

# Anerkennung

## Zur Hegel-Rezeption von Falk Wagner

Jörg Dierken

### 1. Absolutes und Anerkennung – oder: Warum Hegel?

Für Falk Wagner<sup>1</sup> war die Beschäftigung mit den Denkern der Klassischen Deutschen Philosophie das zentrale Bildungserlebnis. Es erschloss ihm tragfähige Auswege aus der streng-hierarchischen Frömmigkeit der ‚Heliand‘-Pfadfinderschaft, in der er in seiner Jugend sozialisiert wurde.<sup>2</sup> Nachdem deren soldatischer Tunnelblick in Schule und frühem Studium durch etwas freiere Denkmuster im Schüler- und Enkelkreis der Dialektischen Theologie geweitet worden war, fand er die Basis seines eigenen konzeptionellen Denkens im Umfeld des Promotionsstudiums in der – gemeinsam mit dem Freund Peter Reisinger erfolgten – Aneignung zentraler Texte der Deutschen Klassik, insbesondere Hegels. Hintergrund waren die begrifflich- oder soziologisch-spekulativen, ihrerseits von der Auseinandersetzung mit jener Klassik geprägten Denkwelten seiner Frankfurter philosophischen Lehrer Wolfgang Cramer, Bruno Liebrucks und Theodor W. Adorno. Hinzu kam die theologische Atmosphäre im Mainzer Umfeld Wolfhart Pannenberg, dessen religionsgeschichtlich verankerte Offenbarungstheologie auch auf Hegels Geschichtsphilosophie rekurriert. Während jene Philosophen in Wagners Denken markante Spuren hinterlassen haben, blieb Wagner in deutlicher Distanz zum Denken seines theologischen Doktorvaters und späteren Mentors auf dem über die Habilitation verlaufenden Weg ins akademische Gewerbe.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Eine chronologische Bibliographie der von Falk Wagner zum Druck gebrachten Texte hat M. Murrmann-Kahl zusammengestellt: M. Murrmann-Kahl, „Bibliographie“, in: Ch. Danz/J. Dierken/M. Murrmann-Kahl (Hgg.), *Religion zwischen Rechtfertigung und Kritik. Perspektiven philosophischer Theologie*, Frankfurt a.M. 2005, 203–223; weitere Texte aus dem Nachlass haben Ch. Danz und M. Murrmann-Kahl herausgegeben: F. Wagner, *Zur Revolutionierung des Gottesgedankens. Texte zu einer modernen philosophischen Theologie*, aus dem Nachlass ediert von Ch. Danz und M. Murrmann-Kahl, Tübingen 2014.

<sup>2</sup> Vgl. Wagners Selbstdarstellung: „Falk Wagner“, in: Chr. Hennig/K. Lehmkuhler (Hgg.), *Systematische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Tübingen 1998, 276–299. Vgl. als knappes Porträt die Einführung von J. Dierken und Ch. Polke in der Studienausgabe: J. Dierken/Ch. Polke, „Einführung“, in: F. Wagner, *Christentum in der Moderne*. Ausgewählte Aufsätze, hg. v. J. Dierken und Ch. Polke, Tübingen 2014, 1–29.

<sup>3</sup> Daneben gibt es auch markante Nähen, v.a. in der Überzeugung der Nähe von Religion und Vernunft und der Kritik der Dialektischen Theologie. Vgl. dazu J. Rohls, „Falk Wagner

Dieser Dissens, der bereits im Umfeld der Dissertation über die Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel<sup>4</sup> aufbrach, hat auch Gründe in einer unterschiedlichen Hegel-Rezeption. Pannenberg's Sicht, wonach die Religions-, Kultur- und Geistesgeschichte auf die Verifikation des christlichen Gottes und seiner in der theologischen Lehrtradition artikulierten Heilsmächtigkeit hinauslaufen, hat Wagner mit zunehmender Schärfe zurückgewiesen. Er sah Theologie und Christentum vor eine tiefe Umformungskrise<sup>5</sup> gestellt, in der die Errungenschaften von Aufklärung und Moderne aufzunehmen und unter massiven Veränderungen des Traditionsbestands fortzuschreiben sind. Ein Schlüsselmotiv dabei ist die Freiheit. Es brachte Wagner in scharfe, vielfach polemische Opposition zu theologischen und sonstigen Denkern, für die eine Semantik der Autorität und göttlichen Allgewalt maßgeblich waren. Ähnliches gilt für solche Autoren, die dem modernen Prinzip der Autonomie nur halbherzig folgen oder es geradezu umdrehen. Die Liste entsprechender Namen ist sehr, sehr lang.

Anders als Pannenberg verfolgte Wagner kein gleichsam rechtshegelianisches Programm,<sup>6</sup> in dem das theologisch-philosophische Denken unterschwellig von einem tendenziell über alles erhabenen, mithin los-gelösten Absoluten geleitet ist und als Medium seines Selbsterweises fungiert. Auch Religion und Geschichte sind für Wagner keine Manifestationsräume eines vorgegebenen Absoluten. Trotz seiner Distanz zu rechtshegelianischen Programmen, die methodisch im Prinzip des subjektiven Wissen-Könnens oder Selbstbewusstseins als epistemische Bedingung aller Gehalte gründet, geht es bei Wagners Hegel-Rezeption aber darum, Gott als solchen – oder mit Wagner: ‚an ihm selbst‘<sup>7</sup> – zu denken. An Hegel fasziniert ihn, dass Gott nicht nur in der Perspektive des Gottesbewusst-

---

im Kontext der Theologiegeschichte der Nachkriegszeit“, in: Ch. Danz/M. Murrmann-Kahl (Hgg.), *Spekulative Theologie und gelebte Religion. Falk Wagner und die Diskurse der Moderne*, Tübingen 2015, 13 ff.

<sup>4</sup> F. Wagner, *Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel*, Gütersloh 1971, passim. Aus der Dissertation sind mehrere theologiegeschichtliche Studien ausgegliedert und separat publiziert worden, die die Leitfrage der Dissertation an wichtigen Gestalten der spekulativen Theologie des 19. Jahrhunderts untersuchen. Wagner zeigt darin, dass sie im Wesentlichen ältere, orthodoxe Positionen im Gewande spekulativer Begriffsbildung repräsentieren.

<sup>5</sup> Dieses auf E. Hirsch zurückgehende Stichwort tritt in Wagners späteren Texten zunehmend hervor (vgl. etwa F. Wagner, „Geht die Umformungskrise des deutschsprachigen modernen Protestantismus weiter?“, in: *Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte* 2 [1995], 225–254; F. Wagner, *Metamorphosen des modernen Protestantismus*, Tübingen 1999, 1 ff.) – das damit verbundene Programm ist der Sache nach auch dem frühen Wagner keineswegs fremd und weist manche Berührung zu seiner Kritik ‚positioneller‘ Theologie auf. Dazu weitere Hinweise an späterer Stelle.

<sup>6</sup> Ein solches Programm schimmert durch die auf ihre Weise kundige Arbeit von M. Schnurrenberger, *Der Umweg der Freiheit. Falk Wagners Theorie des christlichen Geistes*, Tübingen 2019, hindurch.

