

Gunther Wenz

Schöpfung

Protologische Fallstudien

Studium Systematische Theologie

Band 7

Vandenhoeck & Ruprecht

Gunther Wenz, Schöpfung

V&R

Gunther Wenz, Schöpfung

Studium Systematische Theologie

Band 7

Vandenhoeck & Ruprecht

Gunther Wenz, Schöpfung

Gunther Wenz

Schöpfung

Protologische Fallstudien

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-525-56711-1
ISBN 978-3-647-56711-2 (E-Book)

© 2013, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen/
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U. S. A.
www.v-r.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der
vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Printed in Germany.
Gesamtherstellung:  Hubert & Co., Göttingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Inhalt

Vorwort	7
Schöpfung, Sünde, Versöhnung, Vollendung: Dogmatische Perspektiven	22
Einleitung	41
1. Biblische Schöpfungszeugnisse	65
2. Altkirchliche Protologie und platonische Ursprungsmetaphysik	85
3. Christliches Welt- und Menschenverständnis zwischen Platonismus und Aristotelismus	108
4. Luthers Auslegung des ersten Glaubensartikels im Kontext scholastischen Erbes	134
5. Gottes opus primum ad extra nach Maßgabe altlutherischer Orthodoxie	155
6. Kants Kopernikanische Wende	176
7. Schleiermachers neuprotestantische Schöpfungslehre	197
8. Der schöpferische Geistprozess nach Hegel	220
9. Barths Schöpfungstheologie	242
10. Gottes Schöpfungshandeln und die Welt der Geschöpfe nach W. Pannenberg	265
11. De creatione: Protologische Grundlegungsprobleme	286
12. Schöpfungstheologie und Naturwissenschaft	309
13. Die ersten Tage der Schöpfung: Physikalische Grundlagen	334
14. Der fünfte Schöpfungstag: Biologische Evolutionen	358
15. Der sechste und siebte Schöpfungstag: Menschengeschöpf und Schöpfergott	382
Personenregister	412
Sachregister	415

Vorwort

Lit.: Th. Bedorf/St. Blank (Hg.), Diesseits des Subjektsprinzips. Körper – Sprache – Praxis, Magdeburg 2002. – H. Blumenberg, Wirklichkeiten, in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede, Stuttgart 1981. – H. u. G. Böhme, Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants, Frankfurt a. M. 1983. – I. U. Dalferth, Umsonst. Eine Erinnerung an die kreative Passivität des Menschen, Tübingen 2011. – F. Fukuyama, The End of History and the Last Man, New York 1992 (dtsch. Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?, München 1992). – H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen ⁴1975. – G. Gamm, Flucht aus der Kategorie. Die Positionierung des Unbestimmten als Ausgang der Moderne, Frankfurt a. M. 1994. – Ders., Nicht nichts. Studien zu einer Semantik des Unbestimmten, Frankfurt a. M. 2000. – Ders., Philosophie im Zeitalter der Extreme. Eine Geschichte philosophischen Denkens im 20. Jahrhundert, Darmstadt 2009. – J. Habermas, Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V, Frankfurt a. M. 1985. – K. Hermann, De deo uno et trino. Bildprogramme barocker Dreifaltigkeitskirchen in Bayern und Österreich, Regensburg 2010. – E. Hobsbawm, Das Zeitalter der Extreme, München/Wien 1995. – S. P. Huntington, The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order, New York 1996 (London 2002; dtsch.: Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, München u. a. 1996). – A. Hutter, Der kritische Sinn des Gottesbegriffs, in: Th. Buchheim u. a. (Hg.), Gottesbeweise als Herausforderung für die moderne Vernunft, Tübingen 2012, 149–177. – B. Ihme-Tuchel, Die DDR, Darmstadt 2002. – K. Koschorke (Ed./Hg.), Falling Walls. The Year 1989/90 as a Turning Point in the History of World Christianity. Einstürzende Mauern. Das Jahr 1989/90 als Epochenjahr in der Geschichte des Weltchristentums, Wiesbaden 2009. – J. Kunath, „Sein beim Anderen“. Der Begriff der Perspektive in der Theologie Wolfhart Pannenburgs, Münster/Hamburg/London 2000. – E. Lévinas, Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Freiburg/München ²1987. – Ders., Totalität und Unendlichkeit. Versuch über Exteriorität, Freiburg/München ²1983. – O. Marquard, Universalgeschichte und Multiversalgeschichte, in: ders., Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien, Stuttgart 1986, 54–75. – M. McLuhan/B. R. Powers, The Global Village. Der Weg der Mediengesellschaft in das 21. Jahrhundert, Paderborn 1995. – M. Neumann, Das Buddenbrook-Syndrom und lange Wellen in Wirtschaft und Politik, München 1991. – H. Ottmann, Geschichte des politischen Denkens. Von den Anfängen bei den Griechen bis auf unsere Zeit. 4 Bde., Stuttgart/Weimar 2001–2012. – P. Ricœur, Zeit und Erzählung. Bd. I: Zeit und historischer Erzählung. Aus dem Französischen von R. Rochlitz, München ²2007. Bd. III: Die erzählte Zeit. Aus dem Französischen von Andreas Knop, München 1991. – G. A. Ritter, Der Umbruch von 1989/91 und die Geschichtswissenschaft, München 1995. – W. Schulz, Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen 1972. – T. Snyder, Bloodlands. Europa zwischen Hitler und Stalin, München ²2010. – B. Stöver, Die Bundesrepublik Deutschland, Darmstadt 2002. – G. Vattimo, Das Ende der Moderne, Stuttgart 1990. – H.-W. Wehler, Deutsche Gesellschaftsgeschichte. Fünfter Band: Bundesrepublik und DDR 1949–1990, München 2008. – L. Wittgen-

stein, Werkausgabe Bd. 1: Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914–1916. Philosophische Untersuchungen, Frankfurt 1984.

Zur Allerheiligsten
Dreifaltigkeit

Wer vom Münchener Stachus oder Marienplatz kommend die in der Pacellistrasse gelegene Kirche zur Allerheiligsten Dreifaltigkeit betritt, sieht seinen Eingang und Ausgang von einem Emblem an der Decke des Vorraums begleitet. Es zeigt drei sich überschneidende Ringe, in deren beiden äußeren je eine Sonne und in deren mittlerem das Tetragramm zu erkennen ist, während im Schnittpunkt aller drei Ringe eine Taube schwebt. Darunter ist eine weite und wüste Wasserfläche zu sehen, die ins Grenzenlose zu verfließen droht. „Abysus abyssum invocat“, lautet die dazugehörige Inschrift: „Flut ruft der Flut zu.“ Der Text erinnert an die Vulgata- und Septuagintaversion von Ps 41(42),8 und an Chaoswasser und Sintfluten, die in den Abgrund des Todes und in Höllenschlünde zu reißen drohen. Zu retten vermag aus ihnen nur der dreieinige Gott, dessen schöpferischer Geist alle Kreatur begründet und erhält, die Ordnung des Kosmos gewährleistet und in Jesus Christus Versöhnung und Erlösung schafft, damit die Schöpfung sich vollende.

In kaum einem anderen sakralen Raum Deutschlands sind reichere Beiträge zur Trinitätsikonographie zu finden wie in der Münchener Dreifaltigkeitskirche. Obwohl sie zugleich als Votivkirche der Stände der Geistlichkeit, des Adels und der Bürgerschaft sowie als Ordenskirche der Karmelitinnen diente, ist das konzeptionelle Programm, welches ihre Architektur und Innengestaltung prägt, ganz von der Trinitätsthematik bestimmt. Diese verbindet alle funktionalen Aspekte zu einer einheitlichen Sinnperspektive. Wohin immer sich der Blick richtet, ob in den Chor, in den Zentralraum und seine Querarme oder an die Emporendecken: das Freskenprogramm, das 1714/15 unter der Hand namentlich von Cosmas Damian Asam Gestalt angenommen hat und im Inneren das architektonische Äußere reflektiert, schließt theologische, christologische und pneumatologische Aspekte zu einer differenzierten Einheit zusammen, die narrativ den protologischen Grund und das eschatologische Ziel des Heilsprozesses in seinen von göttlicher Ökonomie gesteuerten Verlaufsformen zur Darstellung bringt.

