

Dirk Evers

## Neuere Tendenzen in der deutschsprachigen evangelischen Dogmatik\*

Aus einer Fülle von möglichen Diskursen und Themen greife ich bei meiner Darstellung überwiegend drei Tendenzen der deutschsprachigen evangelischen Dogmatik heraus, die mir wichtig und einigermaßen klar voneinander unterscheidbar scheinen. Diese drei Haupttendenzen möchte ich bezeichnen als *Arbeit am Religionsbegriff*, *Neufassungen der hermeneutischen Theologie* und *Wiederkehr der Metaphysik*. Danach sind die folgenden Ausführungen gegliedert.

### I Arbeit am Religionsbegriff

Seit den 1990er Jahren dürfte die systematisch-theologische Debatte in Deutschland endgültig dominiert sein von denjenigen Ansätzen, die sich als Erben der sogenannten liberalen Theologie des 19. Jh.s verstehen und sich die Fortführung und Umgestaltung wissenschaftlicher Theologie und des protestantischen Christentums im Sinne einer aufgeklärten, selbstreflexiven, liberalen und pluralismusoffenen Religion selbstbestimmter Individuen auf die Fahnen geschrieben haben. Der unterstellte Gestaltwandel der Religion in der Moderne soll seinerseits gestaltet werden. Vorausgesetzt ist dabei ein bis auf das Individuum heruntergebrochener Pluralismus des Religiösen, der das Christentum als besonderen Spezialfall eines anthropologisch fundierten Allgemeinen versteht. Die Dominanz des liberalen Erbes hat Folgen.

Zum einen lässt sich in manchen Teilen der Dogmatik beobachten, was Notger Slenczka als »Flucht aus den materialdogmatischen Loci«<sup>1</sup> bezeichnet hat: Im Vordergrund stehen prinzipien- und fundamentaltheologische Untersuchungen sowie historische Darstellungen des neuzeitlichen Christentums und seines Denkens. Zum anderen verstärkt sich damit der über die sich auf ein liberales Protestantismusverständnis berufenden Kreise hinaus zu beobachtende Trend, dass sich die Grenze zu religionsphilosophischen und kulturanthropologischen Studien zunehmend verwischt. Es hat sich im Grunde in allen Richtungen der systematischen Theologie mehr oder weniger durchgesetzt, dass der Anmarschweg zu den eigentlich theologischen Fragen über anthropologische, religionsphilosophische, historische, allgemein hermeneutische oder *kulturwissenschaftliche Grundlegungen* gesucht wird.

Diese Grundstruktur konnte man schon in Jörg Lausters Studie »Religion als Lebensdeutung«<sup>2</sup> von 2005 beobachten, deren Untertitel andeutet, dass hier eine theologische Hermeneutik aus religionstheoretischer Perspektive entwickelt werden soll. Lauster versteht Religion als eine spezifische Form menschlichen Wirklich-

keitszugangs. Menschliche Zugänge zur Wirklichkeit sind aber immer deutende Zugänge und unhintergebar von der Konstruktivität und Perspektivität des menschlichen Umgangs mit der Wirklichkeit geprägt. Das zentrale Problem des Zusammenhangs von Religion und Deutung ist nun nach Lauster nicht der Vorgang der Deutung als solcher, sondern das Referenzproblem, d. h. die Frage nach der Kontaktstelle von Deutung und Realität:<sup>3</sup> Es kommt darauf an zu zeigen, dass religiöse Deutungen tatsächlich auch etwas von der Wirklichkeit einfangen. Lauster konstruiert diese Kontaktstelle über den Begriff der religiösen Erfahrung, die er als »Transzendenzbruch« (28) versteht und die den äußeren Anstoß zur religiösen Deutung gibt. Theologisch reklamiert Lauster damit eine Mittelstellung zwischen einem offenbarungstheologischen und einem subjektivitätstheoretischen Standpunkt. Die Bibel ist in dieser hermeneutischen Sicht als paradigmatische Form religiöser Lebensdeutung zu verstehen, aus der dann die christliche Überlieferung durch Lehre, Verkündigung, Ritus und Kunst bis heute hilfreiche Deutungsoptionen entwickelt hat, die in den gegenwärtigen Herausforderungen sich zu bewähren haben. Damit endet Lauster im Grunde funktional, wenn er für die Sinnhaftigkeit religiöser Lebensdeutung im Licht von Transzendenzenerfahrungen vor allem auf Defiziterfahrungen verweist, die mit Hilfe religiöser Deutung kompensiert werden sollen. Religiöse Deutung hilft »heute noch« (195), mit Endlichkeit und Flüchtigkeit, Zerrissenheit und Fragwürdigkeit, Sehnsucht nach Glück, Hoffnung auf Erfüllung, Teilhabe am Geist und Ahnung des Ewigen als Aspekten menschlicher Existenz umzugehen. So ist es das Ziel, dass Menschen durch die großen Lebensdeutungen des Christentums sich selbst und ihr Leben besser und tiefer verstehen.<sup>4</sup>

Was sich also nach meiner Wahrnehmung im Unterschied zu einem noch vor einigen Jahren vorherrschenden Trend zu zeigen scheint, ist eine Verschiebung weg von subjektivitätstheoretischen Argumenten hin zu allgemeineren anthropologischen und kulturanthropologischen Anmarschwegen, die die Religion nicht durch

3) Ebendies hat mit Dieter Henrich und gegen Ulrich Barth auch Gunther Wenz in seinem Band zur »Religion« geltend gemacht: »Der Realitätsanspruch, der mit religiöser Offenbarungsgewissheit verbunden ist, erstreckt sich [...] nicht nur auf Selbstbezüge, sondern umfasst auch Weltbezüge« (G. Wenz, *Religion. Aspekte ihres Begriffs und ihrer Theorie in der Neuzeit*, Göttingen 2005, 269).

4) Als eine weitere Bemühung um eine Einbettung des Religionsbegriffs in allgemeinere, anthropologische Zusammenhänge sei auf Christopher Zarnow verwiesen, der vor dem Hintergrund des neuzeitlichen Identitätsverständnisses und unter Bezug auf philosophische, soziologische, religionspsychologische und theologische Konzepte die religiöse Dimension menschlichen Lebensvollzugs als Auseinandersetzung mit der Spannung von Sich-Gegebenheit und Selbstentzogenheit versteht, vgl. C. Zarnow, *Identität und Religion. Philosophische, soziologische, religionspsychologische und theologische Dimensionen des Identitätsbegriffs* (RPT 48), Tübingen 2010. Vgl. auch den Sammelband einer Tagung Max-Weber-Kolleg in Erfurt: H. Deuser/S. Wendel (Hrsg.), *Dialektik der Freiheit. Religiöse Individualisierung und theologische Dogmatik* (RPT 63), Tübingen 2012.

\*) Eberhard Jüngel zum 5. Dezember 2014.

1) N. Slenczka, *Flucht aus den dogmatischen Loci*, *zeitzeichen* 8/2013, 45–48: 46.

2) J. Lauster, *Religion als Lebensdeutung. Theologische Hermeneutik heute*, Darmstadt 2005.

das Nadelöhr einer zur Selbsteutung genötigten Subjektivität zu rekonstruieren suchen, sondern Religion verstehen als phänomenales Merkmal menschlicher Existenz, in dem kognitive, affektive, soziale, politische und dann auch transzendentallogisch interpretierte Momente zusammenspielen. Die mitunter favorisierte Denkfigur einer subjektivitätstheoretisch ausweisbaren Unhintergebarkeit von oder gar Nötigung zur Religion<sup>5</sup> als individueller Deutungskultur, deren Sinnstiftungsleistung kulturell zum Ausdruck bringt, »was wir uns in unseren Sinnwelten selbst letztlich wert sind«<sup>6</sup>, ist allgemeineren Ansätzen gewichen, die auch die Kontingenz des Phänomens eher wahrzunehmen erlauben. Zentrale Bedeutung erhält der auf Albrecht Ritschl zurückgeführte Deutungsbegriff: »Religion ist die Deutung von Erfahrung im Horizont der Idee des Unbedingten.«<sup>7</sup> Dabei wird der Begriff der Deutung in letzter Zeit allerdings geradezu inflationär gebraucht, wenn zu der alltagssprachlichen Mehrdeutigkeit auch noch die iterative Selbstanwendung des Begriffs kommt.<sup>8</sup> Jedenfalls wird der Religionsbegriff im Allgemeinen als dem Menschen eigentümliche, interpretierende Vermittlung zwischen Erfahrung und dem Unbedingten (oder Transzendenten) verstanden und dabei ein Mittelweg zwischen einer rein funktionalen und einer rein substantiellen Religionsauffassung gesucht.

Ein gewichtiger Strom ökumenischer Theologie ordnet sich hier ein, dem es »um die Erfassung der gegebenen Pluralität christlicher Konfessionen, ihrer konfessionellen Profile und ihrer jeweiligen gesellschaftlichen und kulturellen Prägekraft« geht. »Insofern ist ökumenische Theologie wie Theologie insgesamt eine positive Wissenschaft, die sich auf Gegebenes bezieht, und sie arbeitet an Fragestellungen und mit Methoden, die auch in Kulturwissenschaften zum Zuge kommen.«<sup>9</sup>

In dieser Perspektive werden dann pragmatische Überlegungen zum Fortbestand des Christentums und der dazu notwendigen Transformation dogmatischer Lehre angestellt, die auf eine Orientierung für kirchenleitendes Handeln aus sind. Stehen dabei zum einen historische Untersuchungen, zum anderen fundamentaltheologische oder hermeneutische Grundsatzfragen im Vordergrund, so setzen Letztere doch die Klärung von ekklesiologischen

5) Vgl. etwa Wenz: »Grundsätzlich gilt, dass die Bedingungen, die zur Religion nötigen [!], durch keinen noch so fortgeschrittenen Prozess sozialer Emanzipation zu beseitigen sind« (G. Wenz, Religion, 259). Eine Nötigung zur Religion droht allerdings die Freiheitspotentiale zu verspielen, die herauszustrreichen und zu retten die liberale Theologie gerade angetreten war.

6) U. Barth, Was ist Religion. Sinndeutung zwischen Erfahrung und Letztbegründung, in: Ders., Religion in der Moderne, Tübingen 2003, 3–27: 26.

7) A. a. O., 10. Kritisch zum Deutungsbegriff: U. H. J. Körtner, Einführung in die theologische Hermeneutik, Darmstadt 2006, 28–31; T. Kleffmann, Religion als menschliche Deutung, in: I. U. Dalferth/H. P. Großhans (Hrsg.), Kritik der Religion (RPT 23), Tübingen 2006, 285–300.