<sup>7</sup> Diese Formel durchzieht das gesamte frühere Werk Wagners, wenn es um den Gottesgedanken zu tun ist.

seins als sein Ausdruck zu stehen kommt, sondern dass Hegel mit allem Nachdruck darauf drängt, Gott als Gott zu denken – und zwar in seiner ursprünglichsten Bestimmung aktueller Freiheit und Selbstständigkeit. Freilich wäre für den frühen Wagner bereits die Formel ‚Gott als Gott‘ kritikpflichtig, da sie mit der gedanklichen Differenz einer prädikativen Bestimmung des grammatischen Subjekts arbeitet und mithin gerade verfehlt, was sie beansprucht. Es geht ihm vielmehr darum, im Denkvollzug selbst den Gehalt ‚Gott‘ präsent zu machen. Damit kommt dem Denken eine für die Wirklichkeit – die bekanntlich nach Hegels Logik dem Absoluten gleicht<sup>8</sup> – zentrale Bedeutung zu. Denken wird zu deren Selbstvollzug und fungiert als Schlüssel dazu. Dieser denk- oder ideenontologische Zug Wagners enthält Cramersches Erbe, insofern Cramer bemüht war, Gott als Gott im Denkvollzug aus ihm selbst heraus in der Genetisierung von Bestimmtheit überhaupt gegenüber Unbestimmtheit zu explizieren.<sup>9</sup> Dem folgte der späte Wagner nach seinem Übergang nach Wien in den 1990er Jahren nicht mehr. Für ihn war Gott allenfalls noch der prädikative Ausdruck einer umfassenden sozialen und ethischen Struktur: der Freiheit als ‚vermittelte Selbstbestimmung‘.<sup>10</sup> Diese Struktur entspricht der Logizität von Anerkennung. Anerkennung zählte schon beim früheren Wagner der Münchener Jahre zu den Pointen seiner Theorie des Absoluten und wurde mit begrifflichen Mitteln expliziert. Doch der späte Wagner rückte für sein Anerkennungsdenken soziologische und kulturtheoretische Denkmuster an die Stelle der spekulativen – und zwar in Verbindung mit einer entschlossenen ‚Enttheologisierung‘ und ‚Entsubstantialisierung‘.<sup>11</sup>

Damit, dass Gott ‚an ihm selbst‘ gedacht werden muss, dass dies nur auf dem Boden des vom kantischen ‚Ich denke‘ beziehungsweise ‚Wissen-Können‘ aus fortentwickelten spekulativen Vernunftdenkens geschehen kann und dass Anerkennungsfiguren zu den zentralen – freiheitsethischen – Pointen solchen Denkens des Absoluten gehören, sind drei Hauptmotive für Wagners Hegel-Rezeption benannt.<sup>12</sup> Deren Zusammenhang lässt sich durch zwei weitere Motive präzisieren. Das erste stellt auf die in der Moderne besonders fokussierten Vollzüge subjektiver Spontaneität ab, die unbeschadet ihrer Unbedingtheit mit der Begrenztheit des Endlichen zu verbinden sind. Davon zeugt auf verklausulierte Weise der Begriff der Religion. Und das zweite bezieht sich auf die innere Ver-

<sup>8</sup> Vgl. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II, Die Lehre vom Wesen*, Dritter Abschnitt, hg. v. E. Moldenhauer und K.M. Michel, Frankfurt a.M. 1969–1971, 186 ff.

<sup>9</sup> Vgl. etwa W. Cramer, *Gottesbeweise und ihre Kritik*, Frankfurt a.M. 1967, v.a. 54 ff.; F. Wagner, „Vernunft ist die Bedingung der Offenbarung.“ Zur theologischen Bedeutung von Wolfgang Cramers Theorie des Absoluten“, in: F. Wagner, *Christentum*, 281; F. Wagner, „Wolfgang Cramers Theorie des Absoluten und der christliche Gottesgedanke (urspr. 1990)“, in: F. Wagner, *Religion und Gottesgedanke*, Frankfurt a.M. 1996, 181–218.

<sup>10</sup> Vgl. Wagner, *Metamorphosen*, 114 ff. u.ö.

<sup>11</sup> Vgl. Wagner, *Metamorphosen*, 17, 165 f., 179 u.ö.

<sup>12</sup> Dass ebenso Fichte ein Theoretiker der Anerkennung ist, hat sich bei Wagner kaum niedergeschlagen.

bindung von Absolutheitstheorie und Anerkennung, die zu einer Verzahnung von Spekulation und Ethik führt. Der damit einhergehende Übergang von Begriffs- zu Gesellschaftstheorie erlaubt es grundsätzlich, Theologie in Soziologie zu übersetzen – oder mit Hegel: von metaphysischer Logik in Sittlichkeit. Diese sozialphilosophischen Motive lassen sich von Wagners Umgang mit linkshegelianischen Intuitionen aus erhellen.

Wenngleich Wagners Hegel-Rezeption auf ein Denken des Absoluten ‚an ihm selbst‘ zielt, gelten ihm alle religiösen Gottesvorstellungen als Erzeugnisse eines subjektiven Bewusstseins, das sich darüber in der Regel nicht einmal bewusst ist. Diese Einsicht findet sich schon in Hegels Analysen des vielstufigen religiösen Verhältnisses von Gottesbewusstsein und Gottesgedanken. Sie wird in der linkshegelianischen Tradition noch einmal zugespitzt. Deren religionskritische Zentralthese besagt bekanntlich, dass Religion eine Projektion des religiösen Bewusstseins ist, die sich genetisch auf entzweite Selbst- und Sozialverhältnisse zurückführen lasse und dem Bewusstsein eine irreale Form von Trost und Versöhnung biete.<sup>13</sup> Diese These macht sich Wagner grundsätzlich zu Eigen und arbeitet sie systematisch aus – weit über die historischen Kronzeugen hinaus.<sup>14</sup> Das betrifft ebenso deren erkenntnistheoretische Pointe, wonach ohne Bewusstseinsvollzüge keine Gehalte sein können, wie auch deren sozialetische Konsequenz, dass die religiös auf dem Umweg über Gott erfolgende Anerkennung des Menschen gesellschaftlich-geschichtlich zu realisieren sei. Den inneren Zusammenhang beider Teilaspekte stiftet für Wagner die Überbietung der genetischen Religionskritik durch eine – nämlich seine – theologische, wonach der Gottesgedanke immer ‚von Gnaden‘ des religiösen Bewusstseins sei, solange sich dieses nicht zum reinen Vernunftdenken erhoben und in die logische Selbstexplikation seines selbstgründenden absoluten Gehalts entäußert hat.<sup>15</sup> Um die letztere Herausforderung zu meistern, rekurriert Wagner in immer neuen Anläufen auf eine logische Struktur, wie sie das Ende von Hegels Wesenslogik und die darüber exponierte Grundstruktur der Begriffslogik entfaltet: ‚Selbstexplikation an der Stelle des Andersseins‘ – so die das gesamte Œuvre durchziehende Formel. Darin sieht er in seiner früheren Phase sowohl das logische Fundament von Freiheit als Anerkennung als auch das sachliche Zentrum des Christentums, die Menschwerdung Gottes und seine Realisierung als Geist der Freiheit, gebündelt. Auch wenn ihm in seiner späten Phase das Zutrauen in die rein begrifflichen Denkfiguren abhandengekommen ist, schimmert eine Grundintuition von Hegels Geistphilosophie, nämlich dass religiöse Vorstellungen und Gehalte zugleich die

<sup>13</sup> Vgl. dazu F. Wagner, *Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart*, Gütersloh 1986, 90 ff.

<sup>14</sup> Dafür steht das umfangreiche zweite Kapitel des Religionsbuchs (Wagner, *Was ist Religion?*, 165–439).

<sup>15</sup> Das ist die ebenso detailliert wie polemisch durchgeführte Überbietungsthese der theologischen Religionskritik aus dem Religionsbuch, vgl. v.a. das dritte Kapitel, Wagner, *Was ist Religion?*, 441–589. Vgl. auch Wagner, *Revolutionierung*, 366 ff.

Strukturlogik von Sozialverhältnissen symbolisieren und mit deren Empirie normative Interferenzen bilden, auch in späten Texten durch. Die Tonlage klingt freilich nun eher gedämpft und spekulative Höhenflüge werden mit soziologischer Bodenhaftung geerdet. Die Motivik einer um Anerkennung gravitierenden, in letzter Geltung stehenden Freiheitstheorie hält sich jedoch durch.<sup>16</sup> Das in Hegels Systematik angelegte Grundmuster, nach dem mentale Gehalte mit sozialen Strukturen korrespondieren, hat Bestand. Auch das macht die Attraktivität Hegels für Wagner aus.