Genauere Hinweise zur künstlerischen Gesamtkonzeption der Münchener Trinitätskirche gibt K. Hermann in ihrem 2010 erschienenen Werk „De deo uno et trino. Bildprogramme barocker Dreifaltigkeitskirchen in Bayern und Österreich“. Als hermeneutischer Schlüssel der Interpretation fungiert die zentral angebrachte Wendung „Per speculum in aenigmate“, der zufolge einzig und allein im Spiegel Jesu Christi das trinitarische Geheimnis Gottes in der differenzierten Einheit seiner immanenten und ökonomischen Wirklichkeit erkannt werden kann. Im auferstandenen Gekreuzigten ist der dreieinige Gott als Schöpfer, Versöhner und Vollender seiner Schöpfung offenbar. Dabei beseitigt die Christusoffenbarung nicht etwa Gottes Geheimnis; es ist im Gegenteil so, dass sich die göttliche Dreieinigkeit in ihr als unergründliches Mysterium erschließt. Das Liebesgeheimnis des im

Sohne offenbaren väterlichen Gottes ist tiefer und unergründlicher als die Abgründe des Meeres, des Todes und der Hölle. Es ist der göttliche Geist, der dieses Geheimnis wahrnehmen und seine Wahrheit gewiss werden lässt. Dies macht Asams Bild am Eingangsjoch der Münchener Motiv- und Klosterkirche zur Allerheiligsten Dreifaltigkeit dem Besucher vorstellig, wenn er das Gotteshaus betritt, und daran erinnert es ihn, wenn er die Kirche wieder verlässt und in die Alltagswelt zurückkehrt.

Der christliche Glaube und seine Gewissheit gründen im Geist des dreieinigen Gottes, der sie bewirkt. Über die Wirkzeichen, mittels derer sich der göttliche Geist heilsam expliziert, wurde im Epilog des vorangegangenen Bandes dieser Reihe gehandelt, der die Trilogie zu Gott, Christus und Geist zu einem vorläufigen Abschluss brachte. Sein Nachwort verwies zugleich zurück auf die vorhergehende Themensequenz von Religion, Offenbarung und Kirche, um die Ekklesiologie der christlichen Religion mit der Pneumatologie zusammenzuschließen, die den Geist des in Jesus Christus offenbaren Gottes bedenkt, ohne den die Kirche weder Grund noch Bestand hat. Kirche ist, was sie ist, in der Gemeinschaft des Geistes, der die Offenbarung Gottes in Jesus Christus für Menschheit und Welt erschließt. Die Wirkmittel der kirchlichen Geistgemeinschaft sind Wort und Sakrament, ihre vorzüglichen Äußerungsformen Gebet und Bekenntnis, ihre Wesensattribute Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität. Als Urkunde und kanonische Norm der Kirche aber hat die Hl. Schrift Alten und Neuen Testaments zu gelten. Nach ihrer Maßgabe, die im Evangelium Jesu Christi gründet, bestimmt sich das Kirchesein der Kirche.

In der Kirche nimmt die christliche Religion, die in der Offenbarung des dreieinigen Gottes gründet, verfasste Gestalt an, wobei als Grundsatz ekklesiologischer Gestaltung die Gleichursprünglichkeit von Individualität und Sozialität des Glaubens zu gelten hat. Was das heißt, ist in dem Reihenband zum Thema „Kirche“ ebenso erörtert worden wie das Problem, welches durch die Pluralität kirchlicher Denominationen und durch das Faktum konfessioneller Differenzen in der Christenheit gegeben ist. Diese Erörterungen und die Überlegungen, die im ekklesiologischen Kontext und in anderen Zusammenhängen zur ökumenischen Aufgabe konfessionsgebundener Theologie und ihrem Wissenschaftsanspruch vorgetragen wurden, sind hier nicht zu wiederholen. Ergänzend hingewiesen sei lediglich auf einige Studien und Schriften, in denen ich das Programm einer konfessionellen Theologie in ökumenischer und wissenschaftlicher Verpflichtung unter einigen Gesichtspunkten über das in dieser Reihe Gesagte hinaus zu entfalten suchte: Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch. 2 Bde., Berlin/New York 1996/98; Lutherische Identität. Studien zum Erbe der Wittenberger Reformation. 2 Bde., Hannover 2000/02; Grundfragen ökumenischer Theologie. 2 Bde., Göttingen 1999/2010.

Spitalkirche Heilig Geist

Der wesentlich durch Asams Fresken ausgestaltete Innenraum der Münchener Dreifaltigkeitskirche basiert auf dem Grundriss eines griechischen Kreuzes, während die von Giovanni Antonio Viscardi entworfene Aussenarchitektur als ein erhebend-erhabener Hinweis auf die Auferstehung und himmlische Verherrlichung Jesu Christi gelesen werden kann. Differenziert vereint sind Innen und Außen in dem trinitarischen Gesamtentwurf, der den im auferstandenen Gekreuzigten offenbaren Gott in seiner Dreieinigkeit als Vater, Sohn und Hl. Geist bezeugt. Eine Fortführung im Sinne des pneumatologischen Prozesses, der von der Gottesoffenbarung in Jesus Christus ausgeht, um für Menschheit und Welt zu erschließen, was im trinitarischen Geheimnis beschlossen ist, hat das Konzept der Dreifaltigkeitskirche im Zuge der Barockisierung der Spitalkirche Heilig Geist im Zentrum Münchens erfahren, für die der Viscardischüler Johann Georg Ettenhofer zusammen mit den Asambrüdern maßgeblich war. Der 1:3:1 Rhythmus, auf den die Gestaltung angelegt ist, stellt mehr und anderes dar als ein Zahlenspiel und lässt sich als ein Ausdruck deuten für die Aufgeschlossenheit immanenter Trinität in Form jener Ökonomie, die sich nicht im Protologischen erschöpft, sondern heilsgeschichtlich darauf zielt, auch und gerade der gefallenen Kreatur eschatologische Teilhabe an Gott zu gewähren. Die Theologie der Dreieinigkeit Gottes wird so auf den Gegensatz bezogen, der durch Sünde und Übel in die Welt gekommen ist. Dieser Bezug ist für die Anlage einer evangelischen Glaubenslehre entscheidend, wie sie in schöpfungstheologischer, hamartiologischer, soteriologischer und eschatologischer Perspektive von den vier Abschlussbänden dieser Reihe skizziert wird.

Die Spitalkirche Heilig Geist gehört ihrem Gründungsdatum nach neben St. Peter und der Frauenkirche zu den ältesten Kirchenbauten Münchens. Der ursprüngliche Gebäudekomplex fiel einem verheerenden Stadtbrand zum Opfer. Den gotischen Neubau und seine barockisierende Umgestaltung ruinierten Luftangriffe gegen Ende des Zweiten Weltkriegs. Bestand hatten nur noch die Außenwände. Das erwähnte Ettenhofer-Asamsche Trinitätskonzept mitsamt seiner pneumatologischen Ausrichtung war zuvor schon durch Abrisse und Umbauten infolge der Säkularisation erheblich in Mitleidenschaft gezogen worden. Mittlerweile ist das traditionsreiche Gotteshaus wiederhergestellt. Inwiefern damit dem Hl. Geist ein bleibendes Gedächtnis gestiftet ist, hängt von dessen aktuellem Wirken ab, das unverfügbar ist. Es ist weder durch Restaurationsmaßnahmen, noch durch eifertige Anpassungen an den Zeitgeist zu erzwingen, so sehr dieser theologisch bedacht sein will, um das Erbe der Tradition fruchtbar werden zu lassen.

Was es mit dem Geist der gegenwärtigen Zeit auf sich hat und was aktuell an der Zeit ist, lässt sich kaum auf einen bestimmten Begriff bringen. Es überwiegt der Eindruck des Unbestimmten. Über weiten Teilen des vergangenen Jahrhunderts lag der dunkle Schatten militanter Politideologien, deren Totalitarismus als säkularer Religionsersatz zu fungieren trachtete. Das „Kurze 20. Jahrhundert“, das mit dem Zusammenbruch der Sowjetunion und den sonstigen Umwälzungen in

dessen Kontext endete, nahm seinen historischen Anfang mit der Katastrophe des Ersten Weltkriegs. In ihm geriet die europäische Zivilisation in eine Grundlagenkrise, die sich im Laufe des „Langen 19. Jahrhunderts“ seit den euroamerikanischen Revolutionen bis hin zum imperialen Zeitalter ausgebildet hatte. Die bürgerliche Ära schien zu Ende, kaum dass sie begonnen hatte, und mit ihr eine Periode, in der sich die Bedingungen eines zivilisierten Lebens beispielsweise in Deutschland zwar nicht für alle, aber doch für einen nicht unerheblichen Teil der Menschen so verbessert hatten, dass der Gedanke kontinuierlichen Fortschritts nicht von vornherein als geschichtsphilosophische Fiktion erscheinen musste. Nach der Weimarer Interimsphase ergriffen Hitler und die NSDAP die Macht, um einen zweiten Weltkrieg herbeizuführen, dessen Totalität das Wesen des Totalitarismus verheerend zur Erscheinung brachte. In keiner anderen Epoche der Menschheitsgeschichte kamen auch nur annähernd so viele Menschen gewaltsam ums Leben wie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Allein den vorsätzlichen Massenmordkampagnen in den sog. Bloodlands, den „Territorien, die zu irgendeinem Zeitpunkt zwischen 1933 und 1945 unter deutscher und sowjetischer Armee- und Polizeigewalt standen“ (Snyder, 417), fielen ungefähr 14 Millionen Menschen zum Opfer.