8) Vgl. etwa den Titel des zweiten Bandes der Neuen Folge der Troeltsch-Studien: F. W. Graf/F. Voigt (Hrsg.), Religion(en) deuten. Transformationen der Religionsforschung (Troeltsch-Studien 2), Berlin 2010. Für Christian Danz ist Religion eine Deutung des Deutens: »Religion [...] ist eine spezifische Form der kulturellen Deutung. Deren Eigenart liegt darin, dass der kulturelle Deutungsvorgang selbst gedeutet wird« (C. Danz, Die Deutung der Religion in der Kultur, Neukirchen-Vluyn 2008, 118). Religion ist also ein »Deuten des Deutens« (122) und wird evolutionsbiologisch begründet: »Der Mensch ist im Unterschied zum Tier durch Instinktreduktion charakterisiert und muss diesen Ausfall oder Mangel durch kulturelle Leistungen ausgleichen« (118). Hier zeigt die religionstheoretische Fundierung der Theologie Problemkontakt zu den unten angeführten kognitiven Religionstheorien, ohne dass klar wäre, wie sie sich dann möglicher naturalistischer Interpretationen von Religionen als hartnäckiger, kollektiver Illusionen erwehren würde.

9) F. Nüssel, Wie ist ökumenischer Konsens evangelisch möglich? Fundamentaltheologische Überlegungen im Anschluss an eine innerevangelische Debatte, ZThK 106 (2009), 434–457: 434.

Fragen in ökumenischer Perspektive voraus, an denen vermehrt gearbeitet wird.<sup>10</sup>

Auch wenn das Christentum als der besondere Fall eines anthropologischen Allgemeinen verstanden, damit seine Absolutheit bestritten und es in die Welt der Religionen eingeordnet wird, stellen sich doch auf neue Weise *Geltungsfragen*. Das beginnt mit Überlegungen, inwiefern die Kategorie der Religion (im Singular!) als solche überhaupt universale Geltung beanspruchen kann oder ob sich ihre spezifische Zugriffsweise auf kulturelle und individuelle Phänomene nicht vielmehr einer dezidiert europäischen Perspektive verdankt, die die Religion von Recht, Wissenschaft, Kunst, Diätetik etc. zu unterscheiden und davon abzukoppeln gelernt und sie zudem einem fundamentalen Transformationsprozess in Richtung auf Individualisierung und Pluralisierung unterzogen hat. Und es setzt sich fort mit der Frage, wie zwischen religiösen, quasi-religiösen und irreligiösen, aber weltanschaulich-sinnorientierenden Phänomenen angemessen unterschieden werden kann und ob sich nicht bis ins Recht hinein die Aufgabe einer (vorsichtigen) Bewertung von Religion stellt.<sup>11</sup>

In seiner Studie »Fortschritte in der Geschichte der Religion?«<sup>12</sup> sucht z. B. Jörg Dierken über eine differenziert gefasste Fortschrittskategorie ein pluralitätsoffenes Verständnis von Religion zu Geltungsfragen in Beziehung zu setzen, die sich angesichts der im Grunde unabweisbaren Aufgabe stellen, zwischen »besseren« und »schlechteren« Religion zu unterscheiden. Grundlegend ist für ihn hier wie andernorts eine Rekonstruktion, die die innere Dialektik der Konzepte herausarbeitet. So ist Religion für ihn ein Interferenzen ausbildendes Ineinander von vier Grunddimensionen (Heil vs. Entzweiung, Geltung vs. Fraglichkeit, Vergemeinschaftung vs. Selbständigkeit von Subjektivität, kultische Symbolisierung vs. Innerlichkeit) und in dieser Komplexität unverzichtbar zur Beschreibung entsprechender kultureller Erscheinungen. Dabei macht er sich die ursprünglich von Karl Jaspers entwickelte und dann von Shmuel Eisenstadt, Robert Bellah und anderen aufgenommene Idee der Achsenzeit zunutze,<sup>13</sup> die den Anspruch heutiger globaler Religionen auf Universalität, ihre Sensibilität für Pluralität und damit auch ihre Ansprechbarkeit auf Geltungsfragen begründet. So wird Religionsbeurteilung selbst zum Moment des Religiösen. Seine Religionstypologie globaler, achsenzeitlicher Religionen unterscheidet zwischen einem orientalistisch-abendländischen Typus (Subjektivität als Transzendenz in Judentum, Christentum und Islam) und mystischer Teilhabe am Ganzen in fernöstlich-asiatischen Religionen (Transzendenz in der Subjektivität in Hinduismus, Buddhismus und chinesischen Religionen). Im Sinne einer religionsgeschichtsphilosophischen Aufklärung gewinnt er am Ende eine (mit Hegel unterlegte) Fortschrittskategorie, die die innere Dialektik von Säkularisierung (z. B. von Machbarkeit und Kontingenz von Fortschritt) nachvollzieht und sich in

10) Verwiesen sei auf E. Harasta, Die Bewahrheitung der Kirchen durch Jesus Christus. Eine christologische Ekklesiologie (Arbeiten zur Systematischen Theologie 3), Leipzig 2011, sowie H. Theißen, Die berufene Zeugin des Kreuzes Christi. Studien zur Grundlegung der evangelischen Theorie der Kirche (Arbeiten zur Systematischen Theologie 5), Leipzig 2013.

11) Auf religionspolitische Debatten kann ich in dieser Darstellung nicht eingehen, vgl. die Tagungs- und Sammelbände: H.-P. Großhans/M. D. Krüger (Hrsg.), Integration religiöser Pluralität, Leipzig 2010; I. U. Dalferth/H. Schulz (Hrsg.), Religion und Konflikt (RCR 8), Göttingen 2011; Ph. Stoellger (Hrsg.), Deutungsmacht. Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten (HUTH 63), Tübingen 2014.

12) J. Dierken, Fortschritte in der Geschichte der Religion. Aneignung einer Denkfigur der Aufklärung, Leipzig 2012.

13) Kritisch zum Konzept der Achsenzeit: I. U. Dalferth, The Idea of an Axial Age, NZStH 54 (2012), 127–146.

einer für Alternativen sensiblen Selbstrelativierung zu sich selbst verhält. Dierken sieht den Religionsbegriff in pragmatischer Hinsicht als unentbehrlich an, insofern er sich auf Sinndeutungen bezieht, die »trotz Alternativen als evident erlebt« (219) werden. Zum Religionsbegriff gehören deshalb auch Kategorien wie Überzeugung, Konfession, Offenbarung u. a., dann aber auch in Bezug auf Deutungsalternativen Kategorien wie Konversion und Synkretismen. Wenn diese aus sich selbst heraus evidenten Sinndeutungen angesichts von Alternativen reflexiv werden, entwickeln sie eine aufs Universale gerichtete Tendenz. Eine funktionale Deutung wird von ihm ausdrücklich abgelehnt: »Ein streng funktionalistisches Schema des ›Wozu‹ ist religionstheoretisch zu eng.« (33) Religion imponiert sich jenseits von Zweckdienlichkeit als spannungsvolle Vermittlung von Skepsis und Gewissheit zugunsten der Gewissheit.

Dierken stellt zwar heraus, dass es sich beim Religionsbegriff um einen dezidiert europäisch-christlichen Begriff handelt (130–133), zumal Religion ohnehin immer positionell ist, doch wäre nach meiner Auffassung eine diskurstheoretisch sensible Aufarbeitung des Religionsbegriffs für die Systematische Theologie ein dringendes Desiderat, die einerseits die analytische Potenz des Begriffs vor dem Hintergrund seiner Entstehung deutlich macht, andererseits aber sensibilisiert dafür, was gerade mit diesem Begriff verschleiert und unsichtbar gemacht wird, erst recht, wenn er außerhalb seines ursprünglichen Entstehungszusammenhangs angewendet wird – eine Debatte, die mir in den Religionswissenschaften und der Interkulturellen Theologie Fahrt aufzunehmen scheint.<sup>14</sup> Dierken ist darin zuzustimmen, dass der Religionsbegriff bis auf Weiteres für die Theologie ebenso wohl wie für die Religionswissenschaft unverzichtbar sein dürfte.<sup>15</sup> Die für die Theologie entscheidende Frage allerdings ist, welchen systematischen Ort er einnimmt und welche Begründungslast ein historisch differenzierter, kulturrelativer Religionsbegriff für eine evangelische Theologie überhaupt zu tragen vermag.

Zu den beiden Gesichtspunkten einer Einbettung des Religionsbegriffs in deskriptive anthropologische, soziale und kulturelle Zusammenhänge und der Frage, welche normativen Potentiale mit ihm verbunden sind, gehört nun nach meiner Wahrnehmung noch eine weitere Entwicklung, die allerdings in der deutschsprachigen Theologie erst wenig wahrgenommen wird. Gemeint sind Debatten um *neue empirische Zugänge zum Phänomen der Religion*, z. B. anhand der kognitiven Grundlagen religiöser Wirklichkeitsdeutungen, wie sie die sogenannte *cognitive science<sup>16</sup> of religion* (CSR) entwickelt hat.<sup>17</sup> Religion erscheint auch in dieser Perspektive als menschliche, »transkulturelle Universalie[...]«<sup>18</sup> und als natürliche Anlage des Menschen, die sich bis heute unter normalen

14) Darauf weist auch Michael Weinrich in seinem instruktiven, aber keinen profilierten eigenen Ansatz herausstellenden Arbeitsbuch zum Religionsbegriff hin, wenn er im Anschluss an Gregor Ahn feststellt: »Die in fremden Kulturen als Religionen identifizierten Phänomene sagen [...] mehr über unseren Zugang zu diesen Kulturen als über das Selbstverständnis der mit ›Religion‹ etikettierten beschriebenen Wirklichkeit« (M. Weinrich, *Religion und Religionskritik*, Stuttgart 2011, 21). Aber auch die Rückwirkung der westlichen Religionsbeschreibungen auf fremde Religionen gehört dazu, insofern diese durch Renaissance- und Reformbewegungen darauf reagieren, dass sie selbst zu Objekten des europäischen Religionsdiskurses wurden.

15) Vgl. auch aus religionswissenschaftlicher Perspektive M. Riesebrodt, *Religion zwischen Aufgeklärtheit und Aufklärungsresistenz*, in: U. Barth/C. Danz et al. (Hrsg.), *Aufgeklärte Religion und ihre Probleme. Schleiermacher – Troeltsch – Tillich* (TBT 165), Berlin 2013, 3–26.

16) Bei *science* muss man immer die engere, auf empirische Wissenschaften eingeschränkte Bedeutung im Englischen mitdenken.