Dem unterschiedlichen Arrangement dieser Motivkreise sei nun an der Systematik von Wagners Münchener Früh- und Wiener Spätwerk weiter nachgegangen, verbunden mit Blicken auf die Umbrüche im spekulativen Maschinenraum seines Denkens. Angesichts der Fülle von Wagners Texten sowie der Vielzahl weiterer Referenzautoren bedarf es dabei eines etwas abstrahierenden Zugriffs.

## 2. „Theo-logische Theologie“

Mit der etwas kryptischen Formel „Theo-logische Theologie“, die Wagner in seiner Münchener Zeit nicht nur für Vorlesungsüberschriften<sup>17</sup> nutzte, verbindet sich ein komplexes systematisches Programm. In seinem Zentrum steht ein solches Verständnis des Absoluten, das in erkenntnistheoretischer Hinsicht alle externen Voraussetzungen des Denkens des Gottesgedankens in seine spekulative Selbstexplikation einholt, das in religionsphilosophischer Hinsicht den ‚logischen Anfang‘ des Christentums in der Menschwerdung Gottes mit einer ‚Revolutionierung‘ des Gottesgedankens verbindet und das in geisttheoretisch-ethischer Hinsicht dies in eine Neugestaltung der soziokulturellen Welt im Zeichen von Autonomie und Anerkennung übersetzt. Schon hieraus wird ersichtlich, dass dies Programm interne begriffliche Konsistenz mit einer Dynamik der Umkehrung verbinden will. Deren Ort ist allerdings nicht primär eine *sub specie Dei* entworfene ‚objektive‘ Heilsgeschichte oder ein Geschehen ‚subjektiver‘ Umkehr als Modus der Heilsaneignung im Sinne des *ordo salutis* – ebenso wenig wie die spekulative Theologie einer spekulativ reformulierten Dogmatik gleicht. Wenn das Programm auch Anklänge hieran enthält, so geht dies mit einer erheblichen Umformungspragmatik einher.

Die Systematik des Münchener Wagner gliedert sich in die Trias eines Entdeckungs-, Begründungs- und Realisierungszusammenhangs der Theo-logischen

<sup>16</sup> Das gilt z.T. auch für die Terminologie.

<sup>17</sup> So prägnant im Titel der Münchener Vorlesung von 1979: „Einleitung in die Theo-logische Theologie. Religion – Theologie als Theorie des religiösen Bewußtseins – Theo-logische Theologie“ (Wagner, *Revolutionierung*, 319 ff.).

Theologie.<sup>18</sup> Diese Trias bildet das Gliederungsgerüst der Vorlesungen und zahlreichen Einzelarbeiten – vom Religionsbuch bis zu etlichen Aufsätzen.<sup>19</sup>

Der Entdeckungszusammenhang<sup>20</sup> umfasst einerseits geistes- und theologiegeschichtliche Standortbestimmungen, andererseits Analysen zur Religionsthematik. Beides wird mit einer Fülle kultur- und sozialhistorischer Erwägungen in zeitdiagnostischer Absicht verbunden. In beiden Hinsichten geht es Wagner nicht um Deskription, vielmehr wird durch Aufweis innerer Widersprüche der Boden für grundlegende Überschreitungen bereitet. *Cum grano salis* lässt sich der Aufweis von Negativität mit Hegels kritischer Methode, in allem Endlichen die Endlichkeit aufzuzeigen,<sup>21</sup> vergleichen – von ferne mag auch die Funktion des elenchistischen Gesetzesgebrauchs aus der lutherischen Tradition nachklingen. Dabei ist es insbesondere um die Spannungen zu tun, die mit der um sich wissenden Endlichkeit des Menschen in seiner antagonistischen Sozialwelt verbunden sind. Ebendarum geht es in der Religion.<sup>22</sup> In ihr suche der Mensch angesichts seiner Widersprüchlichkeit und Endlichkeit nach einer – schließlich versöhnenden oder erlösenden – Begründung in einem göttlichen grundlosen Grund. Die religiöse *ratio* entspricht der des kosmologischen Arguments. Sie ist ebenso unausweichlich wie aporetisch: Ersteres basiert auf dem menschlichen Interesse an Selbstverständigung, letzteres auf dem Umstand, dass der religiös intendierte Gott ein vom religiösen Bewusstsein Gedachtes ist und mithin von diesem abhängig

<sup>18</sup> Diese von Wagner immer wieder herausgestellte Trias lässt sich an der posthum edierten Vorlesung von 1979 (Wagner, *Revolutionierung*, 319 ff.) gut erkennen, sie dokumentiert damit den Aufriss des Gesamtzusammenhangs von Wagners früher Systematik – wenngleich etliche Detailargumente in Einzelaufsätzen wesentlich differenzierter ausgearbeitet sind. Die Vorlesung zeigt aber auch, dass der zweite und der dritte Teil dieser Trias gliederungstechnisch zusammengezogen werden konnten.

<sup>19</sup> Sie sind insbesondere in den Band eingegangen: F. Wagner, *Was ist Theologie? Studien zu ihrem Begriff in der Neuzeit*, Gütersloh 1989, passim.

<sup>20</sup> Vgl. zum Folgenden insbesondere Wagner, *Revolutionierung*, 324 ff.

<sup>21</sup> Vgl. G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, in: G. W. F. Hegel, *Jenaer Kritische Schriften (I). Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie – Rezensionen aus der Erlanger Literatur-Zeitung – Maximen des Journals der Deutschen Literatur*, neu hg. v. H. Brockrad und H. Buchner, Hamburg 1979, 9; G. W. F. Hegel, *Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt, und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere, Einleitung in das Kritische Journal der Philosophie*, in: G. W. F. Hegel, *Jenaer kritische Schriften (II). Wesen der philosophischen Kritik – Gemeiner Menschenverstand und Philosophie – Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie – Wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts*, neu hg. v. H. Brockrad und H. Buchner, Hamburg 1983, 1 ff.

<sup>22</sup> So auch zu Recht K. Mette, „Die Endlichkeit des Geistes. Wagners Münchener Religionstheorie als Exposition der These von der Notwendigkeit seiner spekulativ-logischen Gestalt der Systematischen Theologie“, in: Ch. Danz/M. Murrmann-Kahl (Hgg.), *Spekulative Theologie*, 91 ff.; vgl. auch die Dissertation der Verfasserin: K. Mette, *Selbstbestimmung und Abhängigkeit, Studien zu Genese, Gehalt und Systematik der bewusstseins- und kulturtheoretischen Dimensionen von Falk Wagners Religionstheorie im Frühwerk*, Tübingen 2013, passim.

bleibt. Religion ist für Wagner im Kern Gottesbewusstsein; andere Auffassungen, die etwa auf kulturelle Symbolisierungen abstellen, hat er scharf seziert.<sup>23</sup> Die Pointe der religionstheoretischen Argumentation besteht denn auch darin, dass das religiöse Bewusstsein unter Negation seines Differenzverhältnisses zu seinen Gehalten in „Theo-Logie“ aufzuheben sei.<sup>24</sup> Ähnlich wie bei Hegel gelten die Negationen insbesondere den sinnlichen Elementen der Vorstellungsstruktur.<sup>25</sup> Gott ist für Wagner ein Gedanke, sein Modus ist sein Gedachtsein. Dass Gott nicht ‚wie gegeben‘ gedacht werden könne, sondern nur ‚wie gedacht‘ – er mithin den Status einer kantischen Idee hat –, ist auch die Pointe von Wagners theologiegeschichtlichen Überlegungen.<sup>26</sup> Sie sehen seit Pietismus und Aufklärung die Vollzüge des subjektiven religiösen Lebens im Mittelpunkt der Theologie, sei es in normierender, sei es in darstellender Absicht. Das aber habe zu einer Vielzahl perspektivisch gebundener Ansätze geführt, für die jeweils eine spezifische subjektive ‚Position‘ maßgeblich sei – ein unbegriffener Pluralismus, der dem freigelassenen Konkurrenzprinzip der kapitalistischen bürgerlichen Gesellschaft gleiche. Demgegenüber sei es darum zu tun, dass die Subjektivität des theologischen Bewusstseins sich in die theologischen Gehalte entäußere und diese ‚an ihnen selbst‘ zur Sprache bringe. Das gelinge allerdings nicht, wenn – wie in der Dialektischen Theologie Barths – Gott als besonderes, allem anderen gegenüberstehendes Subjekt fokussiert werde. Vielmehr müsse Gott allgemeiner so gedacht werden, wie er als Gedankengehalt ist. Der religiöse Gehalt soll sich als Vernunftwahrheit in Selbstübereinstimmen darstellen.<sup>27</sup> Für dieses Programm, das die Ontotheologie reformuliert, rekurriert Wagner auf Hegels Logik als sich genetisch aufstufendes Kategoriensystem.