Trotz seiner furchtbaren Abgründe kann das „Zeitalter der Extreme“ (Eric Hobsbawm), wie man das 20. Jahrhundert genannt hat, zumindest für einige Weltgebiete auch mit einer vergleichsweise goldenen Phase aufwarten. Sie beginnt für den Westen Deutschlands im Geburtsjahr des Autors 1949, wenn man, wofür gute Gründe sprechen, die Katastrophenzeit des Zweiten Weltkriegs nicht schon mit dessen förmlichen Ende, sondern erst vier Jahre danach zum Abschluss kommen lässt, wie das etwa in Hans-Ulrich Wehlers „Deutsche(r) Gesellschaftsgeschichte“ der Fall ist (vgl. Wehler). Die Jahre nach 1949 bringen nicht nur, aber auch und gerade für die junge Bundesrepublik Deutschland ein außergewöhnliches Wirtschaftswachstum und soziale Transformationen von großem Ausmaß. Die integrierte Gesellschaft ist, um ein Stichwort späterer Jahre aufzugreifen, nicht länger bloße Idee, obzwar vielfältige Spannungen und Desintegrationsindize nicht zu leugnen sind.

Mit den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts gingen in Westdeutschland, aber auch anderwärts die Jahrzehnte einer aufstrebenden Bürgergesellschaft nach 1949 allmählich in eine Ära neuer Struktur- und Grundlagenkrisen über. Für große Bereiche der Welt mehrten sich die Zeichen eines konjunkturellen und sonstigen Abschwungs. Im Falle der Sowjetunion und des sozialistischen Teils Europas wurde aus dem Niedergang ein Untergang. Es ist noch nicht zu ermessen, welche Bedeutung und Folgewirkung die späten achtziger und frühen neunziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts für die Zukunft der Weltgeschichte haben werden. Ebenso wenig lässt sich absehen, wie die globalen Probleme einer Lösung zuzuführen sind, die das zu Ende gegangene Jahrtausend nicht zuletzt in religionspolitischer Hinsicht hinterlassen hat. Auch in regionaler Hinsicht bleiben viele offene

Fragen: Wenngleich die Deutsche Demokratische Republik seit dem 3. Oktober 1990 nicht mehr existiert, sondern durch Wende, Implosion, Revolution oder „Refolution“ (vgl. Ihme-Tuchel, 73) ihr Ende gefunden hat, sind die politischen einschließlich der kirchen- und theologipolitischen Folgen dieses Ereignisses noch längst nicht aufgearbeitet. Man mag statt von Wiedervereinigung von einer Einfügung Ostdeutschlands in das System des dreimal so großen Westterritoriums sprechen: an der Tatsache ändert dies nichts, dass die Bundesrepublik Deutschland nicht mehr die „alte“ ist, „wie sie zwischen 1949 und 1990 existierte“ (Stöver, 1).

Ob die Epochenschwelle von 1989/90 als Umbruch oder als Zusammenbruch qualifiziert und beschrieben wird: als allgemein akzeptiert darf gelten, „daß das Ende des großen, im Kalten Krieg kulminierenden Systemkonflikts der Nachkriegszeit, das Scheitern des welthistorischen (in den sozialistischen Ideen und Bewegungen des 19. Jahrhunderts wurzelnden) Experiments zur Verwirklichung einer sozialistischen Utopie, die Befreiung der mitteleuropäischen Staaten von der sowjetischen Herrschaft, die Überwindung der Teilung Deutschlands und der schließliche Zerfall der Sowjetunion einen tiefen Einschnitt in der europäischen Geschichte, ja der Weltgeschichte darstellen, dessen Bedeutung möglicherweise nicht hinter der der Französischen Revolution von 1789 zurückbleibt“ (Ritter, 3). In den späten achtziger und frühen neunziger Jahren des 20. Jahrhunderts endete eine weltgeschichtliche Ära und das 21. Jahrhundert nahm seinen historischen Anfang. Zäsuren dieser Tiefe und Schärfe „bringen es mit sich, dass sie die gesamte Vorgeschichte umwerten, sie in einem neuen Licht, in einer neuen Perspektive erscheinen lassen. Das gilt sowohl für unsere Beurteilung epochaler Ereignisse wie der Französischen Revolution von 1789, der bolschewistischen Revolution von 1917 oder der Zerschlagung des Deutschen Reiches 1945 wie auch für unsere Auffassung von den die Geschichte bestimmenden Kräften und Ideen. Auf die Frage nach der relativen Bedeutung von Strukturen und langwierigen Prozessen einerseits und nach den Ereignissen, den Personen und auch dem Zufall in der Geschichte andererseits wird neu gestellt. Da wir das Ende des gewaltigen Transformationsprozesses, der dem Zusammenbruch der alten Ordnung 1989/91 folgt, noch nicht kennen und Geschichte auch in Zukunft offen bleibt, ist das neue Bild der Geschichte vor allem des 20. Jahrhunderts bisher alles andere als klar und zudem in ständiger Veränderung.“ (Ritter, 5) Wie sich das Jahrhundert des Totalitarismus und seiner Überwindung (vgl. Ottmann 4/1) kommenden Generationen darstellen wird, bleibt abzuwarten.

Falling walls

Epochenschwellen reizen zu Revisionen des soziokulturellen Gedächtnisses, provozieren aber ebenso weitreichende Vorhersagen dessen, was künftig zu erwarten steht: Wird das neue Zeitalter einen kompromisslosen „Kampf der Kulturen“ (S. P. Huntington) oder gar das „Ende der Geschichte“ (F. Fukuyama) überhaupt herbeiführen? Wir wissen es nicht. Seriöse Prognosen sind mittel- und selbst kurzfristig nicht möglich. Klar scheint lediglich zu sein, dass sich die seit geraumer Zeit in Gang befindliche Entwicklungstendenz zur Globalisierung forciert fortset-

zen wird. „Falling Walls“ (Koschorke [Ed./Hg.]): Die Erde wird mehr und mehr zum globalen Dorf, wie McLuhan vorhergesagt hat (vgl. McLuhan/B. R. Powers), mit der Folge, dass regionale Lösungen bestehender Probleme nur noch bedingt möglich sind, weil diese weltumgreifende Dimensionen angenommen haben. Dies gilt für Probleme demographischer und ökologischer Art ebenso wie für Wirtschaftsprobleme. Auch und gerade die Ökonomie hat globales Format gewonnen, ja der Eindruck ist nicht von der Hand zu weisen, dass seit dem Zusammenbruch des kommunistischen Sowjetsystems und dem Sturz seiner sozialistischen Trabanten, mit welchem die ideologische Zweiteilung der Welt endete, die globale Einheit wesentlich durch das Medium des Kapitals hergestellt und gewährleistet wird. Dass dies erhebliche Gefahren neuer Friktionen in sich birgt, ist evident und in vieler Hinsicht bereits manifest geworden.

Für die weitere Entwicklung wird es entscheidend darauf ankommen, dass Politik supranationale Steuerungsmöglichkeiten ausbildet, welche die Totalisierung des Ökonomischen verhindert. Das ist möglich nur, wenn das Politische selbst nicht einseitig ökonomisiert und den alleinigen Direktiven einer kapitalistischen Weltwirtschaft unterworfen wird. Entsprechend müssen die sonstigen sozialen Subsysteme wie etwa Recht, Kunst und Religion auch unter Globalisierungsbedingungen jene Eigenständigkeit und ökonomische Nichtsubstituierbarkeit beibehalten, die kennzeichnend sind für die Rationalität und Liberalität funktional ausdifferenzierter Gesellschaften. Auch die christlichen Kirchen und dabei insbesondere die protestantischen werden sorgsam darauf zu achten haben, dass sie keiner Selbstökonomisierung aufsitzen. Dann nämlich wären sie mittelfristig auch ökonomisch nichts mehr wert. Das Entscheidende, was evangelisches Christentum der ursprünglichen Einsicht der Reformation gemäß zu geben hat, wird „gratis“ gegeben. Genau darin liegt der ökonomisch unschätzbare und unersetzbare Wert christlicher Religion begründet.

