Theologie der Gegenwart

Dietrich Korsch

Aufgeklärte Religion ist die Religion, die sich zu ihrer Gegenwart an der Zeit weiß. Dieses Wissens versichert sich die aufgeklärte Religion durch Theologie, die insofern zu ihrem Begriff gehört. Die Theologie, die sich der Aufgabe annimmt, das religiös Authentische und die Bedingungen der Gegenwart zugleich zu reflektieren, kann liberale Theologie heißen. Wenn man den Begriff einer liberalen Theologie in diesem strukturellen und unpolemischen Sinn versteht, kann man weiter sagen: Bei den Theologien, denen sich dieser Kongress widmet, handelt es sich – gerade in ihrer Unterschiedenheit – um Theologien des liberalen Typus, und die Unterschiede ergeben sich nicht zuletzt aus einer verschiedenen Wahrnehmung der jeweiligen Gegenwart.

Alle Versuche einer Gegenwartsdiagnose stehen, wie man weiß, unter nicht einfachen methodischen Rahmenbedingungen. Deren erste ist die Zugehörigkeit der Beurteilungsmaßstäbe zum Gegenstand der Untersuchung selbst. Niemand ist in der Lage, aus der Gegenwart auszusteigen, um sich von außen auf sie zurück zu beziehen. Das hat zur Folge, dass es notwendigerweise immer partikulare Perspektiven sind, die den Blick auf die Gegenwart leiten. Diese Partikularität bedingt eine mögliche Pluralität der Ausgangspunkte, denen jedoch jeweils entsprechende Verständnisse des Allgemeinen im Verständnis der Gegenwart korrespondieren. Daher hat man es am Ende mit einem ziemlich unübersichtlichen Geflecht von unterschiedlichen und konfliktträchtigen Ganzheitsvorstellungen zu tun, die sich hinsichtlich ihrer empirischen Beschreibungskraft überlappen, aber von sehr verschiedenen Formatierungen durchzogen sind. Gegenwartsdiagnose ist daher, so oder anders durchgeführt, stets ein hermeneutisches Experiment.

Ich erinnere an diese wohlbekannten Umstände nur, um über die Wahl des hier bevorzugten Perspektivpunktes genauer Rechenschaft zu geben. Die Ausgangsintuition war ja die Beobachtung, dass sich Theologien des liberalen Typs um die explizite Wahrnehmung des authentisch Religiösen in ihrer jeweiligen Gegenwart bemühen. Damit rückt das Phänomen der Gegenwart selbst in den Fokus der Aufmerksamkeit, müssen sich in ihm doch das religiös Zutreffende und das zeitgeschichtlich

Einleuchtende bündeln. Ich möchte in einem ersten Abschnitt in Erinnerung rufen, inwiefern und in welcher Gestalt das an den Theologien Schleiermachers, Troeltschs und Tillichs zu erkennen ist. Dabei wird sich der geschichtliche Unterschied der Gegenwarten in der Weise dartun, dass sich die Frage nach einer heutigen Gegenwartsdiagnose unter dem Zeitmodus unserer Gegenwart selbst stellt; das macht den zweiten Abschnitt aus. Drittens soll es dann darum gehen, wie – im Kontakt mit dieser Diagnose – eine heutige Theologie des liberalen Typus aussehen könnte.