17) Einen Forschungsüberblick gibt J. L. Barrett, *Cognitive Science of Religion: Looking Back, Looking Forward*, *Journal for the Scientific Study of Religion* 50,

Bedingungen ausbildet, aber aufgrund eines wissenschaftlichen, den naiven Alltagsverstand relativierenden Zugangs zur Wirklichkeit einschließlich der Religion selber brüchig geworden ist. Aus evolutionsbiologisch herausgebildeten stabilen Strukturen menschlicher Wirklichkeitswahrnehmung und sozialen Verhaltens entstehen, so die Grundvorstellung, auf natürliche Weise religiöse Wirklichkeitszugänge und religiös unterlegte Gemeinschaftsformen, die teils als Anpassung, teils als Nebenprodukt der Evolution angesehen werden. Religiosität ist also angelegt in vorbewussten kognitiven Strukturen, in denen sich elementare Grundanforderungen der menschlichen Lebensform niedergeschlagen haben, ohne durch sie determiniert zu sein. Diese kognitiven Strukturen sind durchaus in sich differenziert und werden erst durch Vergemeinschaftung als kulturelle Systeme im Sinne dessen, was wir heute als Religion bezeichnen, ausgebildet. Religion ist also solche keine eigene ›Provinz‹ im Gemüt, kein scharf abgrenzbares kulturelles Segment, sondern realisiert sich als kulturelle Erscheinung in variablen, höherstufigen Komplexen, in denen verschiedene religiöse ›Module‹ eingebunden und gesellschaftlich (zum Guten wie zum Schlechten) nutzbar gemacht werden.

Eine gute erste Einführung gibt die mit dem Dissertationspreis der *Deutschen Vereinigung für Religionswissenschaft* (DVRW) ausgezeichnete Arbeit des derzeitigen Leipziger Juniorprofessors für Religionswissenschaft Sebastian Schüler,<sup>19</sup> der kritisch in die Ansätze und Debatten der CSR einführt, ohne selbst Teil dieses Forschungszusammenhangs zu sein. Er kritisiert den Anspruch, eine »Erklärung« für Religion zu liefern, »als handle es sich um einen natürlichen Gegenstand« (28). Das komplexe kulturelle Phänomen Religion muss als Gesamtgefüge in den Blick genommen werden, insofern es »neben religiösen Vorstellungen auch materielle, soziale, körperliche, kollektive und mediale Dimensionen einschließt« (29). Schüler stützt sich dazu auf neuere Durkheim-Rezeptionen.

Auch der Basler Systematiker Reinhold Bernhardt<sup>20</sup> setzt sich mit der CSR als Theorie der Entstehung, Entwicklung, und Funktion religiösen Bewusstseins im Prozess biologisch-kultureller Evolution auseinander. Er gesteht einen relativen Erklärungswert zu, weist jedoch auf die »Transzendenzdimension der Glaubenskonstitution« hin, die »weitere – kulturanthropologische, philosophische und theologische – Erschließungsebenen« (254) erfordert. Für die theologische Perspektive ist es nach Bernhardt entschei-

H. 2 (2011), 229–239. Deutlich religionskritischer äußert sich Pascal Boyer, z. B. in P. Boyer, *The Fracture of an Illusion. Science and the Dissolution of Religion* (RThN 20), hrsg. v. T. M. Schmidt/M. G. Parker, Göttingen 2010. Verwiesen sei auf das *Centre for Religion & Cognition* an der Universität Groningen oder das Forschungsprojekt *Religion, Cognition and Culture* an der Universität Aarhus sowie weitere ähnliche Einrichtungen in der englischsprachigen Welt. Als noch recht junge Publikationsorgane seien das *Journal for the Cognitive Science of Religion* (<http://www.equinoxpub.com/journals/index.php/CSR>) und die Zeitschrift *Religion, Brain & Behavior* (<http://www.tandfonline.com/RRBB>) erwähnt. Das Heft 4 des Jahrgangs 2011 der Zeitschrift *Evangelische Theologie* ist dem Thema *Neutestamentliche Exegese und kognitive Religionswissenschaft* gewidmet. Ein Beitrag von Christoph Schwöbel zum Thema findet sich in dem Sammelband D. Evers/M. Fuller/A. Jackelén/T. Smedes (Hrsg.), *Is Religion Natural?* (IST 7), London 2012.

18) E. Voland/C. Söling, *Die biologische Basis der Religiosität in Instinkten. Beiträge zu einer evolutionären Religionstheorie*, in: N. Jömann/C. Junker/C. Touma, *Religion – wieso, weshalb, warum. Zur Funktion von Religion aus soziologischer, biologischer, philosophischer und theologischer Sicht*, Münster 2004, 35–57: 36.

19) S. Schüler, *Religion, Kognition, Evolution. Eine religionswissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Cognitive Science of Religion* (Religionswissenschaft heute 9), Stuttgart 2011.

20) R. Bernhardt, *Religion als (Neben-)Produkt der Evolution*, in: U. Lüke/G. Souvignier (Hrsg.), *Evolution der Offenbarung – Offenbarung der Evolution* (QD 249), Freiburg u. a. 2012, 242–259.

dend, dass Gottesoffenbarung und Schöpfung nicht identifiziert werden, sondern die Gebrochenheit durch die Sünde wahrgenommen wird. Deshalb muss zur natürlichen Ausstattung des Menschen immer der göttliche Akt treten.

In der nordamerikanischen systematisch-theologischen Debatte beginnt sich inzwischen eine Bewegung zu etablieren, die sich im Anschluss an diese Einsichten als religiöser Naturalismus versteht<sup>21</sup> und zwischen christlicher Frömmigkeit, wissenschaftlicher Religionsforschung und praktisch-theologischen Konzepten Verbindungen sucht. Gerade wenn die Theologie interdisziplinär und religionstheoretisch arbeitet und zugleich Religion auf anthropologische und kulturelle Forschungen zu beziehen sucht, wird sie sich in Zukunft mit solchen, sich auf kurzreichweitige Transendenzen beschränkenden Perspektiven auf Religion verstärkt auseinandersetzen müssen.

Damit scheinen mir insgesamt drei wesentliche Herausforderungen einer systematisch-theologischen Arbeit am Religionsbegriff<sup>22</sup> gegeben zu sein: 1. Die Entgrenzung rein subjektivitätstheoretischer oder transzendentallogischer Religionsbegründungen in Richtung auf ihre anthropologische und kulturtheoretische Einbettung und die Frage nach dem Anhalt religiöser Deutungen an der Wirklichkeit. 2. Die Erörterung von Geltungsfragen, gerade auch angesichts der Kulturrelativität von Religion, der Vielfalt ihrer Erscheinungen und einer wachsenden, doch wohl nur unter erheblicher Überstrapazierung des Begriffs zu leugnenden praktischen und theoretischen Religionslosigkeit.<sup>23</sup> 3. Die Auseinandersetzung mit der Frage, was es eigentlich für eine religionstheoretische Grundlegung Systematischer Theologie bedeutet, wenn Religion als vielfältig gebrochenes Phänomen innerhalb wissenschaftlich-empirischer Forschung erscheint und naturalistisch gedeutet wird. Die Arbeit am Religionsbegriff ist deshalb so wichtig und bedeutsam, weil der Religionsbegriff für die gegenwärtige

21) Vgl. z. B. W. J. Wildman, *Science and religious anthropology*, Farnham u. a. 2009, sowie das erste Heft der neuen Zeitschrift *Philosophy, Theology and the Sciences* (PTSc) bei Mohr Siebeck, das dem philosophischen und theologischen Verständnis eines naturwissenschaftlich geprägten Naturalismus gewidmet ist.

22) Die Kürze eines Überblickartikels erlaubt es nicht, die Verbindung religionstheoretischer Überlegungen mit einer *geschichtstheologischen Auffassung des Offenbarungsbegriffs* ausführlicher darzustellen, wie dies im Anschluss an Wolfhart Pannenberg etwa von Gunther Wenz und Christine Axt-Piscalar versucht wird. Die Vertikale der subjektivitätstheoretisch orientierten Theologie wird hier »geerdet« durch die Horizontale einer kosmisch-geschichtlich-geistesgeschichtlichen Perspektive, die trotz aller Betonung des je Individuellen und Unvertretbaren ebendieses einordnet in den Gang einer zunehmenden Klärung des Gottesverhältnisses des Menschen im Horizont der zu erwartenden und in der Auferstehung Jesu vorweggenommenen Gestalt der Vollendung, von der her sich dieser Prozess erschließen lässt. Das vollendete Heil wird ins Eschatologisch-Futurische ausgelagert, das gegenwärtige Heil ist primär kognitiv verstanden als Erschließung eines religiösen Verhältnisses, in welchem sich dieses kritisch gegen Anderes, aber auch kritisch gegen sich selbst zu verhalten vermag und für die Gegenwart Folgen darin zeitigt, dass es zum rechten Umgang mit ihr anleitet. Für Gunther Wenz sei verwiesen auf G. Wenz, *Offenbarung. Problemhorizonte moderner evangelischer Theologie* (Studium Systematische Theologie 2), Göttingen 2005, z. B. 44, für Axt-Piscalar auf ihre kleine Studie *Ch. Axt-Piscalar, Offenbarung als Geschichte. Die Neubegründung der Geschichtstheologie in der Theologie Wolfhart Pannengers*, in: J. Frey/S. Krauter/H. Lichtenberger (Hrsg.), *Heil und Geschichte. Die Geschichtsbezogenheit des Heils und das Problem der Heilsgeschichte in der biblischen Tradition und in der theologischen Deutung* (WUNT 248), Tübingen 2009, 725–743.

23) Vgl. das auf eine große öffentliche Resonanz treffende Büchlein H.-M. Barth, *Konfessionslos glücklich. Auf dem Weg zu einem religionstranszendenten Christsein*, Gütersloh 2013. Mit den Stichworten Konfessionslosigkeit und Atheismus werden gerade in den neuen Bundesländern entsprechende praktisch-theologische Herausforderungen markiert, die dringend weiterer systematisch-theologischer Reflexion bedürfen, vgl. M. Domszen/D. Evers, *Herausforderung Konfessionslosigkeit. Theologie im säkularen Kontext*, Leipzig 2014.

theologische Reflexion praktisch unverzichtbar erscheint, auch wenn ich nicht sehen kann, wie in ein anthropologisches und als solches durchaus ambivalentes, relatives und partikulares Phänomen wie das von Religion und Religionen der Gottesbezug eingezeichnet werden soll, der für die biblischen Traditionen und das Glaubensverständnis des Christentums entscheidend sein dürfte. Dennoch gilt, dass Differenzierungen, Aufklärungen und Weiterentwicklungen der transzendentalen, spekulativen, subjektivitätstheoretischen und kulturtheoretischen Begründungsfiguren mit Bezug auf den Religionsbegriff auch zur Selbstaufklärung der Systematischen Theologie beitragen. Zudem kommt dem Religionsbegriff in politischen, interreligiösen, kulturtheoretischen, historischen, literaturwissenschaftlichen, soziologischen u. a. Kontexten eine hohe Bedeutung zu, so dass es der auch von der gegenwärtigen Hochschullandschaft geforderten Interdisziplinarität der Theologie zugutekommt, wenn sie hier differenziert auskunftsfähig ist. Die Frage, inwiefern und in welcher Form jedoch Religion heute Ausdruck ursprünglicher Sinnsuche von Menschen ist, ob z. B. kurzreichweitige, stark herabgestimmte Transendenzen und die Sehnsucht nach einer Wiederverzauberung der Welt nicht zu einer Fetischisierung von Werten, Waren und Dingen führen, die durch die Marktformigkeit der Gesellschaft zu konsumierbaren und bedienbaren »Lifestyles« gebündelt werden, und welche Zusammenhänge von Religion, Macht und Gewalt sich wechselseitig immunisieren, erfordert eine unbedingt kritisch zu führende Diskussion.