Als Geschöpf und vor allem als der Sünder, der er faktisch ist, lebt der Mensch von einer unbedingt und bedingungslos gegebenen Gabe, die er nur „mere passive“ empfangen kann. Er lebt „von der Kreativität einer Passivität vor aller Aktivität und Passivität“ (Dalferth, VI). Wahrgenommen wird dies im Glauben, im Schöpfungsglauben und im Glauben an das Evangelium von der Rechtfertigung des Sünders aus Gnade um Christi willen zumal. „Gott ist ‚semper ubique actuosus‘, der Mensch dagegen im Verhältnis zu Gott in entscheidender Hinsicht ganz und gar passiv: ‚mere passive‘, wie Luther nicht müde wird zu sagen.“ (Dalferth, 48 unter Verweis auf WA 18, 753, 14ff.) Was das heißt, hat I. U. Dalferth unlängst in Reflexionen und Meditationen zur Passivität der Gabe bei Luther (Dalferth, 50ff.), zur Kunst des Schenkens und zu den Grenzen der Gabe (Dalferth, 92ff.), zur Passion der Liebe und zur altruistischen Selbstaufopferung Jesu Christi (Dalferth, 132ff.) sowie zur Menschwerdung Gottes und des Menschen (Dalferth, 160ff; 190ff.) eindrucksvoll verdeutlicht. Im Wörtchen „umsonst“ fasst sich der Gehalt reformatorischen Christentums bündig zusammen; es markiert zugleich die religiöse Grenze aller Ökonomie, die göttliche ausgenommen.

Die Welt als globale Marktgesellschaft: Es wäre einseitig, neben den wirtschaftlichen Entwicklungen und den mit ihnen verbundenen Antagonismen die Probleme und Potentiale zu vernachlässigen, welche Fragen der politischen Ordnungssysteme und Sozialstrukturen, des Generations- und Geschlechterverhältnisses, der gesellschaftlichen Alterssicherung oder sonstiger Dimensionen des öffentlichen und privaten Lebens betreffen, die sich in Gesamteuropa anders darstellen als in Deutschland und in Europa wiederum anders als etwa in Asien oder in Afrika. Die geschichtliche Situation im frühen 21. Jahrhundert ist – niemand wird diese These überraschen – in hohem Maße komplex und nur auf die Gefahr von Pauschalurteilen auf einen identischen Begriff zu bringen; einheitlich ist die Situation am ehesten in ihrer pluralen Vielfalt, die Gegensätze mannigfacher Art in sich enthält. Was universale Reichweite und globale Effektivität betrifft, so scheint mit der Ökonomie in neueren Zeiten allenfalls die Wissenschaft und zwar in jener Form von Rationalität konkurrieren zu können, die mit den Naturwissenschaften ihre großen, im wesentlichen technischen Erfolge errungen hat. Einen exemplarischen Beleg hierfür gibt offenbar auch jene akademische Disziplin, zu deren vorzüglichen Aufgaben es traditionell gehörte, den Geist der Zeit zu begreifen, nämlich die Philosophie als der in Zu- und Abneigung seit alters engsten Vertrauten der Theologie; doch belegt die philosophische Entwicklung der sog. Postmoderne auch diametral gegenläufige Trends, die auf eine lange Geschichte zurückblicken können und beweisen, dass die sog. aufgeklärte Moderne von Anbeginn eine Erscheinung von höchst diversifizierter Art war.

Geist der Zeit

Unter den Grundtendenzen, die nach Walter Schulz die „Philosophie in der veränderten Welt“ (vgl. Schulz) des 19. und 20. Jahrhunderts kennzeichnen, nimmt diejenige der Verwissenschaftlichung die erste Stelle ein. In der philosophischen Orientierung an der Wissenschaft, insbesondere an den Naturwissenschaften, reflektiert sich deren beherrschender Einfluss in den okzidentalischen Gesellschaften der Neuzeit. Belege hierfür bieten positivistische und neopositivistische Strömungen von A. Comte bis R. Carnap und W. v. Orman Quine, der kritische Rationalismus K. Poppers oder die Anfänge sprachanalytischen Philosophierens bei G. E. Moore, B. Russell, G. Frege sowie dem frühen L. Wittgenstein, dessen „Tractatus logico-philosophicus“ darauf angelegt ist, eine wissenschaftliche Idealsprache zu konstruieren. Von diesem Versuch ist Wittgenstein später allerdings signifikanterweise abgerückt. Hauptbezugspunkt seiner „Philosophischen Untersuchungen“ bildet die Alltagssprache, deren Sprachspiele in keine formalisierte Wissenschaftssprache aufhebbar und die gewissermaßen vorwissenschaftliche Grundlage aller welterschließenden Verständigung sind.

Wittgensteins Philosophie ist unter – sit venia verbo – Zeitgeistentwicklungsge-sichtspunkten nach wie vor von exemplarischer Bedeutung, insofern sich in ihr Wissenschaft in Konstruktion und Kritik selbst thematisch wird, um so über ihren Sinn und ihre Grenzen zu befinden: „*Was sich überhaupt sagen läßt, läßt sich klar sagen; und wovon man nicht reden kann, darüber muß man schweigen.*“ (Wittgen-

stein, 9) Klar sagen und zum Ausdruck bringen lässt sich, was der Fall ist, also alles, was der Welt zugehört; ist doch die Welt gemäß dem ersten Satz des Traktats alles, was der Fall ist. Was der Fall ist, ist das Bestehen von Sachverhalten. Sie sind denkbar, wenn wir uns ein logisches Bild von ihnen machen können. „Die Gesamtheit der wahren Gedanken sind ein Bild der Welt.“ (Wittgenstein, 17) Inbegriff von Sätzen, in denen Gedanken sinnvollen Ausdruck finden, ist die Sprache, deren Theorie auf der Wahrheitsfunktion von Elementarsätzen basiert.

Der Satzsatz des Traktats weist auf das Vorwort zurück, das ihm 1918 vorangestellt wurde: „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.“ (Wittgenstein, 85) Wittgenstein zeigt sich von der definitiven Wahrheit der in seinem Werk mitgeteilten Gedanken überzeugt; was sich denken und gedanklich zum Ausdruck bringen lasse, sei durch den Traktat einer klaren Bestimmung zugeführt. Zugleich sei durch ihn dem Ausdruck der Gedanken eine Grenze gezogen, jenseits derer zwar nichts zu suchen und zu finden sei, wovon die Rede sein könne, ohne dass das Unausprechbare deshalb als unsinnig oder sinnlos gelten müsste. Die Annahme liegt vielmehr nahe, dass Wittgenstein den Sinn von Welt nicht in ihr, sondern in einem Welttranszendenten vermutete, von dem man nicht sprechen, sondern nur mystisch schweigen kann. Für diese Annahme spricht nicht nur der letzte Satz des Traktats, sondern auch die Schlussbemerkung seines Vorworts, demzufolge der Wert der vorgelegten Arbeit neben der Lösung der ihm aufgegebenen Probleme wesentlich darin bestehe, *„daß sie zeigt, wie wenig damit getan ist, daß diese Probleme gelöst sind“* (Wittgenstein, 10).

In seinen „Philosophischen Untersuchungen“, deren erster 1945 und deren zweiter Teil 1949 abgeschlossen wurde, hat Wittgenstein seinen ehemaligen Versuch als missglückt bezeichnet, eine formale Wissenschaftssprache zu entwickeln, mit der sich definitiv auf den Begriff bringen lasse, was bedeutsam sei. Dem entspricht der Verzicht, seine Überlegungen zum Begriff des Satzes, der Bedeutung, des Sinnverstehens etc. zu einem logischen Ganzen zu verbinden. Die essayistische Form der „Philosophischen Untersuchungen“ ist ihrem Gehalt und der Einsicht gemäß, dass Wörter auf ihre alltägliche Verwendung zurückzuführen seien, um verstanden zu werden. „Wenn ich über Sprache (Wort, Satz etc.) rede, muß ich die Sprache des Alltags reden.“ (Wittgenstein, 301) Die Alltagssprache ist sprachlich unhintergebar. Auch die Philosophie darf ihren tatsächlichen Gebrauch „in keiner Weise antasten, sie kann ihn am Ende also nur beschreiben“ (Wittgenstein, 302). Sie tut dies, indem sie den alltäglichen Sprachspielen, dem „Spiel des Worterlebens“ (Wittgenstein, 556), auf die Spur zu kommen sucht. Zwar kommt die „unsägliche Verschiedenheit aller der tagtäglichen Sprachspiele“ (Wittgenstein, 570) im Sprechen nicht eigens zu Bewusstsein. Aber deren Pragmatik bildet die unausdrückliche Voraussetzung jeden sprachlichen Verstehens. Die pragmatische Wendung der Ordinary Language Philosophy und die seit L. Austin und G. Ryle geläufige Beachtung performativer Anteile sprachlicher Äußerungen gehört in diesen Zusammenhang. Der „linguistic turn“ verbindet sich mit einem „pragmatic turn“, wie er sowohl für die Theorie kommunikativen Handelns von K.-O. Apel

und J. Habermas als auch für den Neopragmatismus von H. Putnam und R. Rorty in ihrem Anschluss an die Denktraditionen von W. James, Ch.S. Peirce oder J. Dewey charakteristisch ist.

