bis hin zur Refiguration in der Rezeption. Mit der Vermittlungsthese wird der Erzählung eine große Wertschätzung zuteil. Im Gegensatz zu Augustin und Aristoteles ist Ricœurs Arbeit explizit von der Frage nach dem Selbst geleitet. Mit Ricœur lässt sich festhalten, dass ein Selbstverstehen nur über die Interpretation symbolischer Zeichen zu erreichen ist. Das Selbstverstehen korreliert mit einem Narrationsverstehen. Im Gegensatz zu rezeptionsäs-

³ (*Poet.* 1450a3–7); (*Poet.* 1449b28).

thetischen Ansätzen betont Ricœur stärker die Eigenständigkeit des Textes. Er macht deutlich, dass Erzählungen dem rezipierenden Selbst eine „bewohnbare Welt“ anbieten. Den Grund für die Ermöglichung eines tieferen, neuen Selbstverständnisses sieht er in der Textwelt angelegt. Ricœur schafft über die dreifache Mimesis ein Ineinander von Passivität und Aktivität auf Seiten des mimetisch-tätigen und rezipierenden Selbst, das sich nach ihm *vor* dem Text verstehen lernt. Innerhalb seiner Hermeneutik des Selbst lassen sich wichtige Erkenntnisse für ein tieferes Verständnis der theologischen Lesart des Selbst finden.

Lässt sich anhand von Augustin aufweisen, dass inhaltlich ein Selbstverstehen nur über ein Zeitverstehen möglich ist und lässt sich mit der aristotelischen *Poetik* konstatieren, dass sich das menschliche Dasein mimetisch-kreativ die Wirklichkeit erschließt und damit dem Selbst auf die Spur kommt, so macht die Hermeneutik des Selbst nach Ricœur auf den grundsätzlichen Umweg aufmerksam, den das Selbst genötigt ist zu gehen, um zu einem Verstehen zu gelangen. Die drei Implikationen zum verstehenden Selbst finden sich in der Theologie Rudolf Bultmanns wieder. Bultmann eignet sich insofern als Zielperson der vorliegenden Untersuchung, als er die philosophische Vorbereitung produktiv aufnimmt und theologisch grundiert.

Bultmann stellt die Frage nach dem Selbst ins Zentrum seiner theologischen Arbeit. Der Titel seiner mehrbändigen Aufsatzsammlung ist für sein gesamtes theologisches *Œuvre* treffend. Unter *Glauben und Verstehen* geht er der Frage nach dem Selbst im Horizont der Gottesbeziehung nach. Bultmann nähert sich dem Selbst über eine Ausweitung der klassischen Hermeneutik. So fragt er mithilfe seiner „existentialen Interpretation“ biblische Texte nach ihren enthaltenen Existenzmöglichkeiten für das rezipierende Selbst. Ein wirkliches Verstehen lässt sich mit Bultmann nur aufgrund eines Verstandenseins durch Gott erreichen. Das umfängliche Erkenntnis bedingt das Erkennen auf Seiten des Selbst (1 Kor 13,12).

Dem Kerygma kommt in diesem Zusammenhang eine Schlüsselposition zu. Bultmann sieht in ihm den exklusiven Ermöglichungsgrund für ein wirkliches Neuverstehen. Alles spitzt sich bei ihm auf den Augenblick der Entscheidung zu, in dem durch das hinzugesagte Wort Gottes das menschliche Dasein sich selbst gewinnen oder verlieren könne. So ist ein Anliegen der vorliegenden Untersuchung den Kerygabegriff einer genauen Analyse zu unterziehen. Dabei wird deutlich werden, dass bei Bultmann eine Engführung des Begriffs vorliegt, die problematisch ist. Es wird die These aufgestellt, dass dieser Engführung mithilfe der ricœurschen Hermeneutik begegnet werden kann, sofern das Kerygma als Narration im ricœurschen Sinne verstanden wird.

Grundlegend wird in den folgenden Ausführungen der Frage nach dem verstehenden Selbst nachgegangen. Theologisch ist dabei der Zusammenhang von Verstandensein durch Gott und Selbstverstehen zentral. Diesen Konnex arbeitet Bultmann in seiner Theologie anhand des Kerygmas aus. Die enge Korse des Kerygabegriffs mithilfe der Hermeneutik Ricœurs zu weiten ist das maßgebliche Ziel der Untersuchung. Dafür ist es zunächst ertragreich, sich dem Zusam-