## II Neufassungen der hermeneutischen Theologie

Von den am Religionsbegriff orientierten Debatten vorwiegend im Gefolge liberaler Theologie lässt sich ein anderer Strang gegenwärtiger Systematischer Theologie unterscheiden, der eher dialektischen oder hermeneutisch-kerygmatischen Traditionen verpflichtet ist. Dieser Theologie geht es nicht primär um Religion als menschliche Selbstausslegung, sondern um den Bezug auf eine vom Subjekt unabhängige, ihm und der vorfindlichen Wirklichkeit durchaus gegenständige Wirklichkeit, für die der Begriff des Glaubens als Widerfahrnis und Offenbarung, als Ergriffenwerden und Neuwerden konstitutiv ist. In der je und je unableitbaren, den Menschen von außerhalb seiner selbst treffenden und erneuernden Wende<sup>24</sup> wird das Proprium jedenfalls der jüdisch-christlichen Tradition gesehen, auf das die Theologie sich wesentlich zu beziehen hat.

Mit einer religionstheoretisch fundierten Theologie kommen hermeneutische Ansätze darin überein, dass nach der Kantschen Wende so etwas wie »Gott« nicht mehr »als möglicher Vorstellungsgelalt des Objektbewußtseins«<sup>25</sup> in Betracht kommt. Doch wenn daraus die Konsequenz gezogen wird, dass der »Begriff der Religion [...] das gedankliche Organisationszentrum neuzeitlicher Theologie«<sup>26</sup> darstellt, so hält Ingolf Dalferth in seinem Buch »Radikale Theologie«<sup>27</sup> dagegen lapidar fest: »Theologie hat es primär mit Gott, nicht mit Religion zu tun.« (15) Er sucht einen theologischen Ansatzpunkt, der die Umstellung der protestantischen Theologie von Gott auf den Religionsbegriff nicht mitvollzieht, sondern sie

24) Mit der Kategorie der religiösen Konversion aus komparatistischer, religionsphilosophischer und theologischer Perspektive befasst sich der Sammelband I. U. Dalferth/M. C. Rodgers (Hrsg.), *Conversion* (RPT 70), Tübingen 2013.

25) U. Barth, *Gott als Grenzbegriff der Vernunft*, in: Ders., *Gott als Projekt der Vernunft*, Tübingen 2005, 235–262: 262.

26) U. Barth, *Vorwort*, in: Ders., *Religion in der Moderne*, VII.

27) I. U. Dalferth, *Radikale Theologie* (ThLZ.F 23), Leipzig 2010.

von dem Menschen für sich gewinnenden Gott her begründet. Er erinnert dazu an die Traditionen hermeneutischer Theologie (Bultmann, Ebeling, Fuchs, Jüngel), die den christlichen Glauben nicht als anthropologisches Phänomen, sondern als Verstehenswende ausgelegt haben, sowie an das von Karl Barth herausgestellte Offenbarungshandeln Gottes, in dem sich Gottes Sein und das Sein des Menschen dadurch miteinander verschränken, dass Gott die Sache des Menschen zu seiner Sache macht. Von daher muss jede christliche Theologie von dem Sachverhalt eines Neuverstehens ausgehen, das sich dem Wirken des auf besondere Weise, nämlich vornehmlich im Sprachereignis und Wortgeschehen gegenwärtigen Gottes verdankt. Die Theologie kann deshalb nach Dalferth angemessen nur von einem bestimmten Standpunkt aus entworfen werden. Eine neutrale begründungstheoretische Ebene ist gerade aus der Sicht des Glaubens unmöglich, und auch die Anthropologie ist für Dalferth als solche nicht eine deskriptive, sondern eine von vornherein normative Angelegenheit.<sup>28</sup> Mit der Präsenz des sich in der Lebenswende zur Geltung bringenden Gottes im Rücken hat die Theologie zum einen dogmatisch zu entfalten, was sich durch das Christuszeugnis in Schrift und Verkündigung kommuniziert, und zum anderen die Wirklichkeit auf eine solche Weise in den Blick zu nehmen, dass sie nicht auf sich selbst reduziert erscheint, sondern die ihr von dieser Mitteilung Gottes her zugespielten, unableitbaren Möglichkeiten thematisiert werden. Auf jeden Fall aber kommt sie wie jedes Verstehen, und das ist die von der hermeneutischen Philosophie und Theologie herausgestellte »Leitidee des Verstehens« (45), von einem Vorverständnis her.

Die Entfaltung einer Wirklichkeitssicht aus dem Standpunkt des radikalen Wechsels kann im Prinzip alles einschließen, so dass »das Problemfeld theologischen Denkens prinzipiell über die Beschäftigung mit Religion und Religionen hinaus« greift. Sie »steht kulturwissenschaftlichen Fragestellungen also nicht von vornherein näher als naturwissenschaftlichen oder lebenswissenschaftlichen« (15). An der hermeneutischen Theologie aus der zweiten Hälfte des letzten Jh.s kritisiert Dalferth, dass sie zwar bei der »Rekonstruktion des Glaubens« einigermaßen überzeugende Konzepte entwickelt habe, dass ihr dies »dagegen bei der Interpretation unserer Erfahrungswirklichkeit im Licht des Glaubens« (151) nicht gelungen sei, weil sie sich auch dabei am »Denkmodell« »koprasenter personaler Kommunikation« (152) orientiert habe. Von daher sei zum Beispiel eine theologische Deutung<sup>29</sup> der durch die Naturwissenschaften erschlossenen Zugangsweisen zur Wirklichkeit ein Desiderat.

Wird der Mensch von außerhalb seiner selbst von Gott für den Glauben gewonnen, dann ist der Mensch bei diesem Geschehen im Wesentlichen als Passiver beteiligt, dies aber so, dass Passivität zum Ausgangspunkt und zur Grundbedingung für ein aktives Leben im Glauben wird. Das Konzept einer solchen dem Menschen eigentümlichen Passivität ist im Umkreis von Dalferth und seinen Schülern Gegenstand einiger Untersuchungen geworden. Sein eigenes kleines Bändchen »Umsonst«<sup>30</sup> z. B. ist eine Anthropologie, die unter dem Gesichtspunkt der Passivität des Menschen entworfen ist. Das Dasein des Menschen wird darin insofern als Gabe begriffen, als der Mensch immer ein Wesen im Werden ist, dieses Werden aber nicht durchgängig als Machen verstanden werden kann, ohne dass dabei wesentliche Dimensionen menschlicher Existenz außer Acht

gelassen werden. Im Gespräch mit Derrida und Marion rekonstruiert Dalferth den Ort der Gabe als das Empfangen von etwas, ehe man sich dafür oder dagegen entscheiden kann. Gaben machen uns zu dem, was wir sind, sie sind in ihrem kreativen Geben kontextabhängig, und sie können ihrerseits Verpflichtungen und Aufgaben für die mit ihnen Begabten freisetzen. Insofern ist die Gabe gerade kein Indiz für den Menschen als Wesen eines zu kompensierenden Mangels, sondern ein Hinweis auf den Überschuss menschlicher Existenz. Theologisch ist die Gottebenbildlichkeit des Menschen deshalb auch nicht in dieser oder jener Ausstattung des Menschen zu sehen, sondern in seinem auf den göttlichen Geber bezogenen, aus Passivität konstituierten Werdecharakter.

Eine umfangreiche begriffsgeschichtliche und systematische Studie zum Begriff der Passivität hatte der jetzige Rostocker Systematiker Philipp Stoellger als Zürcher Habilitationsschrift vorgelegt.<sup>31</sup> Er beginnt mit Aristoteles' Analysen von Pathos, passiver Hyle und menschlicher Seele, kontrastiert dies mit Augustins Verständnis der Begehrensstruktur des Menschen und verlängert die Darstellung bis zu Thomas von Aquins Theologie der Passionen und zur Mystik. Das Herzstück der Darstellung ist dann Luther gewidmet, dessen Formel des *mere passive* eingezeichnet wird in eine ausführliche Analyse der hamartiologischen, soteriologischen und schöpfungstheologischen Passivität des Menschen *coram Deo*. Stoellger hebt das eigentümliche Ineinander von Passivität und Handlung, von Pathos und Ethos heraus und wendet sich gegen defizitäre Bestimmungen von Passivität, die passiv rein im Sinne eines Nichtstuns, Lassens oder gar des Widerstandes verstehen. Recht verstandene Passivität ist zu begreifen als Bedingung der Möglichkeit responsiver und ihrerseits passionierter Spontaneität. Entfaltet wird das im ausführlichen Schlussteil, in dem er unter Bezug auf gegenwärtige philosophische und theologische Ansätze (z. B. Levinas und Waldenfels; Hirsch, Barth, Jüngel, Herms) einerseits die Grundfigur der Passivität phänomenologisch anzureichern sucht, andererseits ihre theologischen Transformationen in der Theologie nachzeichnet. Alles Nachdenken über Passivität, so das Fazit, schillert zwischen einem Rekurs auf eine vorgegebene ontologische Grundstruktur des Menschseins und einem sich je aufs Neue einstellenden Ereignis. Einen Ausweg aus dieser Zweipoligkeit bietet Stoellger bewusst nicht an: Es sei möglich und mitunter geboten, das Außerordentliche der Ordnung, und es sei möglich und mitunter geboten, die Ordnung dem Außerordentlichen voranzustellen.

Wir hatten darauf hingewiesen, dass sich hermeneutische Neuansätze mit religionstheoretischen Theologiebegründungen dahingehend einig sind, dass ein gegenständliches oder quasi-gegenständliches Verständnis von Gott nicht in Betracht kommt. Doch während in religionstheoretischer Hinsicht die »Gottesidee« oder »Gott als Projekt der Vernunft« hinreichend erscheint, drängt die hermeneutische »Wendetheologie« von sich aus zu einer Ontologisierung, die allerdings post-metaphysisch Gott jenseits von Gegenständlichkeit, aber dennoch real zu denken versucht. Es legt sich nahe, Gott seinen ontologischen Ort im Geschehens- oder Ereignischarakter der Wirklichkeit zuzuweisen, also gerade in der Dynamik des Wirklichen und seiner überschüssigen Möglichkeiten statt im bloßen Vorhandensein von Gegenständlichkeit. Eben einen solchen Ausbau einer hermeneutischen Theologie zu einer Ereignis-Ontotheologie versucht die Zürcher Habilitationsschrift Hartmut von Sass'.<sup>32</sup> Die Ausgangsthese »Gott ist kein Gegenstand« (57)

28) Vgl. I. U. Dalferth, *Selbstlose Leidenschaften. Christlicher Glaube und menschliche Passionen*, Tübingen 2013, 267.