Metaphorik und Narration

Mit der von Wittgenstein initiierten pragmatischen Wende von kunstsprachlicher Formallogik zum Alltagssprachlichen steht die Hochschätzung von Metaphorik und Narration in Verbindung, die in Teilen jüngerer Philosophie (Hutter, 175: „narrative Ontologie“) und Theologie zu beobachten ist. Metapher und Erzählung sind formal unterschieden. Bei Ersterer handelt es sich um eine Redefigur, bei Letzterer um eine literarische Gattung. Doch die von beiden hervorgebrachten Sinnwirkungen sind vergleichbar. Sie beruhen „auf demselben Phänomen der semantischen Innovation“ (Ricoeur I, 7). Metaphorische Aussage und narrative Rede treiben über dasjenige hinaus, was sie äußern, und verweisen auf ein Jenseitiges, das Begreifen transzendiert, ohne es ins Unbegreifliche aufzulösen. Die philosophische Bedeutung beider erhellt, wenn man sich verdeutlicht, dass Metapher und Erzählung in der Geschichte des Denkens stets dann reüssierten, wenn die Unmöglichkeit einer begrifflichen Totalvermittlung eingesehen wurde oder eingesehen zu sein schien. Auf diesen Sachverhalt hat u. a. Raul Ricoeur hingewiesen und ihn mit dem Ende des Hegelianismus in Verbindung gebracht, in welchem das Scheitern aller späteren Totalvermittlungsstrategien in antizipatorischer Definitivität inbegriffen sei. Metapher und Erzählung hüten die Zeitlichkeit von Geschichte und verhüten so, dass eine Geschichte sich mit der Geschichte schlechthin gleichsetzt. Positiv formuliert: „Geschichte geht immer aus Geschichte hervor.“ (Ricoeur III, 397) Geschichtliche Identität kann entsprechend nie abschließend begriffen, sondern nur metaphorisch und narrativ auf jenen vorläufigen Begriff gebracht werden, der allem Endlichen entspricht. Auf die Idee einer „absolute(n) Vermittlung von Geschichte und Wahrheit“ (Gadamer, 324; bei G. kursiv) sei daher zu verzichten.

Wofür Wittgensteins Wende steht, findet im unmittelbaren Kontext neuerer Wissenschaftstheorien eine mehr oder minder direkte Entsprechung. Zu erinnern ist an Th.S. Kuhns Werk über „Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen“ von 1962. Der von ihm in die Theorie der Wissenschaftsgeschichte eingeführte Paradigmabegriff bezeichnet einen „latente(n) Komplex von Prämissen, die als Implikationen der wissenschaftlichen Praxis gar nicht ausdrücklich formuliert werden müssen, sondern in die Methoden und Fragestellungen bereits eingegangen sind“ (Blumenberg, 158). Der paradigmatische Prämissenkomplex bildet, wenn man so will, den stillschweigenden Sinnhintergrund aller expliziten Theoriebildungen. Unter seiner Voraussetzung werden nicht nur alle experimentellen Ergebnisse angeeignet, bereits die Experimente selbst folgen seiner Axiomatik, die nicht auf evolutionäre, sondern nur auf revolutionäre Weise transformiert werden kann. Kuhn wies nach, dass wissenschaftliche Paradigmata und Paradigmenwechsel häufig durch wissenschaftsexterne Faktoren veranlasst sind, die einer lediglich methodologischen und epistemologischen Wissenschaftsanalyse entgehen und nur durch

psychologische, soziologische bzw. historische Diskursanalysen erfassbar sind. Diese Analysen müssen nicht zu „anything goes“-Thesen oder zu der Annahme führen, Wissenschaft sei nichts anderes als dasjenige, was jeweils dafür gehalten wird. Sie zwingen aber die wissenschaftliche Theorie zu interner Kritik und zur Reflexion der geschichtlichen Bedingungen ihrer rationalen Geltungsansprüche. Strukturalismus, Poststrukturalismus und hermeneutische Philosophie haben sich an diesem Problem in unterschiedlicher Weise abgearbeitet und das Bewusstsein für die hintergründigen Motive geschärft, welche Wissenschaft bestimmen, ohne zu ihrem ausdrücklichen Gegenstand zu werden.

Dass sie das rationale Systemganze nicht sei, für welches sie sich häufig halte, haben der modernen Wissenschaft mit besonderem Nachdruck die sog.

Dekonstruktion

Dekonstruktivisten nachzuweisen versucht. Zu nennen sind u. a. J. Derrida, M. Foucault oder J.-F. Lyotard. Der tragende Grund, die innere Mitte und das Sinnziel des Ganzen stehen nach ihrem Urteil unter dem Vorzeichen einer Differenz, die gerade durch Versuche reproduziert werde, sie zu beheben. An diesem aporetischen Dilemma habe nicht nur die traditionelle Metaphysik, sondern auch die moderne Wissenschaft teil, so dass es an der Zeit sei, nicht nur den metaphysischen, sondern auch den wissenschaftlichen Groß Erzählungen den Abschied zu geben und die Irreduzibilität pluraler Wissens- und Lebensformen anzuerkennen. Statt Metadiskurse zu führen, gelte es, die Vielfalt heterogener Sprachspiele verständlich zu fördern und denjenigen zur Selbstartikulation zu verhelfen, die durch totalitäre Ansprüche wissenschaftlicher oder sonstiger Art ausgegrenzt würden.

Was ist aktuell an der Zeit und was hat es mit dem Geist der gegenwärtigen Zeit näherhin auf sich? Im Blick auf die Verhältnisse hierzulande hatte Jürgen Habermas vor gut einem Vierteljahrhundert eine „Neue Unübersichtlichkeit“ diagnostiziert, wie es im Titel des fünften Bandes seiner Kleinen Politischen Schriften von 1985 hieß. Wenngleich sie mittlerweile nicht mehr neu zu nennen ist, so hat sich die Unübersichtlichkeit der geistigen Lage der Zeit nicht nur erhalten, sondern weiter zugesteigert. Um auch nur Grundtendenzen eines philosophisch reflektierten Zeitgeistes zur Erkenntnis zu bringen, bedarf es erheblicher Komplexitätsreduktionen. Dazu passt der Befund, dass sich als die vielleicht wichtigste philosophische Tendenz der Gegenwart diejenige wachsender Aufmerksamkeit auf vorphilosophische Weisen der Weltwahrnehmung identifizieren lässt. In seiner jüngst erschienenen Geschichte philosophischen Denkens im 20. Jahrhundert hat Gerhard Gamm diesen Befund zu plausibilisieren und zugleich zu zeigen versucht, dass die erhöhte philosophische Wahrnehmung des Anderen der Vernunft aus einer seit längerem in Gang befindlichen Entwicklung resultiert.

Gamm illustriert seine Grundannahme an den „Leibphilosophien“ von L. Feuerbach, F. Nietzsche und M. Merleau-Ponty, an K. Marx und marxistischen Theorien gesellschaftlicher Praxis sowie an analytischen Konzeptionen des individuellen und sozialen Unbewussten von S. Freud bis G. Bataille. Vorangestellt sind Kurzstudien zu S. Kierkegaard, M. Heidegger und J.-P. Sartre, die nach Urteil

Gamms je auf ihre Weise vorwegnahmen, was unter postmodernen Bedingungen ein Kennzeichen philosophischen Denkens insgesamt geworden zu sein scheint: Kritik totalisierenden Denkens und einer repressiven Vernunft, welche die soziale Lebenswelt kolonialisiert und die vorphilosophische Selbst- und Welterfahrung leibhafter Subjekte begrifflich vereinnahmt oder abstrakt negiert. Religion scheint solch kritischen Tendenzen traditionell entgegenzukommen. Doch bleibt sie samt der Theologie nach Gamm für aktuelles Philosophieren ein eher marginales Phänomen. Ihm zufolge „kommt ein (der) Fragenkomplex, der ganze Jahrhunderte bewegt hat – ‚Gott‘ – in den Hauptströmungen der Philosophie des 20. Jahrhunderts nicht mehr vor“ (Gamm, Philosophie, 10).

Postmoderne

Theologie, die ihren Namen verdient, wird sich mit der tatsächlichen oder vermeintlichen Absenz der Gottesthematik in der neuesten Philosophiegeschichte nicht abfinden und im Übrigen keinen unkritischen Anschluss an die tatsächlichen oder vermeintlichen philosophischen Großtrends suchen. Dennoch muss ihr die Situation des postmodernen Geistes zu denken geben, und zwar gerade in demjenigen, was sich an ihm gewissermaßen definitiv nicht auf den Begriff bringen lässt und seine, wenn man so will, prinzipielle Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit ausmacht. Um noch einmal Gamm zu zitieren: „Im losen Verbund mit Merkmalen wie Fragmentierung und Montage, dem Ende der grands récits (Lyotard) und der Entkanonisierung autoritativer Lebensentwürfe, mit Performance und Partizipation, Ironie und Ichverlust taucht regelmäßig auch Unbestimmtheit auf, um die Postmoderne zu kennzeichnen. Unbestimmtheit, besser Unbestimmtheiten gelten als Medien eines postmodernen Existenzgefühls.“ (Gamm, Flucht, 8) Im Zuge konsequenten Reflexivwerdens aller modernen Selbst- und Weltverhältnisse stelle sich das gesteigerte Empfinden einer nicht zu beseitigenden Unbestimmtheit ein, das alle Bestimmungen menschlichen Wissens und Handelns begleite. Das Unbestimmtheitsempfinden sei dem Subjekt nicht äußerlich, sofern es sich mit dem Innwerden einer Grundlosigkeit bzw. Hintergründigkeit von Subjektivität und dem Bewusstsein verbinde, es gebe nichts, woran das Ich einen stabilen und dauerhaften Halt finden könne. Doch begegne Unbestimmtheit auch in der „objektiven“ Welt, wie etwa das Beispiel der Physik des Prä- bzw. Subatomaren beweise, die mit prinzipieller Unbestimmbarkeit ihrer „Gegenstände“ rechne.