1. Gegenwart als Thema der liberalen Theologie

a. „Religiöse Menschen sind durchaus historisch: das ist nicht ihr kleinstes Lob; aber es ist auch die Quelle großer Mißverständnisse."[1] Dieses Wort Friedrich Schleiermachers aus der Fünften Rede, mit dem er die Unterscheidung zwischen der historischen Entstehung von Religionen und ihrer strukturellen Formierung einleitet, ist fast sprichwörtlich geworden. In seiner ganzen lakonischen Knappheit ist es ein erstklassiger Ausdruck eines komplexen methodischen Problems. Denn die Unterscheidung wird ja vorgenommen, um das – voraufklärerische – Ineinander von geschichtlichem Werden und religiösem Gelten aufzulösen. Nun kann man einwenden, dass diese Differenz ja selbst erst eine von der Aufklärung hervorgebrachte ist – und dieser Einwand ist auch richtig. Er verschärft aber gerade in seiner Triftigkeit das Problem, denn wenn tatsächlich zwischen Genese und Geltung zu unterscheiden ist – worauf gründet sich dann die Geltung? Und inwiefern kann ein religiöser Geltungsanspruch geschichtlich wirksam sein und vielleicht auch bleiben?

Nun ist es bei Schleiermacher klar zu erkennen, dass die im Eingangszitat statuierte Differenz der Aufklärung der genannten Missverständnisse dienen will – in dem Sinne nämlich, dass es um eine spezifisch religiöse Geltung der Religion zu tun ist. In der Religion muss es also etwas geben, das sich, wiewohl historisch entstanden, doch einer Subsumtion unter das historische Vergehen widersetzt. Bekanntlich besteht Schleiermachers Auffassung von der Eigentümlichkeit des Christentums als positiver Religion darin, dass das allgemeine Merkmal von Religion,

1 Friedrich Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799), hg. v. Günter Meckenstock, Berlin/New York 1999, 181 (Originalpaginierung: 282).

nämlich das Widerstreben des Endlichen gegen das Unendliche, so interpretiert und aufgelöst wird, dass das Unendliche selbst diesen Widerstand des Endlichen überwindet. Die allgemeineren Formen von Anschauung und Gefühl in den ‚Reden', aber auch die Formeln der ‚Glaubenslehre' lassen sich mit kleinem Aufwand dieser Struktur einschreiben. Es handelt sich damit also um eine für die Verknüpfung von Weltverhältnis und Selbstverhältnis maßgebliche anthropologische Struktur, die in der Religion des Christentums abschließend und unüberbietbar aufgedeckt worden ist und kultiviert werden soll. Das heißt: Der Geltungshorizont der Religion überschreitet in der Geschichte die Bedingungen der Geschichte, unter denen er ausgesprochen wurde. Oder genauer: Im Christentum werden die Bedingungen der Geschichte namhaft, die das Geschehen der Geschichte zu verstehen erlauben – und zwar gerade in der Konzentration auf das sich in der Geschichte orientierende Bewusstsein. Der Rechtfertigungsrahmen ist eine – perspektivisch ausgelegte – Anthropologie.

Allerdings kommt nun eine weitere Notwendigkeit ins Spiel – und erst die macht die Sache wirklich interessant. Denn mit einem Nebeneinander von Anthropologie und Geschichte kann es nicht abschließend sein Bewenden haben. Weder ist die Anthropologie nur eine religiös entdeckte allgemeine Struktur, die nun – in bleibender Anhänglichkeit an die sie generierende Religion oder auch in Absetzung davon – konstant erhalten bliebe, noch sind die Zugangsbedingungen zu diesen anthropologischen Einsichten bloß subjektiv und beliebig. Vielmehr muss eine Vermittlung gedacht werden, die selbst historisch und prinzipiell ist. Hier kommt der Gedanke der Selbstbezeugung Jesu Christi ins Spiel, wie er in der ‚Glaubenslehre' ausgeführt wird. Denn Christi Einführung derjenigen anthropologischen Konstellation, die mit dem bleibenden Überwiegen des religiös konstituierten reinen Selbstbewusstseins über das sinnliche zu rechnen erlaubt, lebt zugleich in seiner geschichtlichen Vermittlung im Gesamtleben der Kirche – und in diesem vom lebendigen Kontakt mit dem Erlöser. Die anthropologische Struktur der Geltungsbedingungen der Religion wird so ins Geschichtliche transformiert.