Es steht im Zentrum des Begründungszusammenhangs. Religion wird darin auf ihren argumentativen Gehalt konzentriert, subjektive Gemütszustände in ihrer stimmungsmäßigen Vielfalt sowie die Dialektik des diskursiven Bewusstseins und seiner Gegenstände sind darin ‚aufgehoben‘. Dieser Gehalt solle sich nun selbst explizieren und dabei seine Bestimmtheit ‚aus‘ ihm heraus entwickeln, seine Wahrheit soll sich mithin im Vollzug des Denkens des Gehalts als selbstübereinstimmend zeigen.<sup>28</sup> Dieses gleichsam ideen- oder denkontologische Programm<sup>29</sup> wird nicht primär an seinslogischen Formativen aus Hegels Logik durchgeführt. Vielmehr fokussiert Wagner die wesenslogische Grundkonstella-

<sup>23</sup> Davon zeugt am ausführlichsten das Religionsbuch (Wagner, *Was ist Religion?*).

<sup>24</sup> Wagner, *Was ist Religion?*, 587.

<sup>25</sup> Vgl. F. Wagner, „Die Aufhebung der religiösen Vorstellung in den philosophischen Begriff. Zur Rekonstruktion des religionsphilosophischen Grundproblems der Hegelschen Philosophie“, in: Wagner, *Was ist Theologie?*, 204–232, hier: 228 ff.

<sup>26</sup> Vgl. exemplarisch Wagner, *Revolutionierung*, 351 ff.

<sup>27</sup> Vgl. Wagner, *Revolutionierung*, 374 u.ö.

<sup>28</sup> Vgl. Wagner, *Revolutionierung*, 369 ff.

<sup>29</sup> Vgl. Wagner, „Propädeutische Bemerkungen zum Ausdruck ‚Gott‘“, in: Wagner, *Revolutionierung*, 164–172, hier: 164 ff.

tion einer Asymmetrie von Sein und Schein, in der der Schein als Manifestationsfolie des Seins zu dessen Negativem herabgestuft wird. Insbesondere geht es um deren dritten Abschnitt, der der ‚Wirklichkeit‘ gilt.<sup>30</sup> Er enthält die drei Kapitel zum ‚Absoluten‘ mitsamt ‚Attribut‘ und ‚Modus‘, zur ‚Wirklichkeit‘ als Schlüssel zu den Modalkategorien sowie zum ‚absoluten Verhältnis‘, in dem die Verhältnisse der ‚Substantialität‘ und ‚Kausalität‘ in das der ‚Wechselwirkung‘ überführt werden. Im Fokus von Wagners wiederholten, hoch filigranen Analysen dieses komplexen Abschnitts steht die Thematik einer selbsttätigen Bestimmtheitsgenerierung ohne Rekurs auf ein vorgegebenes Anderes – oder traditioneller formuliert: der Prozess von Selbstbestimmung schlechthin.<sup>31</sup> Klassische Charaktere des Absoluten wie Aseitität, Freiheit, Aus-und-durch-sich-Sein, *causa sui* usw. werden erahnbar, und zwar ohne dass diese in negierender Absetzung von einem Nichtabsoluten wie Welt oder Mensch als Manifestationsfolie thematisch werden. Dahinter steht durchaus die unbedingte Spontaneität des Selbstbewusstseins – mit Fichte gesprochen: sein Vermögen des Sich-Setzens; allerdings anders als beim stets kritisierten Fichte<sup>32</sup> nicht an seinem Ort, sondern über dessen aufgehobene Endlichkeit hinaus am ortlosen Ort des Absoluten. Die entscheidende Pointe von Wagners Explikation solch absoluter Selbstbestimmung ist ihre Negation: Ein Absolutes, das nur seine Selbstbestimmung ist, „scheitert“,<sup>33</sup> wenn es singuläres, gleichsam suisuffizientes Selbstsein sein soll. Wagners an Hegel angelehnte Argumentation besagt, dass dem Absoluten, um Selbstbestimmen sein zu können, die Bestimmtheit ‚Selbstbestimmen‘ – und eben keine andere – immer schon vorausgesetzt ist. Von dieser Voraussetzung bleibt es noch in deren Negation abhängig. Freilich gilt dasselbe in umgekehrter Weise für die Voraussetzung, die in ihrer Negation auf ihr relational Anderes, die gesetzte Selbstbestimmung, bezogen ist. Über eine Fülle von Zwischenschritten werden Voraussetzung und Gesetztes, Selbstbestimmen und seine Bestimmtheit als Momente eines ‚absoluten Verhältnisses‘ identifiziert und in ‚Wechselwirkung‘ überführt. Hier werden die Momente schließlich ebenso kongruent wie aufeinander bezogen: Selbstbestimmen und seine Voraussetzung werden strukturgleich und entsprechen einander, und dies Entsprechungsverhältnis zu ihrem Anderen macht zugleich ihr Eigensein aus. Wagners Generalformel hierfür lautet: „Selbstexplikation an der Stelle des Andersseins“. <sup>34</sup> Das Scheitern des Absoluten erweist

<sup>30</sup> Vgl. Wagner, „Kann die Theologie eine ‚Theorie der Wirklichkeit‘ sein?“, in: Wagner, *Revolutionierung*, 173–238, hier: 174 ff.

<sup>31</sup> Vgl. Wagner, *Revolutionierung*, 378 ff. u.ö.

<sup>32</sup> Vgl. zu Wagners Fichte-Bild U. Barth, „Metakritische Anmerkungen zu Falk Wagners Fichte-Verständnis“, in: Ch. Danz/M. Murrmann-Kahl (Hgg.), *Spekulative Theologie*, 45 ff.

<sup>33</sup> Wagner, *Revolutionierung*, 383 u.ö.

<sup>34</sup> Wagner, *Revolutionierung*, 388 u.ö. Diese Formel, die auch mit der des „Beisichselbstseins im anderen“ und der der „Selbstexplikation im anderen“ verkürzt werden kann (Wagner, *Revolutionierung*, 384 u.ö.), ist im ganzen Werk Wagners zu finden, wenn auch mit gewissen Verschiebungen des Bezugfelds vom Ende der Wesenslogik hin zur Subjektivitätsstruktur der Begriffslogik. Vgl. dazu die Ausführungen im folgenden Abschnitt.