Was unbestimmt bleibt und sich der Bestimmung entzieht, ist „Nicht nichts“, wie der Titel eines Bandes gesammelter Studien Gamms zur Semantik des Unbestimmbaren treffend konstatiert. Ja, man wird weitergehen und sagen können, dass sich die „Positivierung des Unbestimmten“ (vgl. Gamm, Flucht, 212 ff.), wie sie Teile der postmodernen Geistesrichtung kennzeichnet, nicht nur auf eine altherwürdige philosophische Tradition zurückbeziehen, sondern auch theologische Gründe für sich geltend machen kann. Einen frühen Anhalt findet die positive Bestimmung des begrifflich Unbestimmbaren beispielsweise am späten Schelling. „Der Zentralbegriff der *Schellingschen* Spätphilosophie, der einer Unvordenklich-

keit des Grundes, deutet schon terminologisch auf eine transkategorial begriffene Wirklichkeit. Jeder Versuch der Selbstbegründung der Vernunft führt auf ihre Depotenzenierung. In den (vermeintlich) letzten Grund zeigt sich eine Differenz eingeschrieben, die ihn stets aufs neue zerstreut.“ (Gamm, Nicht nichts, 157) Dass das Absolute kein Gegenstand des Denkens und gedanklich nicht zu fassen sei, habe Schelling seit seinen philosophischen Anfängen gewusst. In seiner späten Philosophie habe er dann das Unbestimmte in Form seiner Philosophie der Mythologie und Offenbarung ausdrücklich affirmiert, um eine positive Philosophie der namentlich durch Hegel repräsentierten negativen in Kritik und Konstruktion zur Seite zu stellen. „Die Nobilitierung des Unbestimmten besteht in der Bejahung des Differenz-Sinns der Freiheit.“ (Gamm, Flucht, 224)

Einer in der Bejahung des Differenz-Sinns der Freiheit bestehenden Nobilitierung des Unbestimmten wird christliche Theologie unter der Voraussetzung zustimmen, dass „Das Andere der Vernunft“ (H. u. G. Böhme) vernunftbezogen bleibt und nicht demjenigen überantwortet wird, was vernünftigerweise als unvernünftig und irrational zu bezeichnen ist. Die Religion des Christentums und ihr Offenbarungsglaube sind durch Theorie und Praxis nicht substituierbar, aber auf Denken und bedachtes Handeln konstitutiv und unveräußerlich bezogen. In dieser Überzeugung stimmen so unterschiedliche Theologen wie Friedrich Schleiermacher und Karl Barth überein. Im Übrigen hat sich der Respekt vor dem Anderen der Vernunft und die Pflege des Bewusstseins irreduzibler und unaufhebbarer Differenz nach christlichem Urteil vor allem durch Anerkennung der Alterität von Mitmenschen und sonstiger Mitgeschöpfe zu bewahren, deren Anderssein sich einem absoluten Identifikationszugriff entzieht und gegen Überführung in Selbigkeit sperrt (vgl. Levinas, Spur; Totalität).

„Der Begriff des Subjekts“, so wurde konstatiert, „bildet seit längerem nicht mehr das Zentrum philosophischer Positionen und mit dem Verlust an Vertrauen in seine konstruktive Potenz ging eine Kritik an seinen politischen Implikationen einher. Die unter dem Label ‚Postmoderne‘ geführte Debatte um das ‚Ende des Subjekts‘ hat diese Bewegung ins öffentliche Bewußtsein geführt; zahllose Erzähler der ‚kleinen Erzählungen‘ entdeckten die Vorzüge der Differenzen, Vervielfältigungen und Hybridisierungen, die endlich dem ‚totalisierenden Zugriff des Subjekts‘ entkommen konnten.“ (Bedorf/Blank [Hg.], 7) Diese Entwicklung hat ihre Richtigkeit, sofern sie sich gegen Gleichschaltungstendenzen richtet, die mit bestimmten Theorien subjektiver Identität verbunden waren. Einen prinzipiellen Abschied von Subjektivität darf sie gleichwohl nicht zur Folge haben, wenn sie nicht kontra-produktive Konsequenzen zeitigen soll, die den traditionellen Subjektbegriff unter- statt überbieten. Nur wer sich selbst als Ich zu erkennen vermag, ist in der Lage, Andere als seinesgleichen und damit in jener irreduziblen Andersheit und Individualität anzuerkennen, die jedem Ichwesen eigen ist. Eine Herabsetzung von Ich zu einer Funktion natürlicher oder sozialer Bedingungen würde mit dem Subjekt zugleich jenem ein Ende bereiten, was Humanität heißt. Christliche

Das Andere der Vernunft

Theologie wird solcher Herabsetzung ebenso wenig folgen wie Theorien und Praktiken einer unmittelbaren Selbstsetzung und Selbstdurchsetzung des Ich.

Um nach dem zeitgeschichtlichen Exkurs vor Beschluss des Vorworts wieder an den Ort zurückzukehren, von dem er seinen Ausgang genommen hat, nach München. Die Evangelisch-Theologische Fakultät der dortigen Ludwig-Maximilians-Universität, die Ende der 60er Jahre des vergangenen Jahrhunderts gegründet wurde, ist insbesondere durch den universalgeschichtlichen Entwurf ihres ersten Systematikers, Wolfhart Pannenberg, zu zeitiger Berühmtheit gelangt. Noch mag es zu früh sein, fakultäts- und institutshistoriographisch von einem Buddenbrock-Syndrom und davon zu sprechen, was es in theologischer mit dem Gesetz vom fallenden Grenznutzen der Kapitalakkumulation auf sich hat (vgl. Neumann). Angebracht und zeitgemäß hingegen dürfte es sein, sich über das Verhältnis von universal- und provinzialgeschichtlichen Perspektiven Gedanken zu machen. Denn inzwischen ist im Verein mit dem Ende geschichtlicher Groß Erzählungen das Ende der Geschichte überhaupt proklamiert worden.

Es hat, so Gianni Vattimo in dem Reklambändchen „Das Ende der Moderne“, nicht nur als ausgemacht zu gelten, „daß eine ‚Universalgeschichte‘ als Geschichtsschreibung, als *historia rerum*, nicht möglich ist, sondern auch, daß die Bedingungen selbst zu einer Universalgeschichte als einem wirklich einheitlichen Gang der Ereignisse, als *res*, geschwunden sind“ (Vattimo, 15). In nachmodernen Zeiten der *post-histoire* könne von *der* Geschichte nicht mehr die Rede sein, weil deren Singular sich in eine uneinheitliche Vielfalt von Geschichten aufgelöst habe. „Wenn es aber keine einheitliche tragende Geschichte, sondern nur die verschiedenen Geschichten, die verschiedenen Ebenen und Rekonstruktionsweisen der Vergangenheit im Bewußtsein und in der kollektiven Einbildungskraft gibt, dann ist es schwer einzusehen, bis zu welchem Grad die Auflösung der Geschichte als Verbreitung von ‚Geschichten‘ nicht zugleich ein wahres und richtiges Ende der Geschichte als solcher ist; der Geschichtsschreibung als der Vorstellung – und sei sie noch so vage – von einem einheitlichen Gang von Ereignissen, der aber auch selbst, nachdem die Einheit des Diskurses über ihn beseitigt wurde, jede wiedererkennbare Konsistenz verliert.“ (Vattimo, 14)

Multiversalgeschichte

Multiversalgeschichte statt Universalgeschichte: es darf aus Gründen der Liberalität und Buntheit des Lebens „nicht nur eine einzige Geschichte, sondern es muß viele Geschichten geben“ (Marquard, 71). Die Absage an universalgeschichtliche Konzeptionen gehört in den Kontext postmoderner Reserven gegen Letztbegründungsdenken jedweder Art. An die Stelle starker Theorie soll ein „schwaches Denken“ treten, das nicht ohne Selbstironie dafür plädiert, dem Nichtidentischen und Differenten, dem Heterogenen und Ambivalenten, dem Präreflexiven, Situativen, Individuellen und Mannigfaltigen, das sich auf keinen identitätslogischen Begriff bringen lässt, die nötige Aufmerksamkeit zuzuwenden. Einer am religiösen Bewusstsein des Christentums orientierten Theologie werden entsprechende Plädoyers und die Forderung, sich zur Beschränktheit der je eige-

nen Perspektive zu bekennen, nicht völlig fremd sein. Man darf freilich auch nicht vergessen, dass es im theologischen Denkhorizont in jeder Hinsicht und unter allen Aspekten stets ums Ganze geht.