Das, so muss man Schleiermachers implizite Hintergrundannahme für diese Figur verstehen, ist nun aber auch in seiner Gegenwart geschichtlich möglich. Zwischen unmittelbarem religiösem Geltungsanspruch und historischer Nivellierung wird die Tradition einer personal begründeten und strukturereöffnenden Geschichte wirksam, die als solche im allgemeinen Zusammenhang der Geschichte steht, aber je gegenwärtig angeeignet werden kann und muss. Innerhalb einer Geschichte, die um ihre

Bestimmungsbedürftigkeit weiß, kommt der Geschichte Christi in seiner Kirche die Aussicht auf eine partikular begründete, aber ins Allgemeine hinauslaufende Gesamtgeschichte zu.

b. „Es ist" sagt Ernst Troeltsch in seiner *Glaubenslehre* „am Glauben in erster Linie seine innere *Gegenwartswahrheit* und Kraft zu betonen, aber zugleich auch der Zusammenhang dieser Gegenwartskraft mit der Vergegenwärtigung und Verlebendigung der *geschichtlichen Grundlagen*. […] Jene Grundlagen aber nimmt der Glaube auf, wertet und deutet sie religiös als Höhepunkt der göttlichen Selbstmitteilung und Offenbarung. So ergeben sich die historisch-religiösen Sätze als wirklich religiöse, nicht geschichtswissenschaftliche Sätze."[2] Die Nähe dieser Auffassung Troeltschs zu Schleiermacher ist so deutlich wie ihr Unterschied zu ihm sprechend ist.

Zunächst fällt auf, wie massiv der Historiker Troeltsch die gegenwartsbestimmende Kraft des Glaubens unterstreicht. Und das, obwohl er – im Abstand von 100 Jahren – noch kräftiger als Schleiermacher den Unterschied zwischen dem methodischen Bewusstsein der Geschichtsforschung und der Glaubensüberlieferung markiert. Woher rührt dann die Gegenwartswahrheit des Glaubens? Nun, aus einer bestimmten Aneignung der Geschichte, die Wertung und Deutung genannt wird. „Diese Deutung aber muß aus dem geschichtlichen Sinn und Geist der Sache selbst hervorgehen, darf also kein willkürliches Spiel der Phantasie sein."[3] Im Hintergrund dieser Auffassung steht die Überzeugung, dass religiöse Texte historische Produkte eines religiösen Bewusstseins sind, das sich im Falle des Christentums elementar durch „die geschichtliche Persönlichkeit Jesu"[4] anregen ließ – und dass es möglich ist, diese Texte aus einer religiösen Rezeptionshaltung heraus heute zu entschlüsseln und zu verstehen; mit dem Resultat einer „Umwandlung der Seelen durch die Wirkung Jesu"[5].

Es lässt sich beobachten, dass die von Troeltsch unterstellte Rezeptionsfähigkeit des religiösen Bewusstseins breiter, aber auch unbestimmter angelegt ist als bei Schleiermacher. Troeltsch geht es um die religiös deutende Sinnsuche in der Geschichte, die sich von religiösen

2 Ernst Troeltsch, Glaubenslehre. Nach Heidelberger Vorlesungen aus den Jahren 1911 und 1912, München/Leipzig 1925, 85.
3 A.a.O., 102.
4 A.a.O., 103.
5 Ebd.

Persönlichkeiten anregen lässt. Dass dabei innerhalb der religiösen Wirkungsgeschichte Jesu Erfahrungen aufscheinen wie die einer Vertiefung der eigenen Persönlichkeit „durch Glaubens- und Willenshingabe an den in Jesus offenbarten Gott“[6], stellt dann die Konkretion in einem allgemeineren religiösen Erwartungshorizont dar. Die Vermittlungsebene der geschichtlichen Religion rückt derart schärfer unter das Vorzeichen gegenwärtigen religiösen Sinnbedürfnisses – und diese ist entsprechend, das hat Troeltsch spätestens nach dem großen Selbständigkeitsaufsatz von 1895/96[7] beschäftigt, anthropologisch zu plausibilisieren, also im Kontext gegenwärtiger Geistesformationen zu profilieren. Dabei kann man, so lautet bekanntlich Troeltschs Überzeugung bis in die letzten Jahre seines Wirkens hinein, von der Präsenz eines geistesgeschichtlich wirksamen Personalismus in der westlichen Kultur ausgehen, der als Referenz der Religion unabdingbar ist.