29) I. U. Dalferth, *Radikale Theologie*, 151, gebraucht Dalferth selbst den Deutungsbegriff, über den man an dieser Stelle doch gerne Aufschluss erhalten hätte.

30) I. U. Dalferth, *Umsonst. Eine Erinnerung an die kreative Passivität des Menschen*, Tübingen 2011.

31) P. Stoellger, *Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer »categoria non grata«* (HUTH 56), Tübingen 2010.

32) H. von Sass, *Gott als Ereignis des Seins. Versuch einer hermeneutischen Onto-Theologie* (HUTH 62), Tübingen 2013.

wird als analytischer Satz verstanden. Wer ihn bestreitet, gilt als Vertreter eines konfusen metaphysischen Theismus.<sup>33</sup> Die hermeneutische Theologie im Gefolge Heideggers und Bultmanns wird als post-metaphysisches Projekt rekonstruiert: Glauben ist eine Art und Weise von Gott her zu existieren, nicht ein Organ, um unsichtbare Gegenstände oder Sachverhalte wahrzunehmen. Selbst die Rede von einem Zur-Sprache-Kommen Gottes sei missverständlich, weil sie Gott vom Sprachereignis dann doch kategorial unterscheidet als den in ihm zur Sprache gebrachten Gegenstand. Dann wäre immer noch ein vom Sprachereignis unabhängiger supranaturaler Gegenstand, eine Art »supranaturales Gespenst«<sup>34</sup> unterstellt. Gottes wirkendes Wort, nun aber konsequent als Ereignis, als Sakrament, als kommende Gottesherrschaft verstanden, ist nicht noch einmal von Gott selbst zu unterscheiden, sondern ist als Ereignis nichts anderes als Gott selbst. Der Glaube glaubt deshalb nicht *an* Gott, sondern *in* Gott. Von daher gilt, dass post-metaphysische, hermeneutische Theologie ihrem Gegenstand (Gott) nicht »im Modus der ontologischen Addition zur Welt« nachdenkt, »sondern auf dem Weg einer hermeneutischen Neuqualifikation dieser einen Welt« (285). Bewährt wird der ganze Ansatz in einer Hermeneutik des Bittgebets, das eben nicht als Versuch einer Beeinflussung eines metaphysischen Gottwesens zu verstehen ist, sondern ebenfalls als Ereignis, als Praxis, in der über den Sinn dieser Praxis im Vollzug bereits entschieden ist.

Wir hatten schon auf Dalferths Kritik hingewiesen, dass die Konzentration klassischer hermeneutischer Theologie auf die Kategorie des Wortes und die Orientierung am Denkmodell personaler Kommunikation zu Einseitigkeiten und Aporien der hermeneutischen Theologie geführt habe. Diese Konzentration auf das Wortgeschehen hatte sich ursprünglich auch deshalb nahegelegt, weil damit die zentralen Prinzipien protestantischer Theologie zur Geltung gebracht werden konnten, die Berufung auf die Schrift als Formal- und auf die Rechtfertigungslehre als Materialprinzip des Protestantismus.<sup>35</sup> Doch sind die Krise des Schriftprinzips und die modernen Schwierigkeiten mit der Rechtfertigungslehre längst Allgemeingut geworden. So ist in der letzten Zeit verstärkt versucht worden, die klassische, auf die Rede bezogene Hermeneutik nicht nur durch emotionale und affektive Momente, sondern auch durch Überlegungen zur Ästhetik<sup>36</sup> und im Besonderen zur Bildhermeneutik zu erweitern und sich damit an das anzuschließen, was man seit Beginn der 1990er Jahre als »iconic turn« bezeichnet hat. Verwiesen sei an dieser Stelle auf Philipp Stoellgers Rostocker »Institut für Bildtheorie« und die in diesem Zusammenhang erschienenen und erscheinenden Publikationen.<sup>37</sup> Bildtheologische Überlegungen könnten eine Möglichkeit bieten, sowohl die Schrift-

hermeneutik über ein literales Verständnis der Bibel als dogmatisches Lehrbuch oder Sammlung religiös inspirierter Paradigmen hinauszuführen, als auch die Rechtfertigung als ein Ineinander von Passivität und Aktivität zu rekonstruieren. Zudem trägt die Vorstellung einer bildlichen Vermittlung dem Zusammenhang von Präsenz bei gleichzeitiger Verborgenheit Rechnung, der auch der Gegenwart Gottes eignet. Andererseits wird die protestantische Dogmatik gut daran tun, ihre traditionelle, sich nicht zuletzt auf das biblische Bilderverbot begründende Skepsis gegenüber einer allzu schnell ins Manipulative übergreifenden Visualität nicht leichtfertig zu überspielen.

Die Erneuerung hermeneutischer Theologie trägt dem Grundsatz Rechnung, dass wir immer – und in der Theologie als der Reflexionsgestalt christlichen Glaubens wohl in besonderer Weise – aus der Mitte anfangen,<sup>38</sup> von einem uns vorgängigen Geschehen bewegt und getragen und auf ein von uns nicht herstellbares Hoffnungsgut ausgerichtet. Sich auf schlechthin verbindliche Letztbegründungen zu berufen, sei es als subjektivitätstheoretischer oder metaphysischer Vor- oder Überbau, muss dann als problematisch erscheinen. Dass das kein Ausweichen in einen obskuranten Fideismus und den Einzug in eine ideologische, gesellschaftliche oder wissenschaftliche Nische meint und wie theologische Denkbemühungen gegenüber einer kirchlich emanzipierten, plural verfassten Moderne und einem (möglichst über sich aufgeklärten) Wissensbegriff und Wirklichkeitsverständnis die Freiheitspotentiale der Perspektive des christlichen Glaubens zur Geltung bringen können, müssen hermeneutische Ansätze immer wieder neu unter Beweis stellen.<sup>39</sup>

### III Wiederkehr der Metaphysik

Unabhängig von religionstheoretischen und hermeneutischen Ansätzen Systematischer Theologie zeichnet sich in letzter Zeit auch eine Wiederkehr klassischer metaphysischer Fragestellungen innerhalb der protestantischen Theologie ab. Damit werden Entwicklungen nachgeholt, die im angelsächsischen Raum spätestens seit den 1970er Jahren Konjunktur haben. Eine Vorreiterrolle dürfte die von Alvin Plantinga initiierte Schule der »Reformed Epistemology« gespielt haben, die klassische theistische Fragestellungen der christlichen Tradition mit analytischen Methoden und dem Anspruch auf terminologische Klarheit und argumentative Strenge

Tübingen 2011, sowie die Bände 13–15 in der Reihe »Interpretation interdisziplinär« im Würzburger Verlag Königshausen & Neumann.

38) Vgl. F. D. E. Schleiermacher, *Dialektik* (1814/15) (PhB 387), hrsg. v. A. Arndt, Hamburg 1988, 104: »Das Anfangen aus der Mitte ist unvermeidlich.«

39) Gewissermaßen quer zu den vorgestellten Tendenzen steht der von Michael Welker im Anschluss an Jürgen Moltmann verfolgte Ansatz eines geschichtlich-realistischen und zugleich polyphonen Offenbarungsverständnisses, das gerade sowohl den subjectivist turn als auch die Ästhetisierung von Religion durch den iconic turn mit Hilfe einer »multikontextuellen« und gleichzeitig »pneumatologischen« Wende der Theologie überwinden und zu einer in aller Vielfalt klar beschreibbaren Verfassung des vom auferstandenen Christus definitiv konstituierten Reiches Gottes vordringen will. Dazu liest Welker die biblischen Texte und Traditionen bei aller Historisierung durchaus synchron und trotz ihrer Polyphonie als klar zu identifizierende Hinweise für ein Verstehen der Wirklichkeit und Wirksamkeit des Geistes, des Reiches Gottes und damit der Gegenwart des auferstandenen Christus innerhalb und außerhalb der Kirche. Vgl. dazu etwa die Einleitung in M. Welker, *Gottes Offenbarung. Christologie, Neukirchen-Vluy* 2012. Bewährt wird dieser Ansatz bei Welker und in seinem Schülerkreis durch Analysen sakramentaler und ekklesiologischer Vollzüge, vgl. etwa G. Thomas, *Was geschieht in der Taufe? Das Taufgeschehen – zwischen Schöpfungsdank und Inanspruchnahme für das Reich Gottes, Neukirchen-Vluy* 2011, oder G. Etzelmüller, *Was geschieht beim Gottesdienst? Die eine Bibel und die Vielfalt der Konfessionen*, Leipzig 2014. So fragte Welker selbst schon vor einiger Zeit: *Was geht vor beim Abendmahl?*, Gütersloh 2004.

33) Man wundert sich allerdings, dass von Sass nicht kritischer mit Karl Barth umgeht, der ausdrücklich daran festhält, dass Gott als Gegenstand zu verstehen ist. Vgl. z. B. KD II/1, 14: »Und wo das gelegnet würde, daß Gott Gegenstand ist, da würde mit dem Leben der Kirche Jesu Christi, das darin besteht, daß von Gott geredet und gehört wird, da würde mit dem Gebet zu Gott auch die Erkenntnis Gottes und mit der Erkenntnis auch der Glaube an ihn gelegnet.«

34) So Ebeling in *Wort und Glaube* I, 397, bei von Sass: 68.

35) Vgl. A. Ritschl, *Ueber die beiden Prinzipien des Protestantismus*, in: *Gesammelte Aufsätze*, Freiburg u. a. 1893, 234–247. Zur Schriftlehre als protestantischem Formalprinzip vgl. auch J. Lauster, *Prinzip und Methode. Die Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart*, Tübingen 2004.

36) Zum Verhältnis von Ästhetik und Theologie vgl. als Überblick die Dissertation von M.-C. Redeker, *Wahrnehmung und Glaube. Zum Verhältnis von Theologie und Ästhetik in gegenwärtiger Zeit* (TBT 155), Berlin u. a. 2011.

37) Ph. Stoellger/U. Ratsch/I. O. Stamatescu (Hrsg.), *Kompetenzen der Bilder. Funktionen und Grenzen des Bildes in den Wissenschaften, Religion und Aufklärung*, Tübingen 2009; Ph. Stoellger/Th. Klie (Hrsg.), *Präsenz im Entzug. Ambivalenzen des Bildes, Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie*,

verbindet und sich inzwischen in Teilen als Überbietung der nach ihrer Auffassung hoffnungslos in ›kontinentale‹ Sprachverwirrung verstrickten Systematischen Theologie versteht.<sup>40</sup> Als sichtbares Zeichen der Etablierung entsprechender Forschungs- und Diskussionszusammenhänge in der deutschsprachigen protestantischen Theologie kann die noch junge Buchreihe »Collegium Metaphysicum« im Verlag Mohr Siebeck (Tübingen) angesehen werden, die von den Philosophen Thomas Buchheim und Axel Hutter sowie den Tübinger evangelischen Dogmatikern Friedrich Hermanni und Christoph Schwöbel herausgegeben wird und Metaphysik versteht als »Versuch, letzte Fragen mit Hilfe der Vernunft zu beantworten«<sup>41</sup>.