menhang von Zeit-, Wirklichkeits- und Selbstverstehen zuzuwenden, um inhaltliche und formale Dimensionen des Selbstverstehens zu erarbeiten. Über die Frage nach dem verstehenden Selbst ergeben sich zudem neue Zugänge für ein Verständnis der Theologie Bultmanns. Versteht man Bultmann als Theologen des Paradoxons, so erscheint über den Zusammenhang von Glauben und Verstehen das Kerygma als Schlüsselkategorie seiner Theologie. Mit diesem Begriff gelingt es Bultmann, die unabdingbare Angewiesenheit des menschlichen Daseins auf Gottes Gnade zu betonen, aus der sich wiederum ein wirkliches Neuverstehen menschlicher Existenz ergibt. Dadurch lässt sich Glaube in seinem Konstitutionsmoment wie auch als Verstehensvollzug menschlichen Daseins plausibilisieren. Gleichzeitig kommt das Anliegen Bultmanns angemessen zur Sprache: Durch die Begegnung mit dem christologischen Kerygma werde der Mensch existentiell getroffen und im Augenblick vor die Entscheidung über seine gesamte Existenz gestellt. Somit ist für Bultmann die Frage nach dem Verstehen des Kerygmas das entscheidende Moment auf dem Weg zum Selbstverstehen. Das Verstehen des Kerygmas fasst Bultmann als „eschatological event“⁴ auf, ein Geschehen also, in dem Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft im Augenblick zusammengezogen sind – ähnlich der dreifachen Gegenwart bei Augustin. Erst im Kerygma begegne Gott dem Menschen und aufgrund des Kerygmas habe er Anteil am Heilsgeschehen. Durch ein vorläufiges Verstandensein Gottes wird dem Selbst die Möglichkeit gegeben, sich neu zu verstehen.

Diese existentielle Begegnung erfährt durch das Gespräch mit der ricœurschen Hermeneutik des Selbst ihre theoretische Unterfütterung. Mit ihr lässt sich das Kerygma als Angebot einer bewohnbaren Welt verstehen, durch die sich das Selbst neu verstehen kann. Ricœur liefert die sprachtheoretische Ausarbeitung des bultmannschen Anliegens. Mit der Verbindung von Hermeneutik und Phänomenologie kann die Spannung von Aktivität und Passivität, von Rezeptivität und Performativität im Ereignis des Kerygmas grundiert werden. Dadurch gelangt das Anliegen Bultmanns zu wahrer Strahlkraft.

Abschließend werden die Einsichten aus dem Vierergespräch pointiert gesichert. Dadurch wird zudem die Bedeutung des Kerygmas als Narration für die gegenwärtige systematisch-theologische Disziplin deutlich.

⁴ BULTMANN, RUDOLF, *History and Eschatology. The Gifford Lectures* (1955), Edinburgh 1957, 151.

Kapitel I

Selbstverstehen und Zeitverstehen – das Problem der Zeit im elften Buch der augustinischen *Confessiones*

Nunc vero ‚anni mei in gemitibus‘, et tu solacium meum, domine, pater meus aeternus es; at ego in tempora dissilui [...] et tumultuosis varietatibus dilaniantur cogitationes meae, intima viscera animae meae, donec in te confluum purgatus et liquidus igne amoris tui. [...] Da illis, domine, bene cogitare, quid dicant, et invenire, quia non dicitur ‚numquam‘, ubi non est tempus [...]. Videant itaque nullum tempus esse posse sine creatura et desinant itam vanitatem loqui.¹

1. Einführung

Der Frage nach der Zeit ist nicht auszuweichen, will man dem Selbst näherkommen. Denn das Selbst unterliegt zeitlichen Bedingungen. Nur so lassen sich Veränderungen des Selbst denken. Dass die Frage nach dem Selbst eng verwoben ist mit der Frage nach der Zeit, hat bereits Augustin erkannt. Im elften Buch der *Confessiones* geht er der Frage nach der Zeit vor dem Hintergrund der Frage nach Gottes Ewigkeit nach. An der dialektischen Figur der *distentio* und *intentio animi*² zeigt sich, dass Selbst und Zeit korrelieren. Implizit wird deutlich, dass Augustin Zeit- und Selbstverstehen eng aneinander koppelt. Ein Zeitverstehen ist ohne Selbstverstehen nicht möglich und umgekehrt muss ein Selbstverstehen, das versucht ohne Zeitverstehen auszukommen, an einem zeitlosen Identitätsbegriff verhaftet bleiben. Darüber hinaus wird durch die Architektur der *Confessiones* deutlich, dass eine Beantwortung der Frage nach der Zeit und somit nach dem Selbst