c. „Jesus als der Christus ist sowohl ein historisches Faktum als auch der Gegenstand gläubiger Aufnahme.“[8] Paul Tillich teilt mit Schleiermacher und Troeltsch die Affirmation der kritischen Bedeutung des historischen Bewusstseins. Die Bedingungen der religiösen Aufnahme freilich werden spezifisch anders konfiguriert. Denn keineswegs liegt die Bedeutung des Christus in seiner historisch erkennbaren religiösen Persönlichkeit, noch vermittelt sich seine Wirkung durch die Vermittlung einer strukturbildenden Rezeption in der Geschichte. Die Individualität Jesu wird vielmehr ganz und gar über die Struktur des Paradoxes ausgelegt, das durch das Ineinander von „Essenz“ und „Existenz“ im „Neuen Sein“ charakterisiert ist. „Die Erscheinung des Neuen Seins unter den Bedingungen der Existenz, sie richtend und überwindend, ist das Paradox der christlichen Botschaft.“[9] Die Rezeptionsbedingung des historischen Faktums ist in der Weise in ein ontologisch-anthropologisches Spannungsfeld eingestellt, dass dadurch das Wahrnehmen dieses Faktums mit dessen rettender Funktion zusammenfällt. „Das Neue Sein in Jesus als dem Christus erfahren heißt, die Macht in ihm erfahren, die die existentielle

6 Ebd.
7 Ernst Troeltsch, Die Selbständigkeit der Religion, in: ZThK 5 (1895), 261–436 (Abschnitt I und II); ZThK 6, (1896), 71–110 (Abschnitt III), 167–218 (Abschnitt IV).
8 Paul Tillich, ST II, Stuttgart 1958, 108.
9 A.a.O., 102.

Entfremdung in ihm selbst und in jedem, der an ihm teilhat, überwindet."[10]

Mit den Aufstellungen Schleiermachers verbunden ist bei Tillich die basale Schematisierung des anthropologischen Grundverhältnisses im Modus eines Gegensatzes – der freilich nicht auf geschichtlichem Wege einer Minderung und tendenziellen Auflösung entgegengeführt, sondern als Paradox zugleich überwunden und festgehalten bleibt. Den Überlegungen Troeltschs kommt Tillich nahe durch die Ausarbeitung allgemeiner Verstehensstrukturen, die jedoch bei ihm, anders als bei Troeltsch, eine klare Tendenz zur Überzeitlichkeit besitzen. Wir stehen hier also vor dem selbst wieder paradoxen Verhältnis zwischen einer ins Übergeschichtliche tendierenden Ontologisierung der Bedingungen gegenwärtigen Verstehens einerseits, einer in sich widersprüchlichen Existentialisierung als Auflösung der im Leben wirksamen Spannung andererseits. Diese Figur geht nun selbst auf eine Gegenwartsdeutung zurück, die bei Tillich in vielen anderen Schriften nicht nur implizit durchgeführt wird. Seine Gegenwart im krisendurchtränkten 20. Jahrhundert erscheint seinem Blick als so radikal erlösungsbedürftig, dass nur die paradoxe individuell-existentielle Vergegenwärtigung und Überwindung ontologisch widersprüchlicher Strukturen als zeitgemäße und religiös authentische Wahrnehmung des Religiösen in Betracht kommt.