Das Sinnganze ist niemals identisch mit der Vorstellung, die man von ihm hat. Theologie, die ihrem Begriff entspricht, weiß darum; sie „denkt in Anerkennung ihrer eigenen Perspektivität“ (Kunath, 175). Selbstunterscheidung von dem ihr zu bedenken aufgegebenen Sinngehalt ist daher ein Kennzeichen ihrer Güte, die sie zugleich von Innovationssucht abhalten und zu Respekt vor den Denkleistungen der theologischen Tradition anhalten wird. So gesehen hat der Rat skeptischer Weisheit seine Richtigkeit, man solle sich „beim Dauerlauf Geschichte – je schneller sein Tempo wird – unaufgeregt überholen lassen und warten, bis der Weltlauf – von hinten überrundend – wieder bei einem vorbeikommt: vorübergehend gilt man dann – in immer kürzeren Abständen – bei denen, die überhaupt mit Avantgarden rechnen, ebenso irrtümlich wie wirksam wieder als Spitzengruppe.“ (Marquard, 68f.)

München, 1. Oktober 2012

Gunther Wenz

Schöpfung, Sünde, Versöhnung, Vollendung: Geistesgeschichtliche und dogmatische Perspektiven

Lit.: J. Baur, *Einsicht und Glaube. Aufsätze*, Göttingen 1978. – I. U. Dalferth, *Radikale Theologie*, Leipzig 2010. – Chr. Danz, *Einführung in die evangelische Dogmatik*, Darmstadt 2010. – J. Dierken, *Glaube und Lehre im modernen Protestantismus. Studien zum Verhältnis von religiösem Vollzug und theologischer Bestimmtheit bei Barth und Bultmann sowie bei Hegel und Schleiermacher*, Tübingen 1996. – F.W. Graf, *Die Freiheit der Entsprechung zu Gott. Bemerkungen zum theozentrischen Ansatz der Anthropologie Karl Barths*, in: T. Rendtorff (Hg.), *Die Realisierung der Freiheit. Beiträge zur Kritik der Theologie Karl Barths*, Gütersloh 1975, 76–118. – Ders., *Der heilige Zeitgeist. Studien zur Ideengeschichte der protestantischen Theologie in der Weimarer Republik*, Tübingen 2011. – St. Holtmann, *Karl Barth als Theologe der Neuzeit. Studien zur kritischen Deutung seiner Theologie*, Göttingen 2007. – D. Korsch, *Dialektische Theologie nach Karl Barth*, Tübingen 1996. – W. Krötke, *Rez. T. Rendtorff (Hg.), Die Realisierung der Freiheit. Beiträge zur Kritik der Theologie Karl Barths*, Gütersloh 1975, in: *ThLZ* 105 (1980), 300–303. – M. Laube, *Theologie und neuzeitliches Christentum. Studien zu Genese und Profil der Christentumslehre Trutz Rendtorffs*, Tübingen 2006. – W. Pannenberg, *Grundfragen Systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze. Band 2*, Göttingen 1980. – G. Pfeleiderer, *Karl Barths praktische Theologie: Zu Genese und Kontext eines paradigmatischen Entwurfs systematischer Theologie im 20. Jahrhundert*, Tübingen 2000. – T. Rendtorff, *Theorie des Christentums*, Gütersloh 1972. – Ders., *Der ethische Sinn der Dogmatik. Zur Reformierung des Verhältnisses von Dogmatik und Ethik bei Karl Barth*, in: ders. (Hg.), *a. a. O.*, 119–134. – Th. Ruster, *Rez. G. Wenz, Studium Systematische Theologie. Bd. 1–4*, in: *ThLZ* 106 (2010), Sp. 44–50. – W. Sparr, *„Extra Internum“. Die christologische Revision der Prädestinationslehre in Karl Barths Erwählungslehre*, in: T. Rendtorff (Hg.), *a. a. O.*, 44–75. – F. Wagner, *Theologische Gleichschaltung. Zur Christologie bei Karl Barth*, in: T. Rendtorff (Hg.), *a. a. O.*, 10–43. – Ders., *Christologie als exemplarische Theorie des Selbstbewusstseins*, in: T. Rendtorff (Hg.), *a. a. O.*, 135–167. – G. Wenz, *Wolfhart Pannenberg's Systematische Theologie. Ein einführender Bericht*, Göttingen 2003.

Evang-Theol. Fakultät
der LMU

Nach der am 1. Oktober 1967 erfolgten formellen Errichtung einer Evangelisch-Theologischen Fakultät an der Ludwig-Maximilians-Universität München (vgl. Bd. 1, 20ff.; Bezug genommen wird durch diesen und durch entsprechende Verweise auf vorhergehende Bände dieser Reihe.) fanden zu Beginn des Sommersemesters am 2. Mai 1968 in Hörsaal 302 des Hauptgebäudes der LMU die ersten evangelisch-theologischen Lehrveranstaltungen im Rahmen des neuen Fachbereichs statt. Gleichzeitig wurde der Semesterbetrieb in den Räumen an der Georgenstrasse 7 aufgenommen. Die von der Fakultäts- und Universitätsleitung vorbereiteten Eröffnungsfeierlichkeiten mussten wegen eskalierender Stu-

dentennunruhen unterbleiben. Im ersten Vorlesungsverzeichnis der Fakultät ist Wolfhart Pannenberg mit einer Lehrveranstaltung zur Wirklichkeit Gottes und seiner Offenbarung angekündigt. In ihr entfaltete der erste Inhaber des Lehrstuhls für Systematische Theologie I sein Projekt „Offenbarung als Geschichte“ (vgl. Wenz, 9–18), mit dem Anfang des Jahrzehnts innerhalb des deutschen Protestantismus ein neuer theologischer Gesamtentwurf in Abgrenzung zur sog. Wort-Gottes-Theologie Karl Barths und seiner Schule an die Öffentlichkeit trat. Nach geraumer Zeit erhielt Trutz Rendtorff den Ruf auf den zweiten Lehrstuhl für Systematische Theologie. Ein dritter systematisch-theologischer Lehrstuhl, der in Forschung und Lehre speziell auf die lutherische Theologie und die Dogmatik der Wittenberger Tradition ausgerichtet sein sollte, wurde mit Jörg Baur besetzt; er verließ München Ende der siebziger Jahre mit „Dank und Widerspruch“ (vgl. Baur, Widmung) in Richtung Göttingen.

Geschichtlich gehört die Gründung der Evangelisch-Theologischen Fakultät an der Ludwig-Maximilians-Universität München jener Entwicklungsphase evangelischer Theologie an, die man wegen Fehlen eines passenderen Begriffs mit der Verlegenheitsbezeichnung „nachdialektisch“ versehen hat. Als charakteristische Grundtendenzen sog. nachdialektischer Theologie lassen sich u. a. eine Neubesinnung auf die Religionsthematik und die Thematik der theologischen Anthropologie, eine weitreichende Historisierung des theologischen Bewusstseins sowie eine mehr oder minder ausgeprägte Tendenz zur Emanzipation ethischer Theologie von der Dogmatik namhaft machen. In der einen oder anderen Weise sind diese Tendenzen auch innerhalb der Frühgeschichte der Münchener Evangelisch-Theologischen Fakultät zu identifizieren – unbeschadet der konzeptionellen Vielfalt, die erwünscht und von Anfang an unübersehbar war.

Zwei Jahrzehnte nach ihrer Gründung hat Pannenberg in einem internen Rückblick folgende Charakteristika namhaft gemacht, die für die Gesamtfakultät über die Systematische Theologie im engeren Sinn hinaus kennzeichnend sein sollten. An erster Stelle nannte er das Bemühen um eine modernitätsspezifische Gestalt des Christentums und der christlichen Lehre. Als zweiter Gesichtspunkt wurde die Verbindung von Modernität und Kirchlichkeit und das engagierte Interesse an den kirchlichen Lebensformen neuzeitlichen Christentums erwähnt. Schließlich hob Pannenberg drittens die enge Beziehung zur Philosophie und die intensive Auseinandersetzung mit dem philosophischen, insbesondere dem metaphysischen Erbe hervor, welche die Beschäftigung mit der Theologiegeschichte nicht nur in der Dogmatik, sondern auch in den anderen Disziplinen prägte. Insgesamt sei seit ihrer Gründung im Jahr 1967 eine Fakultät mit einem Profil entstanden, für das die Verbindung von Liberalität und Pflege geschichtlicher Kontinuität bestimmend sei.