sich als hochproduktiv – ja, geradezu rettend. Logisch ist hiermit – genauer mit der Wechselwirkung, die den Wechselwirkenden entspricht – der Übergang von der asymmetrischen Struktur der Wesenslogik in die grundsätzlich symmetrische Struktur der begriffslogischen Subjektivität verbunden. Und religionstheoretisch stellt dieses Scheitern den logischen Anfang des Christentums dar. Darin findet der Gott einseitiger, allmächtiger Selbstbestimmung sein Ende. Er expliziert sich in der Menschwerdung an der Stelle seines Anderen, des Menschen. Die weiteren Schritte des Begründungszusammenhangs bestehen nun darin, die logische Struktur der Selbstexplikation an der Stelle des Andersseins auf beiden Seiten, also der des Selbst- und Andersseins zu entwickeln und damit ein Grundverhältnis wechselseitiger Freiheit heraufzuführen – der Nukleus der Struktur von Anerkennung.<sup>35</sup> Theo-Logisch kommt dies zum Ausdruck, indem aus der christologischen „Revolutionierung des Gottesgedankens“<sup>36</sup> heraus Gott neu als Subjektivität gedacht und das christologische Welt/Mensch-Verhältnis im Selbstsein Gottes verankert wird. Diese Verankerung des Weltverhältnisses Gottes in seinem Selbstsein kommt in der trinitarischen Durchführung des Gottesgedankens zum Ausdruck, für die Wagner auf die Subjektivitätsstruktur aus Hegels Begriffslogik rekurriert.<sup>37</sup> Die Kategorien des Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen beinhalten auf dreifache Weise jene Selbstexplikation am Orte von Selbstsein, Anderssein und ihrem Verhältnis; damit soll grundgelegt sein, dass die gleichsam kreatürlichen Welt/Mensch-Relationen, für deren Struktur der weitere Gang der Begriffslogik steht, in Gott ‚an ihm selbst‘ fundiert sind. Das entspricht durchaus den Motiven der trinitätstheologischen Tradition. Neben der Trinität hat Wagner insbesondere die Christologie mit begrifflich-spekulativen Mitteln zu reformulieren und die Gestalt Jesu Christi als exemplarisches Subjekt zu fassen gesucht.<sup>38</sup> Andere dogmatische Lehrstücke wie Schöpfung, Sünde und Versöhnung, welche grundsätzlich eine Strukturentsprechung zum ganzen Gott als Subjektivität im Sinne seiner logischen Objektivierung als kopräsentes Anderssein beinhalten und sodann den Übergang zur Idee als logischem Fundament des Geistes bilden, kommen eher in kritischen Auseinandersetzungen mit entsprechenden dogmatischen Traditionsbeständen zum Ausdruck.<sup>39</sup>

<sup>35</sup> Vgl. Wagner, *Revolutionierung*, 385 ff.

<sup>36</sup> Auch diese häufig wiederkehrende Formel ist bereits früh entwickelt und wird durch veränderte Theoriekonstellationen fortgeschrieben. Ihre Prominenz hat sie zum Titel der Nachlassedition v.a. früher Texte werden lassen (Wagner, *Revolutionierung*), und sie bildet noch die Überschrift eines zentralen Kapitels von Wagners letzter Buchveröffentlichung, vgl. Wagner, *Metamorphosen*, 120.

<sup>37</sup> Vgl. F. Wagner, „Religiöser Inhalt und logische Form. Zum Verhältnis von Religionsphilosophie und Wissenschaft der Logik am Beispiel der Trinitätslehre“, in: F. Wagner, *Christentum*, 414 ff.

<sup>38</sup> Vgl. F. Wagner, „Christologie als exemplarische Theorie des Selbstbewußtseins“, in F. Wagner, *Christentum*, 371 ff.

<sup>39</sup> Vgl. exemplarisch die weiteren Texte, die im dritten Teil von F. Wagner, *Christentum* wieder abgedruckt sind; vgl. auch weitere Texte aus F. Wagner, *Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus*, Gütersloh 1995.

Damit ist der Übergang zum Realisierungszusammenhang gemacht, der die ethischen Pointen von Wagners Theo-logie entfaltet. Diese kommt erst hier, im Kontext der Pneumatologie, zu ihrer eigentümlichen Wirklichkeit – und berührt auch Kontingentes, das für alles Empirische charakteristisch ist. Dennoch herrscht ein starkes normatives Gefälle, in manchem dem Theorem der Heiligung nicht unähnlich. Doch das Sollen ist ein Implikat der Wirklichkeit Gottes als Geist, dessen Realität gemäß der christologischen Anerkennung des Menschen in entsprechende Vollzüge menschlicher Anerkennung überführt und hierin existent wird. Durch das ‚Scheitern‘ des asymmetrischen Macht-Gottes im logischen Anfang des Christentums, in dem die christologische *theologia crucis* gleichsam an den Ort des mit der größten Sünde, der unmittelbaren Selbstbestimmung, beladenen Gottes gezogen wird, sowie durch die handlungspraktische Aneignung des Gottes der Anerkennung im Geist anerkannter Anerkennung wird die „Struktur der Selbstexplikation im Anderssein präsent“. <sup>40</sup> Diese gedoppelte Selbstdarstellung, nämlich Gottes an der Stelle des Menschen und des Menschen an der Stelle Gottes, wird als sozialer Prozess intersubjektiver Anerkennung realisiert – und zwar im wechselseitigen Abgleich von Allgemeinem und Besonderem. Das geistphilosophisch reformulierte Sittengesetz wird auf den Ort der sozialen Vollzüge der Gesellschaft bezogen. <sup>41</sup> Diese sei insgesamt als Subjektivität strukturiert, und deren Sittlichkeit lasse sich auch systemtheoretisch explizieren. <sup>42</sup> „Selbstbestimmung an der Stelle des Andersseins“ wird zu einer „Globalformel“, die theologische Sachverhalte durch „Selbstanwendung“ in soziale Sachverhalte zu übersetzen erlaube und Theologie zur „universalen Sinndeutung“ befähige. <sup>43</sup> Für die Konkretion wird mehr noch als Hegels Sittlichkeit Luhmanns Systemtheorie herangezogen, trotz mancher damit verbundener Spannungen, jedenfalls in der Optik der Systemtheorie. Deren Systematik sozialer Systeme will weniger subjektlogisch-invariant als vielmehr historisch-kontingent sein, und ihr Theorem der in stets asymmetrischen System-Umwelt-Relationen vollzogenen *Autopoiesis* impliziert Reibungen mit Wagners Anerkennungs-Figuren, die auf ideale Symmetrien abstellen. Am ehesten sieht Wagner Anerkennung als ‚vermittelte Selbstbestimmung‘ in den Formen moderner Staatlichkeit mit dem normativen Grund im Vernunftrecht, mithin im Menschenwürde- und Menschenrechtsprinzip, realisiert, während in den eher ökonomisch

<sup>40</sup> Wagner, *Revolutionierung*, 391.

<sup>41</sup> Dieses insbesondere den späten Wagner prägende Motiv findet sich bereits früh angelegt.

<sup>42</sup> Vgl. dazu den frühen Aufsatz zu N. Luhmann: F. Wagner, „Systemtheorie und Subjektivität. Ein Beitrag zur interdisziplinären Forschung“, in: F. Wagner, *Christentum*, 161. In gewissem Kontrast dazu steht die späte Auseinandersetzung mit Luhmann, die zur soziologischen Ortsbestimmung der Religion als Ausdruck des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft beim späten Wagner beiträgt. Vgl. F. Wagner, „Kann die Moderne der Religion die Religion der Moderne ertragen? Religionssoziologische und theologisch-philosophische Erwägungen im Anschluß an Niklas Luhmann“, in: F. Wagner, *Christentum*, 337 ff.

<sup>43</sup> Wagner, *Revolutionierung*, 394 u.ö.

dominierten Systemen die für den Kapitalismus maßgebliche ‚unmittelbare Selbstbestimmung‘ dominiere. Ihr gilt bleibende Kritik.<sup>44</sup> Einen Beitrag hierzu erwartet Wagner auch vom religiösen Bewusstsein. *Sub specie mentis* lasse es sich nunmehr angemessen in seiner ‚unglücklichen‘ Differenzstruktur verstehen und damit in seiner ‚Faktizität ... erklären‘.<sup>45</sup> nämlich als ein individuelles Leiden an der Differenz von Begründungs- und Realisierungszusammenhang oder traditioneller: von implizitem Sollen und manifestem Sein. Die kritisierte Religion wird als Bewusstsein ethischer Defizite gerechtfertigt – und zugleich in deren Abbau hinein aufgehoben. Er besteht in einer ‚Übersetzung‘ der Theo-logie in Sozialtheorie, die zugleich deren ‚Selbstanwendung‘ ist.<sup>46</sup>