¹ „Noch aber ‚schwinden meine Jahre in Seufzen dahin‘, und Du nur bist mein Trost, Herr, mein Vater, und Du bist ewig; ich aber splittere in Zeit und Zeit [...] und im aufgeregten Unbestand der Dinge werden meine Gedanken, wird das tiefste Leben meiner Seele hierhin, dorthin gezerrt, bis ich, in der Glut Deiner Liebe zu lauterem Fluß geschmolzen, in Dir ein ungeteiltes Eines werde. [...] Laß sie doch wohl überlegen, Herr, was sie sagen, laß sie einsehen, daß man, wo es keine Zeit gibt, von ‚niemals‘ nicht reden kann. [...] Möchten sie also einsehen, daß es ohne Schöpfung auch Zeit nicht geben kann und aufhören mit ihrem nichtigen Gerede.“ (*Conf.* XI 29.39–30.40). (Die deutsche Übersetzung folgt BERNHART, JOSEPH, Augustinus, Bekenntnisse. Zweisprachige Ausgabe, aus dem Lateinischen von Joseph Bernhart, mit einem Vorwort von Ernst Ludwig Grasmück, Frankfurt am Main/Leipzig 1987).

² Vgl. *Conf.* XI 26.33.

nur vor dem Hintergrund der Gottesbeziehung möglich ist. Diese theologische Grundüberzeugung spiegelt sich im bultmannschen Kerygma wieder und trägt zu dessen Verständnis bei. Mit der Frage nach der Zeit wird zunächst eine grundlegende Komponente in das Selbstverstehen eingetragen. Daher bietet sich Augustin als Gesprächspartner zu Beginn der folgenden Untersuchung an, ehe mit der aristotelischen *Poetik* der Frage nach dem „Wie“ der Selbsterschließung nachgegangen wird.

*Quid est enim, tempus?*³ Auf diese Frage laufen die einleitenden Ausführungen des elften Buches der *Confessiones* zu, die Augustin bis zu dessen Ende nicht mehr loslassen wird. Ausgehend von Gen 1,1 und der Frage nach der Schaffung der Erde Gottes im Anfang (*in principio*), bricht die Frage nach der Zeit auf. Dabei dient eine einleitende Abgrenzung von Gottes Ewigkeit zu „all und jeder Zeit“⁴ als Überleitung von der Genesisauslegung zur ontologischen Frage nach der Zeit.⁵

Die augustininische Untersuchung der Zeit lässt sich in drei Hauptabschnitte gliedern, die jeweils in eine Aporie zu münden scheinen und sich den drei Fragen „Was“, „Wo“, und „Wie“ der Zeit widmen. In einem ersten Angang fragt Augustin nach dem grundsätzlichen Sein der Zeit. Ausgehend von alltäglichen Zeiterlebnissen⁶, dem alltagssprachlichen Umgang mit Zeitattributionen sowie einer

³ „Denn was ist ‚Zeit‘?“ (*Conf.* XI 14.17).

⁴ *Conf.* XI 13.16.

⁵ Vgl. KIENZLER, KLAUS, Gott in der Zeit berühren. Eine Auslegung der *Confessiones* des Augustinus, Würzburg 1998, 281.

⁶ Im weiteren Verlauf wird von „Erlebnis“ gesprochen, wenn es um das Widerfahrnis, den alltäglichen Zugang des Menschen zur Zeit beziehungsweise Zeitlichkeit im Allgemeinen geht. In der Abgrenzung zum generellen, breiten Erfahrungsbegriff trägt der Begriff des Erlebnisses dem Umstand der unmittelbaren Selbsterfahrung im Hinblick auf die Zeit Rechnung, auf die Augustin zielt, wenn er die Frage nach der Zeit einzuhegen versucht. Dabei kann Diltheys Begriff des Erlebnisses in der Trias von Erlebnis, Ausdruck und Verstehen als hermeneutische *Maieutik* dienen (vgl. im Folgenden: DILTHEY, WILHELM, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Entwürfe zur Kritik der historischen Vernunft. Erster Teil: Erleben, Ausdruck und Verstehen, in: Gesammelte Schriften [Bd. VII], Göttingen ⁸1992, 191–251). Dilthey bietet sich als Gesprächspartner nicht zuletzt aus dem basalen Grund an, dass er das Erlebnis eng an das bestimmte Erlebnis der Zeit knüpft: „Hier [im Erlebnis] wird die Zeit erfahren als das rastlose Vorrücken der Gegenwart, in welchem das Gegenwärtige immerfort Vergangenheit wird und das Zukünftige Gegenwart. Gegenwart ist die Erfüllung eines Zeitmomentes mit Realität, sie ist Realität im Gegensatz zur Erinnerung oder zu den Vorstellungen von Zukünftigem, die im Wünsen, Erwarten, Hoffen, Fürchten, Wollen auftreten. Diese Erfüllung mit Realität oder Gegenwart besteht beständig, während das, was den Inhalt des Erlebens ausmacht, sich immerfort ändert. Die Vorstellungen, in denen wir Vergangenheit und Zukunft besitzen, sind nur da für den in der Gegenwart Lebenden. Die Gegenwart ist immer da, und nichts ist da, als was in ihr aufgeht.“ (a.a.O., 193). Dabei ist das Erlebnis als ganzheitlicher Begriff zu verstehen, den Dilthey mit der inneren Erfahrung des Menschen gleichsetzt (vgl. DILTHEY, WILHELM, Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie, in: Gesammelte Schriften [Bd. V], Göttingen ⁹2008, 172). Dilthey trägt mit seinem Verständnis von Erlebnis also dem eigentümlichen Umstand des