Für den Auftaktband der Reihe hat Friedrich Hermanni acht eigene, verstreut publizierte Aufsätze zusammengestellt, die sich in vier Teilen mit religionsphilosophischen Grundfragen beschäftigen.<sup>42</sup> In der Einleitung wird Metaphysik als Denkbemühung bestimmt, die mit Hilfe der Vernunft<sup>43</sup> diejenigen Fragen zu beantworten sucht, die »die Welt als ganze, den Grund der Welt und den Platz des Menschen in der Welt« (1) betreffen. Diese Fragen sind unvermeidlich, können aber durch die Einzelwissenschaften nicht beantwortet werden. Der erste Teil des Bandes stellt die Frage nach Gott als dem Grund der Wirklichkeit in Form dreier klassischer Gottesbeweise, dem kosmologischen, dem ontologischen und dem teleologischen Argument. Zentrales Argumentationsmittel ist der Satz vom zureichenden Grunde, dessen Unbeweisbarkeit Hermanni zwar zugesteht, den er aber als »fundamentales Prinzip unseres Vernunftgebrauches« (37) ansieht, zu dem wir »durch die Natur unserer Vernunft genötigt zu sein« (36) scheinen, und den er zudem in empirischer Perspektive durch seine faktische Gültigkeit zu plausibilisieren sucht.<sup>44</sup> Alle drei Argumente fragen nach dem Grund des Wirklichen. Das kosmologische Argument kann allerdings aus der Kontingenz der Wirklichkeit nur die Frage nach einem notwendig existierenden Seienden erheben und gibt diese Frage an das ontologische Argument weiter. Den bekannten und auch nach Hermannis Auffassung gültigen Einwand Kants gegen den ontologischen Beweis, dass Existenz nicht als Prädikat zur Vollkommenheit des Begriffs des höchsten Wesens beiträgt und deshalb aus diesem nicht abgeleitet werden

kann, sucht er dadurch zu vermeiden, dass er die Existenz des notwendigen Wesens nicht aus seinem Begriff, sondern aus seinem Gutsein entwickelt. Insofern das Gute von sich aus nach Sein strebt, tendiert das höchste Gute mit solcher Intensität zum Sein, dass es nicht nicht sein kann und deshalb als notwendig existierendes Wesen anzusehen ist.<sup>45</sup> Das teleologische Argument schließlich, das nach dem Grund des Soseins der Wirklichkeit fragt, versteht Hermanni mit Schelling als »positive Philosophie« und damit als eine immer neu einzulösende philosophische Perspektive auf die faktische Wirklichkeit, in der »aus dem Gottesbegriff der reinen Vernunft« Erwartungen abgeleitet werden, die dann als durch Natur- und Geschichtswissenschaften empirisch erfüllt zu erweisen sind (5). Der zweite Teil des Bandes widmet sich der Theodizeeproblematik und also dem Zusammenhang von Gott, menschlicher Freiheit und dem faktisch vorhandenen Übel in der Welt. Hermanni vertritt einen kompatibilistischen Freiheitsbegriff, der mit der durchgängigen Determiniertheit der Wirklichkeit, die aus seinem im ersten Teil entfaltenen Verständnis des Satzes vom zureichenden Grunde folgt, logisch vereinbar sein soll. Der dritte Teil beschäftigt sich mit Fragen, die einer metaphysischen Anthropologie zuzuschreiben wären. Zum einen sucht Hermanni das Leib-Seele-Problem im Sinne eines Perspektiven- oder Aspekt-Dualismus zu lösen, zum anderen argumentiert er dafür, dass das göttliche Gedächtnis die menschliche Lebensgeschichte aufbewahrt und präsent hält und damit eine Kontinuität zwischen dem Sterben des ganzen Menschen im Tode und seiner Auferweckung am Jüngsten Tag ermöglicht, die die personale Identität von Menschen erhält, ohne dass ein Dualismus von Leib und Seele angenommen werden muss. Der vierte Teil setzt sich mit der Frage nach der Wahrheit der Religionen auseinander und vertritt einen im Anschluss an Hegel gewonnenen christlichen Inklusivismus, nach dem »in der christlichen Religion« (211) als »der vollendeten Religion« (214) der absolute Geist sich selbst gegenständlich und damit sich seiner selbst bewusst wird, zugleich aber von daher alle anderen Religionen als notwendige andere Gestalten des geschichtlichen Prozesses der Bewusstwerdung des absoluten Geistes gewürdigt werden können, auch wenn sie hinter dem religiösen Bewusstsein des Christentums zurückbleiben.

Hermanni verbindet einen analytischen Stil und Argumente, wie sie aus der englischsprachigen Religionsphilosophie bekannt sind, mit kontinentalen, idealistischen Traditionen zu einer durchaus eigenständigen, allerdings mitunter spannungsreichen Mischung. Auch der Gottesbegriff schillert. So nimmt der letzte Beitrag Hegels Konzept des absoluten Geistes auf, der *nur* durch den endlichen Geist von sich wissen kann, das aber seinerseits unvereinbar sein dürfte mit dem Leibnizschen Gedanken der bewussten Wahl der besten aller möglichen Welten, wie er dem Theodizeekapitel zugrunde liegt, das wiederum in Spannung steht zur Vorstellung eines allein aufgrund seiner Güte sich vor allen anderen Wesenheiten ins Sein drängenden bestmöglichen Wesens.

Andererseits ist es geradezu erfrischend, dass Hermanni sich religionsphilosophischen Sachfragen als solchen zuwendet und historische Positionen nicht von der Tribüne aus als ein Stadium ideengeschichtlicher Evolution kommentiert, sondern sich in die

40) Vgl. den Sammelband O. D. Crisp/M. C. Rea (Hrsg.), *Analytic Theology. New Essays in the Philosophy of Theology*, Oxford 2009. Seit 2013 gibt das Center for Philosophy of Religion in Notre Dame zusammen mit demselben Center der Baylor University auch ein *Journal of Analytic Theology* heraus, das im Internet gemeinfrei zugänglich ist (<http://journalofanalytictheology.com/>).

41) So das Editorial der Reihe (<http://www.mohr.de/nc/theologie/schriftenreihen/reihe/collegium-metaphysicum-cm/seite/detail/detail.html>).

42) F. Hermanni, *Metaphysik. Versuche über letzte Fragen (CM 1)*, Tübingen 2011. Auf welch unterschiedliches Echo dieses Vorhaben stößt, verdeutlicht die harsche Fundamentalkritik einerseits, die Ingolf Dalferth vorgebracht hat (vgl. I. U. Dalferth, *Götzen-Dämmerung. Warum die Theologie mehr will als Gott denken*, in: C. Schwöbel [Hrsg.], *Gott – Götter – Götzen. XIV. Europäischer Kongress für Theologie* [11. – 15. September 2011 in Zürich] [VWGTh 38], Leipzig 2013, 197–218: 203 f.), und die euphorische Freude andererseits (»Dieses Buch ist Klasse!«, mit der Notger Slenzcka im *Marburger Jahrbuch* 23 (2011), 164–175, die »profiliertere und engagiert vorgetragene These« (175) des Buches begrüßt).

43) Leider wird nicht ausgeführt, was denn mit Vernunft (z. B. im Unterschied zum Verstand) gemeint ist und in welchem Verhältnis sie zu Erfahrung, Empirie, Logik, Kognition etc. steht.

44) So verweist Hermanni z. B. auf Interpretationen der Quantentheorie (36, vgl. den ganzen § 10), die die in der Kopenhagener Deutung ›grundlosen‹ und nur stochastisch beschreibbaren Quantensprünge auf tiefere, dem Satz vom zureichenden Grunde gehorchende Prinzipien zurückführen. Einerseits also erscheint der Satz vom zureichenden Grunde als Voraussetzung jeglichen Vernunftgebrauchs, andererseits wird seine empirische Anwendbarkeit als Hinweis auf seine objektive Gültigkeit verstanden, ohne dass klar würde, ab wann Hermanni denn eine empirische Widerlegung des Satzes gelten lassen würde und ob die Vernunft, auf diesem Satz beruhend, das überhaupt einsehen könnte.

45) Die nach Existenz strebenden, verschieden guten Wesenheiten, von denen das göttliche Wesen dasjenige mit der höchsten Güte darstellt, sind unabhängig und vor aller Existenz und also auch unabhängig und vor der Existenz des höchsten Wesens gegeben. Diese Argumentation steht in gewisser Spannung zu der Ausgangsfrage nach dem aus sich selbst heraus notwendigen Grund des Kontingens, denn wenn alles aufgrund und nach dem Maß »seines intrinsischen Gutseins nach Wirklichkeit strebt« (63), dann hat alles, was wirklich ist, seinen zureichenden Grund in sich selbst, Gott ist ein Wesen unter anderen und die Differenz zwischen Gott und Geschöpf ist eingezogen.

Arena einer zeit- und konzeptionsübergreifenden gedanklichen Auseinandersetzung begibt und das jeweilige Sachliegen würdigt. Hermanni redet nicht *über* Leibniz, sondern *mit* Leibniz, und das dürfte jedenfalls großen Denkern allemal angemessener sein, als sie als Durchgangsstadium einer Ideengeschichte darzustellen, bei der vorkantische Positionen ohnehin nur noch als überwundene in Betracht kommen und die ansonsten schnurstracks und allenfalls von atavistisch veranlagten Bremsern aufgehalten auf die vom Autor selbst vertretene Einsichtsfähigkeit zuläuft. Hermanni hingegen entfaltet eine sachorientierte, an recht präzise identifizierten Problemstellungen und nicht an allgemein gefühlten Großwetterlagen sich abarbeitende Diskussion von Argumenten.<sup>46</sup>

Der vierte Band der Reihe »Collegium Metaphysicum« dokumentiert in 20 Beiträgen die Gründungstagung des »Universitären Forschungsverbundes für Metaphysik und Religionsphilosophie München/Tübingen«, die der Frage der Gottesbeweise gewidmet war.<sup>47</sup> Hingewiesen sei zum einen auf die dem Band beigefügte, fast 80 Seiten umfassende Bibliographie mit einschlägigen deutschsprachigen, englischsprachigen und einigen anderssprachigen Titeln, die die Bedeutung metaphysisch orientierter Religionsphilosophie eindrucksvoll demonstriert. Zum anderen sei auf zwei Beiträge aufmerksam gemacht, die die bei Hermanni angesprochenen Lücken ausfüllen. So diskutiert Anton Friedrich Koch den Satz vom zureichenden Grund in seiner Bedeutung für Denken und Naturerkenntnis, aber auch in seiner Bezogenheit auf und Differenz zu kausaler Fundiertheit. Von daher versucht er auch Rechenschaft abzulegen über den Unterschied zwischen den Seinsmodi des Möglichen und des Wirklichen und den Übergang vom einen zum anderen. Axel Hutter macht in Auseinandersetzung u. a. mit Wittgenstein deutlich, dass ein moderner, nicht-dogmatischer Gottesbegriff ein kritisches Potential entfaltet, das sich auf die Metaphysik zurückwendet, gerade darin aber dieser als kritischem Unternehmen zugutekommt. Zu seinem Ziel kommt der kritische Sinn des Gottesbegriffs dann, wenn er den Menschen als relativ freies, nach Sinn fragendes Wesen Gott als Inbegriff unbedingter Sinninstanz gegenüberstellt.