### 3. „Metamorphosen“

Von diesem hoch komplexen, aber auch tendenziell in sich geschlossenen Konzept hat Wagner in seiner Wiener Zeit zwar etliche Motive und Formeln weiter verwendet, aber von der Gesamtsystematik hat er sich distanziert. Er deutete dies als ‚empirisch-historische Wende‘.<sup>47</sup> Ob diese Selbstdeutung wirklich passt, mag dahingestellt bleiben. In strengem Sinn historisch oder empirisch arbeitet auch der späte Wagner nicht, selbst wenn Theologiegeschichte, Religionssoziologie und gar Themen im Grenzgebiet zur Praktischen Theologie, aus deren Kontext eine bereits ältere empirische Wende in der Theologie stammt, verstärkt in den Fokus traten.<sup>48</sup> Doch es dominiert weiterhin die begrifflich-systematische Argumentation,<sup>49</sup> allerdings in einem erheblich anderen Idiom. Individualität gewinnt gegenüber dem Allgemeinen ein neues Gewicht, die soziale Praxis von Religion wird rehabilitiert, an die Stelle von Theo-Logie tritt nunmehr eine Programmatik konsequenter ‚Enttheologisierung‘. Wagner führte seine Wende u.a. auf Gespräche mit Günter Dux zurück.<sup>50</sup> Darin sei ihm vor Augen geführt worden, dass sich Religion einem ‚subjektivistischen Schema‘ verdanke, welches die Wirklichkeit nicht als funktional-relationalen und sinnfreien Zusammenhang fasse, sondern als Resultat handelnder Agenzien. Selbst hinter der subtilsten Theorie des Absoluten steckt danach ein in diesem Schema vorgestellter Gott.<sup>51</sup>

<sup>44</sup> Darin dürfte ein Erbe Adornos stecken.

<sup>45</sup> Wagner, *Revolutionierung*, 393.

<sup>46</sup> Wagner, *Revolutionierung*, 395.

<sup>47</sup> Vgl. die biographische Selbstbeschreibung, „Falk Wagner“, 296.

<sup>48</sup> Vgl. nur Wagner, *Metamorphosen*, 191 ff.; dazu W. Gräb, „Wagners empirische Wende. Die Hinwendung zur soziokulturellen Lebenswelt der christlichen Religion – und die Praktische Theologie“, in: Ch. Danz/M. Murrmann-Kahl (Hgg.), *Spekulative Theologie*, 149 ff.

<sup>49</sup> Diese Argumentationsweise hat ein Pendant in den hochtheoretischen Ausführungen von Wagners soziologischen Gewährsautoren, insbesondere N. Luhmann, in etwas abgeschwächter Form auch G. Dux.

<sup>50</sup> Vgl. dazu die biographische Selbstbeschreibung, „Falk Wagner“, 293.

<sup>51</sup> Vgl. dazu F. Wagner, „Kritik und Krise der Religion. Überlegungen zu Günter Dux“

Gewichtiger noch dürfte für jene Wende gewesen sein, dass Wagner den Anspruch, mit Hegels Logik den Selbstvollzug des Absoluten im theo-logischen Denken zu vergegenwärtigen, aufgegeben hat. Dieser Anspruch zergeht in der Einsicht in die Endlichkeit auch eines spekulativen Denkens Gottes. Diese *cum grano salis*: kritizistische Einsicht hat Wagner nun konsequenter verfolgt. Das Denken kann eben nur den Gedanken des Selbstvollzugs des Absoluten denken, nicht aber diesen selbst betreiben. Es kann darin auch die Differenz fassen, dass der Gedanke des Selbstvollzugs nicht dieser selbst ist, und es kann noch diese Differenz von Selbstvollzug und Gedanke gleichsam als Platzhalter des Absoluten im Denken denken und damit eine bloß äußere Reflexion des Absoluten negieren.<sup>52</sup> In dieser Negation kann es in der diskursiven Form des Bewusstseins auf bewusstseinskritische Weise agieren und dadurch über eine bloß externe Beschreibung des Absoluten hinausgehen. Doch auch diese Transzendierung bleibt an die Differenz des Denkens gebunden. Das Absolute in seinem Selbstvollzug wird damit nicht erfasst. Es wird Thema einer – allerdings nicht weiter explizierten – negativen Theologie.<sup>53</sup>

Die Einsicht in die unhintergehbare Differenz des Gedankens des Selbstvollzugs des Absoluten und dieses Vollzugs selbst hat Wagner in einer erneuten Interpretation der Kategorie der ‚absoluten Notwendigkeit‘, dem Schlussabschnitt der modaltheoretischen Explikation der ‚Wirklichkeit‘ aus Hegels Wesenslogik, gewonnen.<sup>54</sup> In dieser Notwendigkeit werden die Differenzen der Modalkategorien aufgehoben. Notwendigkeit und Zufälligkeit werden angesichts des Fehlens äußerer Bestimmungsgegensätze in ihrer „absoluten Negativität“ ununterscheidbar, was solche Notwendigkeit „blind“ werden lässt.<sup>55</sup> Und doch stellen die Gegensätze als „Nichts“ ihres Anderen zugleich ein „freies Anderssein“ dar.<sup>56</sup> Es ist von keinen externen Relationen abhängig, weil es diese vollständig in sich fasst. Das ist der Ausgangspunkt für das folgende ‚absolute Verhältnis‘, das über

---

historisch-genetischer Theorie der Religion“, in: F. Wagner, *Ende der Religion – Religion ohne Ende? Zur Theorie der „Geistesgeschichte“ von Günter Dux*, Wien 1996, 15 ff.

<sup>52</sup> Vgl. Wagner, *Metamorphosen*, 118, 150 ff. Die angedeutete negative Theologie entspricht gleichsam der Programmatik einer Enttheologisierung im Blick auf das Absolute.

<sup>53</sup> Vgl. Wagner, *Metamorphosen*, 159.

<sup>54</sup> Vgl. F. Wagner, „Absolute Notwendigkeit. Ein Beitrag zur Art der Aufhebung der kritizistischen Bestreitung des kosmo-ontotheologischen Arguments“, in: Wagner, *Gottesgedanke*, 127 ff. Vgl. zum Folgenden M. Murrmann-Kahl, „Radikale Umorientierung der Systematischen Theologie?“ – Zu Falk Wagners Hegel-Lektüren“, in: Ch. Danz/M. Murrmann-Kahl (Hgg.), *Spekulative Theologie*, 69 ff.

<sup>55</sup> Hegel, *Wissenschaft der Logik* II, 216. Die Bedeutung der Kategorie der absoluten Notwendigkeit erklärt sich auch daher, dass sie im Zentrum des auf die kosmotheologische Rückschlusslogik vom Kontingenten zum Notwendigen folgenden ontologischen Arguments steht, um dessen Erhellung Wagner sich wiederholt bemühte. Vgl. etwa F. Wagner, „Kritik und Neukonstitution des kosmologischen und ontologischen Gottesbeweises in der Philosophie Hegels“, in: F. Wagner, *Gottesgedanke*, 89 ff.