Geschärft wurde das Profil der Münchener Evangelisch-Theologischen Fakultät vorzugsweise durch die Auseinandersetzung mit dem Theologiekonzept Karl Barths und seiner Schule, an dem sich namentlich die Systemati-

Münchener Barth-
interpretation

schen Theologen nach Kräften abarbeiteten. Ein signifikantes Beispiel hierfür bieten die Beiträge zur Kritik der Theologie Karl Barths, die Trutz Rendtorff 1975 unter dem Titel „Die Realisierung der Freiheit“ (vgl. Rendtorff [Hg.]; dazu Laube, 460 ff.) im Gütersloher Verlagshaus herausgab. Als Spiritus Rector des Unternehmens fungierte freilich nicht er, sondern Falk Wagner. Pannenberg hinwiederum hielt sich trotz sachlicher Berührungspunkte und späterer Bezugnahmen (vgl. etwa Pannenberg, 96–111) fern. Es bedarf keiner hohen Interpretationskunst, um Gründe hierfür zu benennen. Doch mag die Feststellung genügen, dass weder die Münchener Fakultät im Allgemeinen noch ihre Systematischen Theologen im Besonderen trotz gemeinsamer Grundtendenzen eine homogene Gruppe darstellten (vgl. im Einzelnen Holtmann, 21 ff., 173 ff., 259 ff.). Dies war weder bezüglich des kritischen Verhältnisses zu Barth und zur Dialektischen Theologie noch in anderer Beziehung der Fall. Einer der damaligen Jungautoren hat dies aus seiner Sicht erst unlängst dem Publikum erneut zur Kenntnis gebracht. Die „Münchner“ – „damit waren in der deutschsprachigen protestantischen Universitätstheologie der 1970er und 1980er Jahre immer gemeint: Trutz Rendtorff und kritische Jüngere in seinem Umkreis, nicht aber Wolfhart Pannenberg und sein, mit entschiedener Ausnahme Falk Wagners, allzu treu ergebener Schülerkreis“ (Graf, *Zeitgeist*, 97).

Mit der Interpretation, die als die sog. Münchener in die Geschichte der Barthforschung eingegangen ist, hat es eine eigene Bewandnis. Nicht nur Barthianern gaben einige ihrer Aspekte Anlass zu der besorgten Nachfrage, wie die theologische Landschaft einer kaum den Kinderschuhen entwachsenen Fakultät beschaffen sein müsse, „in der man darauf angewiesen ist, sich durch wilde Thesen zu profilieren“ (Krötke, 301). Empörung rief insbesondere der Vergleich der Strukturen Barth'schen Denkens mit denen des deutschen Faschismus hervor: „Die Absurdität dieser politischen Denunziation der Theologie Barths richtet sich selbst ... Karl Barth – ein potentieller Verbündeter der Mörder und Verbrecher des ‚Dritten Reiches‘: das ist nun wirklich etwas ‚Neues‘. Aber es ist sicher nichts Neues, das die Praxis der Gemeinde in die Zukunft weist und die theologische Wissenschaft sinnvoll fördert.“ (Ebd.) Ähnlich kritische Kommentare ließen sich hinzufügen (vgl. Graf, *Zeitgeist*, 97 f.). Doch dürfte es sinnvoller und für die theologische Wissenschaft förderlicher sein, sich durch die „wilde“ These, wonach Barths Denken mit dem faschistischen strukturell „identisch“ (Graf, *Entsprechung*, 116, vgl.: ders., *Zeitgeist*, 421; Wagner, *Gleichschaltung*, 41) sei, zu der Frage provozieren zu lassen, ob sie wirklich radikal genug ist, um die Radikalität der Barth'schen Theologie von der Wurzel her zu erfassen.

Karl Barths Theologie ist radikale Theologie. „Bei Barth geht es darum, wie *Gott uns und sich versteht*. Das heißt, *vom göttlichen Selbstverstehen* her ist das Verstehen Gottes und das dadurch bestimmte menschliche Selbst- und Weltverstehen zu entfalten: Gott zu verstehen, heißt, Gott so zu verstehen, wie Gott sich selbst versteht.“ (Dalferth, 79) Zu verstehen vermag der Mensch das göttliche Selbstverständnis nur, weil Gott es ihm durch seine Selbstoffenbarung in Jesus Christus

kraft des Hl. Geistes zu verstehen gegeben hat. Theologie ist infolgedessen Hermeneutik der Selbstausslegung Gottes und nicht etwa Religionshermeneutik, deren Thema die Selbst- und Daseinsdeutungen des Menschen im Horizont der Symbolwelten der christlichen oder sonstigen religionskulturellen Überlieferungen darstellen (vgl. Dalferth, 179 ff.). Barths Wort-Gottes-Theologie will ihrem Begriff und Selbstverständnis zufolge mit einer kulturhermeneutischen Religionstheologie im epochalen Stile Schleiermachers dezidiert nichts mehr zu tun haben. Ihr entschiedener Antimodernismus scheint offenkundig zu sein. Lässt sie sich dennoch in neuzeitlicher Perspektive und auf modernitätsspezifische Weise interpretieren? Die Bejahung dieser Frage bildete das Grundmotiv der Münchener Barthdeutung, die mit Trutz Rendtorffs These von der radikalen Autonomie Gottes bei Karl Barth ihren Anfang nahm.

Folgt man dem Rendtorff'schen Interpretationsansatz, dann ist Barths Theologie, wie sie in der „Kirchlichen Dogmatik“ unter dem Vorzeichen des Offenbarungsbegriffs klassisch entfaltet wurde, nicht als neoorthodoxe Repristinatio von neuzeitlicher Theologieansätze, sondern als eine den Problemstellungen der Moderne verpflichtete Theorie absoluter Autonomie zu begreifen. In der Dialektischen Theologie, so die Grundannahme, sei die historische Konstellation neuzeitlicher Freiheitsgeschichte in theologischer Kritik und Konstruktion radikal thematisch geworden. „Über die Abstraktion vom empirischen Subjekt der Geschichte wird die Vorstellung von Geschichte überhaupt theologisch identifiziert, so nämlich, daß sie auf Tätigkeit überhaupt, und das heißt auf Gott hin, durchschaut wird.“ (Rendtorff, Theorie, 183) Barths Theologie lasse sich „als der Versuch charakterisieren, die neuzeitliche Autonomie radikal für die Theologie zu reklamieren und als die reine Selbsterfassung des Selbstbewußtseins auszuarbeiten“ (Rendtorff, Theorie, 196). Mit dem Gedanken Gottes und seiner absoluten Souveränität denke die Dialektische Theologie Barths den Gedanken der Autonomie radikal zu Ende, indem sie das selbstbestimmende Selbstbewusstsein nicht mehr vermittelt seiner geschichtlichen Realisierungsgestalten, sondern unmittelbar an sich selbst thematisiere. Sie sei damit Theologie im emphatischen Sinne, insofern sie den Gedanken der Selbstbestimmung nicht mehr über seine verschiedenen Bestimmtheitsweisen, sondern unbedingt, mithin das Unbedingte als solches zu erfassen suche. Bleibt zu fragen, ob sich mit der absoluten Freiheit des göttlichen Subjekts die Freiheit endlicher, individueller Subjekte zusammendenken lässt. In den Reihen der Barthdeuter der jungen Münchener Evangelisch-Theologischen Fakultät wurde diese Frage einhellig verneint, wengleich mit unterschiedlicher Intensität.

Trutz Rendtorff, der Herausgeber des Sammelbandes „Die Realisierung der Freiheit“, beschränkte in seinem Text „Zur Reformierung des Verhältnisses von Dogmatik und Ethik bei Karl Barth“ (vgl. Rendtorff, Der ethische Sinn) die Kritik auf den „milden Vorwurf der Reduktion der Freiheit auf religiöse Ethik“ (Korsch, 166 Anm. 45). Zwar werde bei Barth die menschliche Selbsttätigkeit der göttlichen strikt subordiniert, was sich in der Unterordnung der Ethik

Realisierung der Freiheit

Vandenhoeck & Ruprecht

Studium Systematische Theologie

Band 7

Der siebte Band der Reihe »Studium Systematische Theologie« bietet dogmatische Grundinformationen zur Schöpfungslehre anhand von exemplarischen Fallstudien. Problemorientierte Erwägungen zur protologischen Stellung des Lehrstücks und zur Beziehung von Schöpfungstheologie und Naturwissenschaft sind beigegeben. Ein abschließender Kommentar über die sechs Tage der Schöpfung handelt von physikalischen Grundlagen und biologischen Evolutionen des Kreatürlichen sowie vom Verhältnis des gottebenbildlichen Menschen zum Schöpfergott.

Der Autor

Dr. theol. Gunther Wenz ist Professor für Systematische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität München und Direktor des Instituts für Fundamentaltheologie.

978-3-525-56711-1



www.v-r.de