Stärkeren Bezug zur Theologie haben die Bände 7 und 8 der Reihe. Martin Wendte sucht in seiner theologischen Habilitationsschrift<sup>48</sup> eine metaphysische Rahmentheorie für die Theologie dadurch wiederzugewinnen, dass er aus Luthers Abendmahlslehre ein für die Gegenwart relevantes Wirklichkeitsverständnis gewinnt. Er meint dabei eine doppelte Bewegung nachzeichnen zu können: »Der Selbstöffnung der Erstphilosophie hin zur Dogmatik entspricht eine Selbstöffnung der Dogmatik hin zur Erstphilosophie« (279). Eine Wiedergewinnung metaphysischer, natürlicher Theologie von Seiten der Philosophie versucht hingegen Henning Tegtmeier in seiner Leipziger Habilitationsschrift.<sup>49</sup>

46) Kein Verständnis hat Hermanni allerdings für Ansätze, die der Vernunft und dem Satz vom zureichenden Grunde deutlich weniger zutrauen als er, wie z. B. philosophische Entwürfe wittgensteinischer Provenienz. Hier ist er schnell mit dem Etikett des Fideismus oder des Irrationalismus zur Hand. Theologisch äußert sich das in einer ihrerseits mitunter irrationalen, verschwörungstheoretischen Abwehr der Barth'schen Theologie, wenn etwa dessen Anselm-Interpretation als antirationalistische Umdeutung (47) bezeichnet wird, »ersonnen, um den Begründer der rationalen Theologie und alle, die sich auf ihn berufen, zum Schweigen zu bringen« (49).

47) T. Buchheim/F. Hermanni/C. Schwöbel (Hrsg.), Gottesbeweise als Herausforderung für die moderne Vernunft (CM 4), Tübingen 2013.

48) M. Wendte, Die Gabe und das Gestell. Luthers Metaphysik des Abendmahls im technischen Zeitalter (CM 7), Tübingen 2013.

49) H. Tegtmeier, Gott, Geist, Vernunft. Prinzipien und Probleme der natürlichen Theologie (CM 8), Tübingen 2013.

Postmoderne hermeneutische Ansätze pflegen mitunter einen Sprachstil, der sich an handfesten semantischen Paradoxien ergötzt, diese zu immer neuen Wendungen aufschauelt und lyrisch-dunkles Raunen als tiefe Einsicht verkauft. Dagegen sind Nüchternheit und Sachlichkeit mancher (!) metaphysischer Debatten wohltuend. Was mitunter fehlt, ist das Bewusstsein für die Grenzen des eigenen Bemühens, so dass Gottlosigkeit z. B. nicht unbedingt als hartnäckige Dummheit verstanden werden muss. Skeptisch bin ich, ob es und wie es zu verbindlichen »Lösungen« der metaphysischen Fragestellungen kommen kann und soll. Das beginnt bei den bekannten Einsichten Kurt Gödels, dass es in strengen und reichhaltigen Systemen immer formal unentscheidbare Sätze gibt,<sup>50</sup> und setzt sich in der *Theodizeefrage*, dem Freiheitsproblem und anderen theologisch erheblichen Kategorien wie der Frage nach dem schlechthin Neuen, nach Kontingenz und Risiko fort, dem klassischen metaphysischen Denken eher hilflos gegenübersteht.

Die von mir herausgehobenen drei Haupttendenzen lassen sich überhaupt auch anhand ihrer Haltung zur *Theodizeefrage* differenzieren. Friedrich Hermanni formuliert sie im Sinne einer rationalen Theodizee einerseits als logisches Problem, das er mit Hilfe von Leibniz' These der realen Welt als der einen unübertrefflich guten Welt als lösbar erweist, andererseits als empirisches Theodizeeproblem, das für Menschen ohne Allwissenheit unentscheidbar bleiben muss.<sup>51</sup> Ulrich Barth als Protagonist einer religionstheoretischen Theologie versteht Religion als Deutung der Erfahrung im Horizont des Unbedingten. Insofern Religion im Unbedingten gegründete Gewissheit ist, ist Notwendigkeit Ausdruck des mit religiöser Gewissheit unmittelbar gegebenen Evidenzgefühls. Gott ist daher für ihn geradezu das Symbol für das mit Religion verbundene Notwendigkeitsmoment, und so rückt die Theodizeefrage in den Horizont von Kontingenzbewältigung ein, die Sinnwidrigkeiten »subjektiv hinnehmbar« erscheinen lässt.<sup>52</sup> Für Ingolf Dalferth ist schon die Reduzierung der Frage nach dem Übel und dem Bösen auf ein – lösbares oder unlösbares – Problem eine hermeneutisch-phenomenale Engführung. Entscheidend sind »Orientierungsstrategien im Umgang mit dem Bösen«<sup>53</sup>, die in theologisch-hermeneutischer Perspektive u. a. befreiende Entlastungen des Menschen mit Blick auf das ihm zustoßende Übel, begründeten Einspruch gegen die Wirklichkeit und den Anspruch des Bösen und eine auf Gottes Barmherzigkeit ausgerichtete eschatologische Orientierung umfassen.

Einen weiteren, im eigentlichen Sinne materialdogmatischen Anwendungsfall, an dem sich evangelische Dogmatik seit jeher zu bewähren hat, stellt die *Christologie* dar. Nach Falk Wagners entsprechenden Versuchen<sup>54</sup> bemühen sich neuere religionstheore-

50) Vgl. D. Evers, Die Gödelschen Theoreme und die Frage nach der Künstlichen Intelligenz in theologischer Sicht, in: W. Achtner (Hrsg.), Künstliche Intelligenz und menschliche Person (MThSt 91), Marburg 2006, 55–75.

51) F. Hermanni, Metaphysik, 116–144.

52) U. Barth, Was ist Religion?, 17: »Kontingenzbewältigung vollzieht sich [...] dadurch, daß [...] Handlungssinn gefährdende Kontingenzerfahrungen [...] eine Umwertung erfahren, indem sie in eine übergeordnete Perspektive gerückt werden, im Licht dieses neuen Deutungsrahmens nach ihren nicht-kontingenten Hintergründen transparent und damit subjektiv hinnehmbar werden«. Vgl. auch C. Danz, Die Deutung der Religion in der Kultur, 119: »Die Religion thematisiert die Zweideutigkeiten und Kontingenzen menschlichen Lebens dadurch, dass sie diese zwar nicht zum Verschwinden bringt, wohl aber in einen umfassenderen Sinnzusammenhang einordnet und dadurch artikulierbar und ertragbar macht«.

53) So die Überschrift des III. Teils von Dalferths großangelegter Studie I. U. Dalferth, Malum. Theologische Hermeneutik des Bösen, Tübingen 2008, 519–547.

54) Vgl. den Sammelband C. Danz/M. Murrmann-Kahl (Hrsg.), Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus (DoMo 1), Tübingen 2011, darin F. Wagner, Vorlesung über Christologie (Wintersemester 1989/90 in Wien), 309–401.

tische Ansätze darum, die Christologie als Figur der Selbstaufklärung des christlich-religiösen Selbstverhältnisses zu verstehen. Christian Danz<sup>55</sup> dürfte einen Konsens dieser Ansätze formulieren, wenn er die Christologie als symbolischen Ausdruck des Selbstverhältnisses des christlichen Glaubens rekonstruiert, in dem dieser nicht nach einem Gegenstand ›Christus‹, sondern nach sich selbst fragt: »Christologie ist somit weder ein Teilgebiet der theologischen Dogmatik noch beschreibt sie eine historische Person, sondern sie ist Ausdruck der Durchsichtigkeit des Selbstverhältnisses des Bewusstseins für dieses selbst in seinem individuellen Vollzug«. In der Christologie stellt sich der Glaube »im Christusbild als personales Gottesverhältnis selbst dar« (222). Auch nach Folkart Wittekind<sup>56</sup> bringt die reflexive neuprotestantische Reformulierung der Christologie »nicht eine Festlegung des Inhalts des Glaubens [...], sondern eine Weise der Beschreibung dessen, wie der Glaube funktioniert« (42), zur Geltung. Er abstrahiert unter den Bedingungen der Postmoderne allerdings noch weiter, will den Subjektbegriff hinter sich lassen<sup>57</sup> und auf eine »postfunktionale Selbstbezüglichkeit des Glaubens« (43) abheben, in der der Glaube sich symbolisch-bildlich kommuniziert.

Dagegen sieht Gunther Wenz in einer an Pannenberg sich anschließenden geschichtstheologischen Perspektive das Osterereignis »als Urdatum des Christentums«<sup>58</sup>. In der Christologie erschließt der Glaube nicht sich selbst, sondern erschließt sich Gott dem Glauben durch ein geschichtliches Ereignis, wobei das »Osterereignis [...] als das ursprüngliche und endgültige Offenbarungsgeschehen [...] zu gelten« (29 f.) hat. Zugleich wird darin auch das Leben des irdischen Jesus als definitive Geschichte des Gehorsams gegen Gott bestätigt und damit die inhaltlich koextensive, aber in ihrer Deutung defizitäre Sicht der Geschichtswissenschaften auf den historischen Jesus in ein theologisches Verstehen überführt.