<sup>56</sup> Wagner, *Gottesgedanke*, 89 ff.

verschiedene Stufen in der ‚Wechselwirkung‘ zur Egalisierung seiner Seiten führt, insofern sie ihr Verhältnis zueinander ebenso in sich haben. In seiner frühen Phase versuchte Wagner, diese ‚absolute Notwendigkeit‘ als „Sichselbstsetzen“ zu verstehen.<sup>57</sup> Die zur Qualifikation der Notwendigkeit beanspruchte modale Differenz stehe als Anker des bestimmenden Für-Bezugs in einem Verhältnis von Setzen und Voraussetzen, und dieses tendenziell absolute Verhältnis gelange schließlich zur Egalität seiner Elemente. Der späte Wagner bestreitet hingegen, dass Hegels absolute Notwendigkeit „sich selbst aus[legt]“: Der „Behauptung“ Hegels, die Selbstausslegung des modaltheoretisch gedachten Absoluten sei als „Sich-selbst-Setzen“ zu denken, „läßt sich nicht folgen“.<sup>58</sup> „Ein Sich-selbst-Setzen müßte eigener unmittelbarer Selbstvollzug sein“.<sup>59</sup> Diese Bestreitung rekurriert auf die Unmittelbarkeit des Selbstvollzugs und arbeitet gegenüber dem absolutheitstheoretischen Programm einer Totalvermittlung mit einem veränderten Kriterium. Damit trifft sie das spekulative Zentrum von Wagners früherem Denken. Gewissermaßen in stärker kritizistischem Gefälle heißt es nun, dass sich allenfalls der Gedanke des Sich-selbst-Setzens über die Differenz von Setzen und Voraussetzen denken lasse, ähnlich wie der Gedanke eines Selbstvollzugs über die gedanklich-negationstheoretisch explizierbare Differenz dieses Denkvollzugs zum intendierten Gehalt. Wagners spekulative Theorie des Absoluten wird in eine negative Dialektik von dessen Denken zurückgenommen. Logik wird bewusstseinstheoretisch geerdet. Ob die damit fokussierten Bewusstseins- und Sozialverhältnisse eine geltungstheoretische Erbschaft jenes Absoluten antreten oder erst durch dessen Ende eröffnet werden, macht die unterschiedlichen Akzente in Wagners Metamorphosen aus.<sup>60</sup>

Im Blick auf die absolutheitstheoretischen Pointen von Hegels Logik kann der späte Wagner einerseits davon sprechen, dass sie eine „Theo-Logik“ beinhalte, während er andererseits die „Auslegung“ des Hegelschen Gedankens des Absoluten mit dessen „Destruktion“ zusammenfallen sieht.<sup>61</sup> Die bereits früh formulierte Figur eines ‚Scheiterns‘ des Absoluten wird mithin fortgeschrieben und radikalisiert. Deren negative Pointe wird im nunmehr enttheologisierten Absoluten zum positiven Resultat. Dem entspricht eine Fassung der Revolutionierung des Gottesgedankens, die im Kreuz des Menschgewordenen den Tod Gottes als definitives Ende erblickt.<sup>62</sup> Gott ersteht nicht mehr als Träger oder Repräsentant

<sup>57</sup> F. Wagner, „Kann die Theologie eine „Theorie der Wirklichkeit“ sein?“, in: F. Wagner, *Gottesgedanke*, 191.

<sup>58</sup> Wagner, *Gottesgedanke*, 150.

<sup>59</sup> Wagner, *Gottesgedanke*, 150.

<sup>60</sup> So kann Wagner einerseits in verschiedenen Wendungen von einem definitiven Ende und Tod jenes Absoluten oder Macht-Gottes sprechen, aber seine Pointe gerade auch in einer Umformung in sittliche Anerkennungsverhältnisse erblicken. Vgl. nur Wagner, *Metamorphosen*, 113 ff., 159 ff., 165 u.ö.

<sup>61</sup> Wagner, *Gottesgedanke*, 70, Wagner, *Metamorphosen*, 118 u.ö.

<sup>62</sup> Vgl. Wagner, *Metamorphosen*, 163.

der Subjektivitätsstruktur. Gleichwohl kommt über das ‚Scheitern‘ des Absoluten und den ‚Tod‘ Gottes eine Struktur in letzte Geltung, die – mit gewissen Modifikationen – bereits der frühe Wagner kannte: Selbstexplikation an der Stelle des Andersseins. Sie wird nunmehr als Grundstruktur der Begriffslogik beschrieben und als ein ‚monodualistisches‘ Verhältnis von gleich-gültigen Selbstständigen gefasst.<sup>63</sup> Dies ist die dritte und höchste Grundstruktur von Hegels Theo-Logik gegenüber dem seinslogisch-dualistischen Verhältnis von Etwas und Anderem als Korrelation gleich-gültiger Abhängiger – insofern die Bestimmtheit ihres Eigenseins vom Anderen dependiert – und dem wesenslogisch-monistischen Verhältnis von einem einseitig Selbstständigen (Gott) und dem zu dessen Manifestation beanspruchten einseitig Abhängigen (Welt/Mensch). Jene „neue Struktur einer kopräsenten Korrespondenz von selbstständigem Selbstsein und selbständigem Anderssein“ ist nunmehr der logische Kern von Anerkennung.<sup>64</sup> Ihn fasst der späte Wagner als prädikatives Absolutes: Anerkennung und die Struktur der Freiheit gelten als unübersteigliche Verhältnisse, die den Kern der – sozialen – Wirklichkeit ausmachen oder zumindest ausmachen sollen. Neu ist, dass diese Anerkennungsstruktur sich nicht mehr auf ein Gottesverhältnis des religiösen Bewusstseins bezieht, sondern konsequent als Inbegriff gelebter Sozialverhältnisse gedacht wird. Hintergründig mag nunmehr die wirklichkeitsbestimmende Relation von Individualität und Sozialität die Stellung eines Absoluten einnehmen, denn hinter diese Relation zurückgehen lässt sich für Wagner nicht. Doch wie das Gottesverhältnis des religiösen Bewusstseins in kritischen, gleichsam bewusstseinsphänomenologischen Figuren beschrieben wird, wird die Wirklichkeit in soziologischen, genauer systemtheoretischen Figuren expliziert und nicht in logisch-kategorialen Strukturen des rein-begreifenden Denkens. Das sozialphilosophische Formativ der wechselseitigen Anerkennung als sachliche Pointe und sozialer Ort bleibt allerdings, wenn auch mit gewissen Verschiebungen. Sie betreffen den intellektualistischen Primat des reinen Denkens als primäre Form des Absoluten, in den Vordergrund rückt hingegen die Sphäre des Praktischen. Dies führt allerdings nicht dazu, dass – wie etwa bei Kant – das Praktische zum spezifischen Kontext einer auch begrifflichen Verständigung über das Göttliche wird.<sup>65</sup> Eher findet Hegels Theorem der Aufhebung der Religion in die Sittlichkeit starke Resonanz, die früher favorisierte Aufhebung der religiösen Vorstellung in den philosophischen Begriff mündet in dessen Destruktion. Die Systematik von Hegels absolutem Geist verschwindet hinter den Linien des objektiven Geistes – und damit auch die Frage einer reflexiven Vergegenwärtigung oder Symbolisierung des prädikativen Absoluten der Anerkennung.

<sup>63</sup> Vgl. Wagner, *Gottesgedanke*, 83 ff. – Mündlich konnte Wagner dafür auch die Kunstform ‚Duo-Monismus‘ verwenden.

<sup>64</sup> Wagner, *Metamorphosen*, 118.

<sup>65</sup> Etwa im Sinne der These Kants, dass die praktische Vernunft der angemessene Ort zur Verständigung über das Göttliche ist.