intersubjektiven, kommunikativen Verständlichkeit in Bezug auf Aussagen über zeitliche Dimensionen geht es ihm um das Sein der Zeit an sich. An diesen Gedankengang schließt sich sodann die Frage nach der Erlebbarkeit der Zeit an, die mit deren Verortung im menschlichen Geist einhergeht und in die Entfaltung einer dreigestaltigen Gegenwart mündet. Nach einer vorläufigen – wie jedoch zu zeigen sein wird – fragilen Sicherung eines Seins der Zeit, folgen die genaue Untersuchung der Messung der Zeit sowie die daran anschließende Entfaltung einer *distentio animi*. Es wird sich zeigen, dass alle Teile aufeinander bezogen bleiben und sich gegenseitig als Stütze dienen. Am Schluss bricht erneut die Frage nach der menschlichen Zeit im Kontrast zur göttlichen Ewigkeit auf. Diese Grundkonstellation rahmt somit das gesamte elfte Buch der *Confessiones* und lässt sich in einzelnen Gebetseinschüben immer wieder entdecken. Für Augustin – das sei an dieser Stelle vorweggenommen – scheint eine Einsicht klar zu sein: Nur aufgrund der geschöpflichen Abhängigkeit des Menschen vom ewigen, allmächtigen Gott, ist er befähigt, über die Zeit nachzudenken. Augustin stellt sich die Frage in einem ganz existentiellen Sinne, sieht sich ihr in seiner Existenz ausgeliefert.⁷ Der Duktus des elften Buches, aber auch der gesamten *Confessiones*, lässt sich als Gegenstück zu dem einer rein theoretischen Erörterung charakterisieren. Vielmehr „ist die Subjektivität nun Schauplatz einer skrupulösen Selbsterforschung.“⁸ Diese Ausrichtung wird verdeutlichen, dass für Augustin Zeit- und Selbstverstehen korrelieren, wobei dieser Konnex wiederum an den Glauben an Gott den Schöpfer rückgebunden ist.

In drei konzentrischen Kreisen erfolgt im Folgenden die Annäherung an die Frage nach der Zeit. Es bietet sich an, zunächst mit der allgemeinen Eingangsfrage nach dem Sein der Zeit einzusetzen, die sich sogleich um ein Verständnis der Gegenwart bemüht. Darauf folgt die Analyse des menschlichen Geistes, der zugleich als Ort sowie Akteur des Zeiterlebens ausgemacht werden kann. Zuletzt wird es um die Frage nach dem Verhältnis von menschlichem Augenblick und göttlicher Ewigkeit gehen. Unter diese Verhältnisbestimmung lassen sich die beiden anderen Fragen subsumieren, da die Frage nach der Ewigkeit sowohl Kontrastfolie als auch Ermöglichungsgrund der menschlichen Suche nach der Zeit ist.

Erlebens von Zeit und in Zeit und seinem ambivalenten Charakter, der auch Augustin beschäftigt, Rechnung (Vgl. DILTHEY, WILHELM, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, 195). Erleben hat im Sinne Diltheys immer etwas mit Unmittelbarkeit zu tun, ehe es zum Ausdruck und sodann zum Verstehen komme (vgl. etwa DILTHEY, WILHELM, Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie, 195). Mit eben dieser Unmittelbarkeit setzt sich Augustin im elften Buch der *Confessiones* auseinander; diesem direkten Erlebnis denkt er nach.

⁷ „An die Stelle der Perspektive eines Beobachters, der die Vermögen des Geistes und der Seele als Gegenstände untersucht, tritt bei Augustin der rekonstruierende Nachvollzug des Erlebens einer Person, die sich als Sünder in ein dramatisches Geschehen verwickelt vorfindet.“ (HABERMAS, JÜRGEN, Auch eine Geschichte der Philosophie [Bd. 2], Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen, Berlin 2019, 194).

⁸ Ebd.