Noch einmal anders geht Michael Welker in seiner Christologie<sup>59</sup> vor, in der er sich mit scharfen Worten von neuprotestantischen, subjektivitätstheoretischen Glaubensbegründungen absetzt, die er als sterile, notorische, neurotische, eskapistische und letztlich christophobe Formen von Religiosität geißelt. Er sucht das christliche Bekenntnis »Gott hat sich in Jesus Christus geoffenbart!« als begründete, realistische Wirklichkeitserkenntnis des Glaubens zu entfalten. Leben, Botschaft, Auferstehung, Kreuz und Erhöhung Jesu stehen nicht einfach für ein *extra nos* sich vollziehendes Heilsgeschehen, sondern für einen Offenbarungsvorgang, der in der Kraft des Heiligen Geistes in einer Vielzahl von Kontexten und auch gegenwärtig wirksam ist. Dieser Einsicht stehen fünf wesentliche Einwände entgegen, die Welker in seinen Kapiteln nacheinander abarbeitet: Im ersten Durchgang geht es um die historische Fundierung der vielfältigen Jesusbilder der biblischen Texte, im zweiten Durchgang soll im Dialog mit den Naturwissenschaften ein Verständnis der Auferstehung Jesu entwickelt werden, das diese vor allem von einer rein physischen Wiederbelebung, aber auch von einem rein geistigen Weiterwirken zu unterscheiden vermag. Dann wird das Kreuz Jesu in seiner sühnetheologischen Interpretation als »Konzentration« (194) der Christologie, vor allem aber als Aufdeckung der Macht und Entlarvung der Verlogenheit der Sünde verstanden. Anschließend entfaltet Welker sein Verständnis

der Ämterlehre in einer dreifachen Gestalt des Reiches und eröffnet schließlich die Christologie für eine transformatorisch-eschatologische Perspektive.

#### IV Fazit

Die von mir vorgestellten und anhand einiger Autoren ausgeführten Tendenzen gegenwärtiger Systematischer Theologie<sup>60</sup> differenzieren sich auch daran, welche Verbindung von Religion, Glauben und wissenschaftlicher Reflexion in ihnen gepflegt wird. Sie repräsentieren durchaus unterschiedliche Rationalitätsformen und stehen damit für unterschiedliche Reflexionsgestalten des christlichen Glaubens. Sie stellen jeweils eine bestimmte Perspektive auf den Menschen, auf seine Wirklichkeit und von daher auch auf Gott ins Zentrum.<sup>61</sup> Die religionstheoretisch orientierte Richtung gegenwärtiger Systematischer Theologie stellt mit der Konzentration auf das Selbstverhältnis und die Selbstinterpretation von Individuen die Perspektive der 1. Person in den Mittelpunkt. Entsprechend wird Religion verstanden als menschliche Aktivität des Deutens und Aneignens. Das darin wirksame Grundvertrauen ist letztlich ein Selbstvertrauen verbunden mit subjektiver Hinnahme des nicht Veränderbaren. Das hermeneutische Denken versteht den Menschen vornehmlich aus seinem Angeredetsein als ein Wesen, das nicht sich selbst schlechthin zu etwas bestimmt, sondern als soziales, kommunikatives und aus fundamentaler Passivität heraus existierendes Wesen nur darin zu sich selbst kommt, dass es von anderen und von außerhalb seiner selbst sich empfängt und bewegt wird. Es sieht den Menschen eingebettet in Beziehungen der 2. Person und wesentlich als Teilnehmer am Geschehen der Wirklichkeit. Die metaphysische Rationalität sucht das Objektive der Wirklichkeit unter Absehung dessen, was Menschen aus sich selbst machen oder wozu sie gemacht werden, in Richtung auf den Grund des Seins zu überschreiten. Sie betrachtet die Realität einschließlich ihres Grundes eher aus der Perspektive der 3. Person. Glauben wird bei ihr zur Einsicht aus Vernunft und schließt vor allem das doxastische Fürwahrhalten erfahrungsstranszendenter Sachverhalte mit ein.

Welche theologische Richtung nun näher an der faktisch gelebten Religion, der Perspektive eines lebendigen Glaubens oder christlichen Grundüberzeugungen ist, mag dahin gestellt bleiben. Alle dürften im volkskirchlichen Spektrum, im kirchlichen Personal und in der kirchenfernen Öffentlichkeit Resonanzen finden. Alle Richtungen haben ihre Gefolgsleute, ihren medialen Verstärker und ihre uneingelösten, an der je eigenen Utopie orientierten Erwartungen an die real existierenden Kirchentümer, und es dürfte nach meiner Überzeugung müßig sein, sich darauf festlegen zu wollen, welche Gestalt denn nun berufen sei, das Christentum endgültig modernefähig zu machen. Bis auf weiteres dürfte es eher geboten sein, alle drei Tendenzen möglichst in ein Verhältnis

60) Es gibt weitere Trends, die quer stehen zu den hier vorgestellten drei Hauptströmungen evangelischer Dogmatik. Dazu gehören Arbeiten im Umfeld des *Dialogs mit den Naturwissenschaften*, wie sie nicht nur in der Reihe Religion, Theologie und Naturwissenschaft/Religion, Theology, and Natural Science (RThN) bei Vandenhoeck & Ruprecht erscheinen, sondern sich auch andernorts finden. In letzter Zeit ist auffällig, dass einige Qualifikationsschriften fertiggestellt wurden, die sich mit dem Verhältnis von Neurowissenschaften und theologischem Freiheitsverständnis beschäftigen. Im Übrigen sei auf den breit angelegten Überblick von Markus Mühling verwiesen (ThLZ 138 [2013], 1419–1432).

61) Vgl. zum Folgenden D. Evers, *Wirklichkeit – »Was der Fall ist« oder »Wie es Euch gefällt«?*, in: B. A. Weinhardt/J. Weinhardt (Hrsg.), *Naturwissenschaften und Theologie II*, Stuttgart 2014, 91–107.

55) C. Danz, *Grundprobleme der Christologie*, Tübingen 2013.

56) F. Wittekind, *Christologie im 20. Jahrhundert*, in: C. Danz/M. Murrmann-Kahl (Hrsg.), *Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus*, 13–45.

57) A. a. O., 43: »An die Stelle des klassischen Glaubenssubjekts der Moderne, an die Stelle von Geschichte, Individualität, Personalität und ethischer Subjektivität müssen Darstellungenvollzüge treten.«

58) G. Wenz, *Christus, Jesus und die Anfänge der Christologie* (Studium Systematische Theologie 5), Göttingen 2011, 27.

59) M. Welker, *Gottes Offenbarung. Christologie*, Neukirchen-Vluyn 2012.

wechselseitiger konstruktiver Kritik zu setzen und den Kontakt mit anderen Wissenschaften auch über die Geistes- und Kulturwissenschaften hinaus zu suchen, sich dabei vor allen Dingen aber darüber auseinanderzusetzen, wie denn bei aller Öffnung hin zu außertheologischen Debatten das Theologische an der Theologie auf rechte Weise zur Geltung gebracht werden kann.

Zum Abschluss sei die eigene Position des Rezensenten nicht verschwiegen, die sich am ehesten zur zweiten der hier beschriebenen Tendenzen zuordnen ließe. Die erste Tendenz krankt nach meinem Verständnis zum einen an geradezu dogmatisch vorausgesetzten »gegenwärtigen Erkenntnisbedingungen«<sup>62</sup>, die sich irgendwie an der Kantschen Wende, an angeblich subjektivitätstheoretisch unhintergehbaren präpositionalen Strukturen und einem unterstellten modernen historischen Bewusstsein orientieren. Wird das Christentum als der besondere Fall eines übergeordneten Allgemeinen verstanden, dann wird es immer auch eingeschlossen in die mehr oder weniger engen Grenzen der Strukturen dieses Allgemeinen, ohne sich kritisch darauf zurückwenden zu können. Zum anderen scheint mir die selbst-reflexive Auflösung der Differenz von Glaubensgegenstand und Glaubensakt Gott zu einem differenzlosen Integral von irgendwie allem zu machen, so dass Gott nicht mehr als uneinholbares und unverrechnbares Gegenüber gedacht werden kann, wie es in den biblischen Traditionen der Fall ist. Und drittens stellt sich damit die Gefahr ein, eine »Unbeweglichkeit der Welt«<sup>63</sup> durch religiöse Hinnahme zu sanktionieren und insgesamt nicht mehr aufmerksam sein zu können für die uneinholbare Differenz und Dynamik, die in biblischer Perspektive Gott bedeutet und die Menschen in einer auf Gott ausgerichteten Lebensform des Glaubens, Bekennens und Vertrauens in den Vollzügen dieser Wirklichkeit zu realisieren suchen. Die dritte hier beschriebene Tendenz scheint mir in weiten Teilen zu unterschlagen, dass der Rekurs auf Vernunft in der Theologie den existentiell verantworteten Bezug auf das Unableitbare, auf das nicht reflexiv einholbare Neu- und Anderswerden durch den Gottesbezug nicht aufheben kann, sondern voraussetzen muss, so dass

62) So z. B. C. Danz, Grundprobleme der Christologie, 2.

63) »Das unglückliche Wort ›Religion‹, in dem zugleich jene Unbeweglichkeit der ›wirklichen‹ Welt enthalten ist, dieses Wort, mit dem sich der Mensch, des Lebens müde, dem fernen Unbekannten zuwendet« (K. Barth, Vergangenheit und Zukunft, in: J. Moltmann [Hrsg.], Anfänge der dialektischen Theologie. Teil I: Karl Barth, Heinrich Barth, Emil Brunner [TB 17], München 1985, 37–49: 44).

die Art und Weise des Vernunftgebrauchs Teil der theologischen Denkaufgabe ist, der bloße Verweis auf Vernunft aber noch nicht ihre Lösung darstellt. Entsprechend kann Unglaube nicht einfach als allerdings hartnäckiger »Denkfehler« oder »tief verwurzelter tragischer Irrtum«<sup>64</sup> angesehen und damit rein im kognitiven Bereich verortet werden. Es scheint mir vor allem die Weiterarbeit im Sinne der zweiten hier geltend gemachten Tendenz gegenwärtiger dogmatischer Theologie das Theologische an der Theologie in den Blick zu nehmen und einerseits die nötige Offenheit, andererseits den unverzichtbaren Realismus bewahren zu können, die jeweils auf ihre Weise der Bindung des christlichen Glaubens und der Gemeinde an die biblische Offenbarung entsprechen.

### Abstract

This overview article discusses recent publications in the field of protestant dogmatic theology within the German speaking academia. It identifies three major trends: 1) Christian dogmatics within the framework of a general notion of religion, 2) revised versions of hermeneutical theology, and 3) a return of metaphysical theologies. The first trend is characterised by a shift from mainly subjectivist and transcendental foundations towards richer notions of religion within anthropological and cultural frameworks. It is challenged by normative questions and by the ambiguities of religion as a cultural phenomenon and mainly Western category. The second trend starts with the ambiguities of human existence and thinks of God and faith along the lines of radical change, of God acting in the event of faith as a new understanding of reality and oneself. It is challenged as fideism by questions for the rationality and universality of its approach. The third trend pursues theology as the attempt to answer ultimate questions with the help of reason. It is challenged by existential issues such as the question of evil, of freedom and contingency, and by the fact that it must understand unbelief as a kind of stupidity. The author finally distinguishes the three trends as reconstructing reality mainly from a first-, a second- or a third-person perspective and argues for the theological significance of the second approach.

64) Vgl. F. Hermanni, Der ontologische Gottesbeweis, NZStH 44 (2002), 245–267: 267.