Die markantesten Umbrüche zeigen sich im Umkreis der Religionsthematik.<sup>66</sup> Vor dem Hintergrund einer bereits früh angelegten, aber nunmehr erheblich ausgeweiteten systemtheoretisch-soziologischen These, wonach Religion das Verhältnis von Personalität und Sozialität im Unterschied zu anderen sozialen Systemen aus der Perspektive der Individuen thematisiere, wird Religion als Ausdruck von Individualität in ihrem Verhältnis zur Gesellschaft gewürdigt.<sup>67</sup> Diese verstärkte Wertschätzung des Individuellen geht mit harscher Kritik der entpersonalisierenden Tendenzen der modernen sozialen Systeme, insbesondere der Ökonomie, einher. Das verbindet sich mit der normativen Pointe, dass Religion auf Anerkennungsverhältnisse in der Struktur kopräsender Korrespondenz von personalem Selbst- und sozialem Anderssein dränge. Damit sind nicht nur gewisse Umbesetzungen vom früheren Vorrang des Allgemeinen zu dem des Individuellen verbunden, sondern auch Distanzierungen gegenüber dem ehemaligen spekulativen Gehaltsprimat. Parallel dazu wird die Kritik der Sachdominanz der traditionellen ‚Theologentheologie‘ und ihrer theologiegeschichtlichen Herkunftslinien verstärkt.<sup>68</sup> Diese sei – ähnlich wie beim frühen Wagner – umzuformen, allerdings nun zugunsten einer religionstheologischen Sensibilität für individuelle Ausdrucksformen. Neben der indirekten, soziologisch induzierten ethischen Normativität von Religion kennt der späte Wagner noch eine Anti-Normativität in Sachen Religion: nämlich die Negation ihrer gegenständlichen Gehalte. So seien „trinitarische, christologische und ekklesiologische Vorstellungen, die zu machtvoll handelnden Wesen oder Subjekten verselbständigt werden, [...] auf das Konto eines vergangenen Weltbildes abzubuchen“ – oder „so umzuformen, dass sie für die Explikation des religiösen Verhältnisses von personalem Selbstsein und sozialem Anderssein [...] tauglich sind“.<sup>69</sup> In solcher Anti-Normativität entnehme die Religion der „Lebenswelt“ den „Stoff ihres Themas“, um darin die „immanente Transzendenz“ von Selbstüberschreitungen des Personalen und Sozialen darzustellen.<sup>70</sup> Im Blick auf Theologie und Kirchen wird massiv auf religionstheologische oder -hermeneutische Kompetenz gedrängt, die Theologie soll zu einer „religionstheologisch verankerten Praxistheorie“ umgeformt werden.<sup>71</sup> Der ideenontologische Hegelianer präsentiert sich nun nicht nur als gleichsam phänomenologischer Dialektiker des Bewusstseins und seiner sozialen Welt, sondern lässt auch Näherungen zum Antipoden Schleiermacher er-

<sup>66</sup> Vgl. Wagner, *Metamorphosen*, 75 ff., 167 ff.

<sup>67</sup> Vgl. zu dem soziologischen Hintergrund etwa F. Wagner, „Kann die Moderne der Religion die Religion der Moderne ertragen? Religionssoziologische und theologisch-philosophische Erwägungen im Anschluß an Niklas Luhmann“, in: Ders., *Christentum*, 337 ff.; Wagner, *Metamorphosen*, 167 ff.

<sup>68</sup> Vgl. Wagner, *Metamorphosen*, 7 ff., 52 ff., 191 ff.

<sup>69</sup> Wagner, *Metamorphosen*, 72.

<sup>70</sup> Wagner, *Metamorphosen*, 72.

<sup>71</sup> Wagner, *Metamorphosen*, 213.

kennen,<sup>72</sup> etwa in der Würdigung des Individuellen und der funktionalen Deutung der soziologisch vermessenen Religion als Lebensausdruck. Dass Wagner gleichwohl der für Religion elementaren Dimension des Symbolischen fern geblieben ist und deren Gehalte in immer noch stark begrifflichen, wenngleich nunmehr negativen Zugriffen thematisiert werden, mag eine Spur der jugendlichen Prägung sein – und zwar in fortwirkender Bearbeitung.

#### 4. Fazit

Bei allen Umbrüchen sind die Kontinuitäten im Denken Wagners nicht zu übersehen. Dazu gehört das Interesse, Religion und Christentum auf gegenwärtige Lebenswirklichkeit hin umzugestalten. Dabei haben die Meisterdenker der Deutschen Klassik maßgebliche Orientierung geboten, weil sie Religion als Angelegenheit der Vernunft in weitestem Sinn verstanden und zugleich auf Leitbegriffe des modernen Lebens bezogen haben. Im Zentrum steht die Freiheit. Deren subjektiver Vollzug gipfelt in intersubjektiver Anerkennung. Dass Religion in diesem Gefälle gedacht werden kann, dafür steht bei Wagner insbesondere Hegel, am Ende auch Schleiermacher – umgeben von Einflüssen neuerer soziologischer Denker, die die Gesellschaft für Wagner subjektlogisch denken lassen wie Luhmann oder eine solche Logik auf Distanz bringen wie Dux. Allerdings erfährt das Verständnis der Religion erhebliche Veränderungen. Beim früheren Wagner tendiert es zu einer Aufhebung der Religion in philosophisch-begriffliches Denken, beim späten in Richtung der anti-normativen Negation ihrer Gehalte zugunsten einer soziologisch fassbaren Funktion des Ausdrucks des Personalen im Schnittfeld zum Sozialen.

Es fragt sich freilich, ob das religiöse Bewusstsein sich hierin selbst finden kann. Das betrifft nicht nur die Steilheit manch absolutheitstheoretischer Figur in affirmativer oder polemischer Bezugnahme, sondern auch die geschichtlich-kulturelle Partikularität rein begrifflicher Theorie. Hinzu kommt, dass Anerkennung – Realität des Religiösen im Sozialen – bei Wagner zumeist im Zeichen eines normativen Symmetrieideals thematisch wird, weniger indes in den perspektivischen Asymmetrien, in denen Verhältnisse der Anerkennung oder ihrer Verweigerung empirisch erscheinen.

Vor diesem Hintergrund seien zwei Vorschläge zur Veränderung des Theoriedesigns bei der Aneignung von Wagners Denken gemacht. Der erste betrifft Wagners Alternative von Spekulation und Sozialtheorie, von Theorie und Praxis. Sie muss nicht das letzte Wort haben. Vielmehr kann Religion auf der einen Seite als Moment des objektiven Geistes in kommunikativen Prozessen beschrieben und

---

<sup>72</sup> Vgl. hierzu Wagners biographische Selbstdarstellung, Wagner, *Metamorphosen*, 295; U. Barth, „Die Umformungskrise des modernen Protestantismus. Beobachtungen zur Christentumstheorie Falk Wagners“, in: U. Barth, *Religion in der Moderne*, Tübingen 2003, 167 ff.

beurteilt werden. Das verbindet sich mit Handlungsimpulsen zur Gestaltung sozialer Verhältnisse, deren offene Dynamik durchaus im Gefälle von Anerkennung liegt. Auf der anderen Seite geht mit aller Relationalität eine Tendenz zur reflexiven Schließung einher. Insofern gibt es eine grundsätzliche Plausibilität, Religion auch in den vom objektiven Geist noch einmal abgesetzten Formen des absoluten Geistes zu fassen. Dessen reflexiv-kontemplatives Element und jenes kommunikativ-handlungspraktische Element können sich im Idealfall gegenseitig ergänzen und die Tendenzen zur Schließung gegenüber Beliebigkeit und zur Öffnung gegenüber selbstreferentieller Abgeschlossenheit balancieren.

Der zweite Vorschlag betrifft die von Wagner kaum berührte Form des Symbolischen. Sie gehört zum Lebenselixier der Religion, und mit ihr ist immer auch Gegenständlichkeit verbunden, allerdings in einer prozessualen Negationsdynamik. Symbolische Gehalte transzendieren ihre Gestaltungen und sind doch jenseits ihrer nicht zu haben. Um das Symbolische wird eine Religionstheologie nicht herumkommen, und zwar gerade in der Durchdringung der Dialektik von religiösen Bewusstseinsformen und intentionalen Gehalten. Hier sind gerade die produktiven Spannungen und Reibungspunkte zu fokussieren, von denen Prozesse der Selbstüberschreitung motiviert werden. Doch ebenso gilt es, die Sensibilität für Ambivalenzen zu kultivieren – schon aufgrund der asymmetrischen Brechungen aller Anerkennungssymmetrien, etwa in der subtilen Psychologie des Strebens nach Anerkennung angesichts verletzender Verweigerung. Solche Ambivalenzsensibilität war nicht unbedingt Wagners Sache – so sehr er mit der Einsicht in die Differenz des Gedankens des Absoluten gegenüber diesem selbst etwas Ähnliches thematisiert hat, nämlich die kritizistische Grenzdialektik des Endlichen, deren andere Seite vom Unendlichen besetzt wird. Diese Grenzdialektik gehört zu den Grundbeständen der christlichen Religion und setzt transzendierende Dynamiken frei. Darin liegt ein Schlüssel zum Symbolischen – wie auch zum konstruktiven Umgang mit Ambivalentem. Man muss ihn nur richtig umdrehen.