2. Die erste Aporie: Was ist Zeit?

Augustin setzt bei der eigentümlich-paradoxen Erfahrung im Umgang mit der Zeit an, dass man in irgendeiner Weise verstehe, was mit Zeit gemeint, aber nicht wirklich auskunftsfähig auf die Frage nach dem Sein der Zeit sei: *Quid et ergo, tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio.*⁹ Für Augustin ist das Moment des Übergehens beziehungsweise Vorübergehens (*transire*) das, was Menschen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sprechen lasse. Wenn die Gegenwart erstarre und ein Übergang ausbleibe, könne man nicht von Zeit sprechen, sondern wäre wiederum bei der Ewigkeit angelangt.¹⁰ Der Zugriff zur Zeit liegt für Augustin in ihrem flüchtigen Dasein, in ihrem Vorübergehen. Er stellt sich die Frage, wie man von etwas sprechen könne, das nur in seinem Vorübergehen zu fassen sei? Und wie sei es darüber hinaus zu rechtfertigen, dass Menschen ständig von Zeitabschnitten sprächen, von Dauer, „von langer Zeit und kurzer Zeit“¹¹? Wie kann man – so könnte man den Kreis der Fragen mit Augustin benennen – von etwas sprechen, das durch sein Nichtsein (*non est*) gekennzeichnet ist?¹² Es geht Augustin bei der Bearbeitung des Paradoxons von Sein und Nichtsein der Zeit immer wieder um die Elaboration einer Modalität der Sprache von der Zeit.¹³ Ihn interessiert, auf welche Art angemessen von der Zeit gesprochen und somit ihrem Wesen auf die Spur gekommen werden könne.

Dabei rückt die Frage nach der Gegenwart ins Zentrum. Denn unabhängig davon, ob lang oder kurz, in Quantitäten könne von der Zeit nur in der Gegenwart gesprochen werden, „denn nur als anwesend seiende war sie lang“¹⁴. Doch führe die Abhebung der Gegenwart von Vergangenheit und Zukunft in eine Aporie,¹⁵ denn wie kann die Gegenwart eine Länge besitzen, wenn sie immer wieder

⁹ „Was ist also ‚Zeit‘? Wenn mich niemand danach fragt, weiß ich es; will ich einem Fragenden es erklären, weiß ich es nicht.“ (*Conf.* XI 14.17).

¹⁰ Vgl. ebd.

¹¹ *Conf.* XI 15.18.

¹² „Doch wie kann denn lang oder kurz sein, was nicht ‚ist‘? Die abgelaufene Zeit ‚ist‘ ja nicht mehr, und die kommende ‚ist‘ noch nicht.“ (ebd.).

¹³ Diese Beobachtung teilt auch Heidegger, der den ominös-vertrauten Umgang mit der Zeit an der Sprache festmacht (vgl. HEIDEGGER, MARTIN, *Seminare. Platon – Aristoteles – Augustinus, Dritter Teil, Augustinus, Confessiones XI [De Tempore]*. Übung im Wintersemester 1930/31, in: GA IV [Bd. 83], Frankfurt am Main 2012, 41–82, 44).

¹⁴ *Conf.* XI 15.18.

¹⁵ Augustin verweilt einen Augenblick bei der Überlegung, welche Ausdehnung ein Moment haben dürfe, der noch als gegenwärtig gilt, denn der Mensch nehme nun einmal Zeitspannen wahr und könne diese auch mit Attributen versehen. Das man mit solcher Art Überlegungen das Problem nicht einhegen kann, liegt auf der Hand. Denn bisher wurde noch keine genauere Definition der Ausdehnung an sich geliefert. Die Rede von der Ausdehnung dient an dieser Stelle schlicht der sprachlichen Reflexion über ein ominöses Erlebnis.

und immer weiter in Einzelteile zerlegt werden könne?¹⁶ Deutlich wird an dieser Stelle die Ausweglosigkeit des Gedankenganges. Man komme nicht hinterher:

[Q]uod tamen ita raptim a futuro in praeteritum transvolat, ut nulla morula extendatur. Nam si extenditur, dividitur in praeteritum et futurum: praesens autem nullum habet spatium.¹⁷

Gleichzeitig ist damit etwas über den Menschen ausgesagt, der eben derjenige ist, dem sich diese bedrückenden Fragen stellen und der immer wieder versucht, die Zeit haftbar zu machen.¹⁸

Es kann – so lässt sich aus den Worten Augustins schließen – nicht darum gehen, nach bestimmten Jetzt-Momenten zu suchen, da man bei diesem Versuch immer ins Leere greift, da eine solche Gegenwart ohne Ausdehnung ist. Doch bleibt Augustin seinem Verlangen, das Sein der Zeit aufzuweisen, treu:

Et tamen, domine, sentimus intervalla temporum et comparamus sibimet et dicimus alia longiora et alia breviora. Metimur etiam, quanto sit longius aut brevius illud tempus quam illud et respondemus duplum esse hoc vel triplum, illud autem simplum aut tantum hoc esse quantum illud. [...] Cum ergo praeterit tempus, sentiri et metiri potest, cum autem praeterierit, quoniam non ‚est‘, non potest.¹⁹

Zum einen begegnet hier wieder der alltägliche Mensch, der Zeit erlebt, Zeitspannen vergleicht und von ihnen spricht, also das Moment der „Grunderfahrung“²⁰ menschlichen Daseins. Zum anderen unterstreicht dieses Moment, dass es Augustin um die Klärung der Modi geht, wie Zeit zugänglich werde.²¹ So

¹⁶ „Könnte man irgendwas von Zeit sich vorstellen, so winzig, daß es gar nicht mehr sich teilen läßt, auch nicht in Splitter von Augenblicken: solche Zeit allein wäre es, die man ‚gegenwärtig‘ nennen dürfte.“ (Conf. XI 15.20).

¹⁷ „[S]ie [sc. die Zeit] aber fliegt so reißend schnell von Künftig zu Vergangem, daß auch nicht ein Weilchen Dauer sich dehnt. Denn sowie sie sich ausdehnt, zerfällt sie schon wieder in Vergangenheit und Zukunft; aber als Gegenwart ist sie ohne Ausdehnung.“ (ebd.).

¹⁸ Vgl. HEIDEGGER, MARTIN, Seminare. Platon – Aristoteles – Augustinus, Dritter Teil, Augustinus, Confessiones XI (De Tempore), 46.

¹⁹ „Und gleichwohl, Herr, nehmen wir Zeiträume wahr und vergleichen sie miteinander und sprechen von längeren und kürzeren. Wir messen auch, um wieviel diese Zeitspanne länger oder kürzer ist als jene, und sagen, sie sei doppelt so lang oder dreimal so lang im Vergleich zu dieser einfachen, oder sie sei ebenso lang wie diese. [...] Dann also, wenn die Zeit vorüberzieht, ist es möglich, sie wahrzunehmen und zu messen; ist sie schon vorüber, so kann man das nicht, weil sie nicht ‚ist‘.“ (Conf. XI 16.21).

²⁰ HEIDEGGER, MARTIN, Seminare. Platon – Aristoteles – Augustinus, Dritter Teil, Augustinus, Confessiones XI (De Tempore), 46.

²¹ „Weil es Augustinus nicht so sehr um das Messen der Zeit zu tun ist, sondern um die Möglichkeit ihres Seins, hält er fest, daß mit der Beschreibung, wie solches Messen möglich ist, der Anschein des Nichtseins der Zeit nicht überwunden ist.“ (FISCHER, NORBERT, ‚Distentio animi‘. Ein Symbol der Entflüchtigung des Zeitlichen, in: Ders./Cornelius Mayer [Hg.], Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern, Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte [Bd. 1], Freiburg u.a. 1998, 489–552, 519).

operierten Menschen mit Zeiterleben, indem sie von ihm zu berichteten. Dies trifft nach Augustin auch auf die zuvor fragil gewordene Vergangenheit sowie Zukunft zu. Vergangenes werde erzählt, Zukünftiges vorhergesagt.²² Was nicht ist, könne auch nicht erzählt oder vorhergesagt werden, sodass Augustin schließt, dass Vergangenheit und Zukunft doch sein müssten.²³ Da für ihn nun die Sicherheit zurückgewonnen scheint, dass Vergangenheit und Zukunft wahrhaft seien, da auf phänomenologischer Ebene von vergangenen sowie zukünftigen Ereignissen erzählt werden könne, stellt er im Anschluss die Frage nach dem „Wo“ und beantwortet sie im darauffolgenden Satz zugleich: *Si enim ‚sunt‘ futura et praeterita, volo scire, ubi sint. Quod si nondum valeo, scio tamen, ubicumque ‚sunt‘, non ibi ea futura esse aut praeterita, sed praesentia.*²⁴ Mit dieser Inkorporierung von Vergangenen und Zukünftigem in die Gegenwart erhält die bisherige Darstellung eine neue Wendung, weil sich nun die Fragerichtung auf das gegebene Phänomen der Zeiterfahrung verlagert. Wurde zuvor festgehalten, dass die Zeiten *sind*, wird jetzt nach dem „Wo“ gefragt und somit ein weiterer Modus in der Annäherung an die Zeit vorgestellt. Dieser läuft stringent auf eine dreifache Gegenwart (*Conf.* XI 20.26) zu. Wenn beispielsweise von Vergangenen erzählt werde, dann geschehe das im Modus des Erinnerns. Bilder, die bereits vergangen seien, würden im Geiste präsent:

Quamquam praeterita cum vera narrantur, ex memoria proferuntur non res ipsae, quae praeterierunt, sed verba concepta ex imaginibus earum, quae in animo velut vestigia per sensus praetereundo fixerunt. Pueritia quippe mea, quae iam non ‚est‘, in tempore praeterito est, quod iam non ‚est‘; imaginem vero eius, cum eam recolo et narro, in praesenti tempore intuo, quia est adhuc in memoria mea.²⁵

Der menschliche Geist sei der Ort, an dem Vergangenes gegenwärtig werde, wenn Augustin sich auch festzuhalten beeilt, dass Vergangenes nicht selbst, sondern ein Abbild vergegenwärtigt werde. Umgekehrt werde auch Zukünftiges, das vorausgesagt sowie „vorbedacht“ (*praemeditari*) wird, im Geist präsent, trete allerdings wahrlich erst mit der Handlung ins Sein: „[A]nschließend wird jene Handlung sein“²⁶ (*tunc erit illa actio*). Es scheint, als sei nur mit einer Extrapolierung der

²² Vgl. *Conf.* XI 17.22.

²³ Vgl. ebd.

²⁴ „Wenn sie denn ‚sind‘, Zukunft und Vergangenheit, so will ich wissen, wo sie sind. Wenn ich das vorerst auch nicht vermag, so weiß ich doch so viel, daß sie dort, wo sie ‚sind‘, sei das wo immer, nicht Zukunft und Vergangenheit sind, sondern Gegenwart.“ (*Conf.* XI 18.23).

²⁵ „Freilich werden, wenn man Vergangenes der Wahrheit getreu erzählt, nicht die Wirklichkeiten selbst hervorgeholt, die nun einmal vergangen ist, sondern nur Worte, geschöpft aus Bildern, die im Geiste, als sie durch unsere Sinne hindurchzogen, gleichsam Spuren eingedrückt haben. So gehört meine Knabenzeit, die nicht mehr ‚ist‘, der Vergangenheit an, die nicht mehr ‚ist‘; aber ein Bild von ihr schaue ich, wenn ich sie ins Gedächtnis rufe und schildere, in der Gegenwart, weil dieses Bild annoch in meinem Erinnern ist.“ (*Conf.* XI 18.23).

²⁶ Ebd.

Personenregister

- Albright, William Foxwell 164
Assmann, Jan 96
- Bartels, Cora 139, 207
Barth, Karl 132, 133, 134, 138, 197, 214
Bauspieß, Martin 191
Beck, Johannes U. 221
Becker, Eve-Marie 144, 199
Blumenberg, Hans 222f., 231, 234
Bormann, Lukas 131, 190
Breitling, Andris 66
Buri, Fritz 223
Burkard, Franz-Peter 116
- Congdon, David W. 181
Corti, C. Augustín 12, 23
- Dalferth, Ingolf U. 112, 125, 135f., 140, 172
Destrée, Pierre 32
Dilcher, Roman 50
Dilthey, Wilhelm 6f., 103, 109, 158, 165, 183
Dinkler, Erich 222
- Ebeling, Gerhard 112f., 120, 207, 211, 216, 233
Ellwein, Eduard 200, 216f.
Evang, Martin 141, 237
Evangeliou, Christos C. 30
- Fischer, Hermann 109, 207f., 214
Fischer, Norbert 9, 11, 15, 17, 20–24
Frank, Erich 150
Freud, Sigmund 53, 57
Fuchs, Ernst 111, 113, 197
Fuchs, Marko J. 11f., 22
- Gadamer, Hans-Georg 84, 93
Goethe, Johann Wolfgang von 34, 49
Gogarten, Friedrich 192, 214
Golden, Leon 39, 43, 47, 51
- Graf, Friedrich Wilhelm 213f.
Gräßer, Erich 237f.
Großmann, Andreas 115, 121, 124, 126, 128, 200
- Habermas, Jürgen 7, 25
Haker, Hille 100f.
Herbst, Christoph 195, 199
Homer 30, 36, 44
Hübner, Hans 128f., 178f., 195
Husserl, Edmund 53, 57, 81
- Iser, Wolfgang 83, 96
Ittel, Gerhard Wolfgang 120
- Jauß, Hans Robert 83, 96
Jung, Matthias 115f., 126, 128
Jüngel, Eberhard 119, 190, 194f., 197, 274
- Käfer, Anne 138, 274
Kegley, Charles W. 136, 196
Kierkegaard, Søren 201, 207f., 214f., 226
Kloss, Gerrit 39
Klumbies, Paul-Gerhard 146
König, Bastian 91, 99
Körtner, Ulrich H. J. 188, 190, 211, 223, 235, 261
Kuhlmann, Gerhardt 131, 196
Künneht, Walter 137, 140
Küpper, Joachim 40, 42–44, 48
- Landmesser, Christof 141f., 145, 147, 156
Laube, Martin 130
Lauster, Jörg 216, 220
Lessing, Gotthold Ephraim 34, 233
Lubomír Doležel 37, 42
Luther, Martin 133, 168, 194, 198, 201, 208, 210, 243f., 258
- Macquarrie, John 117, 134, 198, 201f., 223
Martin, Gerhard Marcel 217, 230

- Marxsen, Willi 217
Mattern, Jens 94
Metz, Johann Baptist 56
Moltmann, Jürgen 229
Moxter, Michael 229 f.
- Nickau, Klaus 36
- Oppermann, Malte 262
Ott, Heinrich 143 f., 152, 211
Pannenberg, Wolfhart 181, 260
- Pilnei, Oliver 126, 130, 170
Platon 28, 30, 34, 44–51
Polke, Christian 261
- Ritschl, Dietrich 56
Rosa, Hartmut 259, 263 f.
- Sass, Hartmut von 125, 225
Schadewaldt, Wolfgang 34
Schapp, Wilhelm 81 f.
- Schleiermacher, F. D. E. 110, 125, 129 f.,
158
Schmidt, Ernst A. 13, 23
Schmitt, Arbogast 29, 52
Schneider, Jakob H. J. 26
Schniewind, Julius 119
Schrey, Heinz-Horst 204
Sölle, Dorothee 219, 221
- Tatarkiewicz, Wladyslaw 51
Theißen, Gerd 217, 257
Tillich, Paul 208, 213–215
Trench, William F. 51
Tumarkin, Anna 33
- Weinreich, Harald 56
Wenzel, Knut 265
Werbick, Jürgen 266
Wiercinski, Andrew 101
Wilke, Matthias 206
Wirth, Mathias 195
Wittekind, Folkhart 168

Sachregister

- Anrede 134, 164, 167f., 187, 210–221, 231–250, 271, 273
Anthropologie 119–123, 148f., 154, 159, 166, 182
Auferstehung 132, 185–187, 192, 216, 232, 241, 266
(Selbst-)Auslegung 57, 104, 110, 134, 152, 158, 178, 181, 189, 239, 253
Daseinsanalyse 114, 122, 124, 126f., 136–140, 144, 184
Entwicklung 100, 129, 150, 160, 196, 230
Erlebnis/Erleben 6–8, 10, 15, 17, 25f., 44, 131, 244
Evangelium 109, 242, 253
Fraglichkeit 1, 110
Heil 147, 154, 156, 168, 180, 182, 185, 206, 214
Heilsereignis 185f., 191, 216, 242
Heilsgeschehen 4, 180, 184, 186–188, 191, 217, 235, 242f., 259, 272
Heilsweg 179, 183, 187, 206, 247, 249, 255, 271
Historie 204
Kreuz 132, 185–187, 192, 232, 241
Lesende 37, 83, 88, 93, 98
Liebe 112, 161f., 165, 184, 226, 237, 246f.
Missverständnis 136, 196–198, 208, 224, 239, 252, 254
Neubeschreibung 28, 84, 98, 106
positum 116, 119, 130, 210, 121
pro me 216, 242
Rechtfertigung 133, 193, 195, 198, 230, 244, 258f.
res 200, 216, 218, 221
Rezeptionsästhetik 83–85
Ruf 123, 146, 160f., 167, 234f., 275
Sakrament 209, 249
Schöpfer 7, 13, 23, 25, 152, 241, 244–248, 269
Sünde 138, 154, 186, 207, 237, 249, 271
Sünder 7, 110, 138f., 184, 229, 245
Taufe 154
Unglauben 126, 132, 134, 137, 139f., 172f., 190, 250
ungläubig 134, 138f., 155, 172, 183, 187, 249
Verwandlung 62, 72, 98, 106
vorgläubig 126, 131–140, 156, 160, 169, 172, 187, 250
Vorverständnis 60, 68, 92, 96, 105, 109f., 135, 138, 141, 158f., 174–176, 198, 204
Wort Gottes 3, 109, 111f., 198, 218, 221, 225, 234, 242, 249, 253, 263, 266
Wunder 133, 192, 242–248
Zum-Glauben-Kommen 130, 132f., 173, 194, 211, 221, 246, 260, 273