d. Für ein Zwischenfazit genügen vier Sätze. Erstens, die aufklärerische Perspektive hat eine Unterscheidung eingeführt zwischen der historischen Abfolge von Traditionen und ihren Geltungsbegründungen. Damit wird im Prozess der Überlieferung differenziert – und zwar durchaus mit dem Interesse, die Reinheit der Geltungsbedingungen, in unserm Falle: der Religion, zu steigern. Zweitens, die Art und Weise der Einführung von Kriterien, die solche Geltungsansprüche absichern und plausibilisieren können, ist selbst von der Wahrnehmung der jeweiligen Gegenwart abhängig. Darum konnten wir in dem raschen Überblick der Positionen auch deutliche Veränderungen – bei geteilten Grundvoraussetzungen – beobachten. Diese sind nicht zufällig, sondern von einer teils weniger, teils mehr explizit gemachten Gegenwartsdiagnose abhängig. Drittens kann man sagen, dass der Grad, in dem solche Gegenwartsdiagnosen ausgesprochen werden müssen, im Laufe der Geschichte steigt. Man kann, im extremen Falle, diese Steigerung sogar darin wahrgenommen finden, dass die Plausibilisierungsstrategie eben darin

10 A.a.O., 136.

besteht, die Zeitdiagnose gerade nicht zum Thema der Theologie zu machen; eine bestimmte Lektüre der Theologie Karl Barths könnte dieser Auffassung sein. Doch ob es eine Nötigung zu dieser Konsequenz gibt, sei dahingestellt. Dass eine explizite Entsprechung von Gegenwartsverständnis und Religion angestrebt wird, gehört auf alle Fälle zur Signatur desjenigen Typus von Theologie, der im hier unterstellten Sinne als liberale Theologie bezeichnet wurde. Viertens, was sich im Verlauf liberaler Theologie von Schleiermacher über Troeltsch zu Tillich beobachten lässt, ist eine Vertiefung des Fundaments, das die Last der Geltungsbehauptung tragen soll. Könnte man bei Schleiermacher – analog zum „höhern Realismus", von dem er in der Zweiten Rede spricht[11] – eine „höhere Geschichte" annehmen, in der Geltung und Tradition zusammengehen (und zwar unter der Führung der Geltungsebene), so läuft die Sache bei Troeltsch doch auf das eher mittelbare Nebeneinander von historischem Faktum, darin verborgener Sinndimension und differenzierter Rezeptionskompetenz hinaus, wogegen bei Tillich eine einigermaßen harte ontologische Struktur aufgeboten werden muss, die für die Bedingungen des Verstehens in Anspruch zu nehmen ist. Es wäre ein kühner und ausführlich begründungsbedürftiger Versuch, zwischen diesen drei Konstellationen so etwas wie eine Kontinuität der Entwicklung zu behaupten; eine schlichte Einsicht besagt, dass für eine liberale Theologie heute eine eigene Gegenwartsdiagnose auszuprobieren wäre. Sie soll nun im Ausgang vom Phänomen unserer Gegenwart selbst in allerersten, dafür umso holzschnittartigeren Ansätzen versucht werden.

2. Die Gegenwart der Gegenwart

Zu den aus dem Historismus überkommenen und nicht wieder aufzugebenden Einsichten gehört es, dass das Verständnis der Zeiten selbst eine historische Signatur trägt. Die Gegenwart Tillichs – um nur ihn, den letzten in unserer Reihe zu nennen – ist nicht (mehr) unsere Gegenwart. Nimmt man für die heutige Reflexion die Zeitmodi als Ausgangpunkt, dann lässt sich am leichtesten die Frage beantworten, worin die Vergangenheit der Gegenwart besteht.

a. In dieser Hinsicht nämlich ist das prinzipielle Credo der Aufklärung ungebrochen: Es ist nicht die Vergangenheit, die die Maßstäbe der Ge-

11 Schleiermacher, Über die Religion (s. o. Anm. 1), 81 (Originalpaginierung: 54).

genwart setzt. Die Gegenwart ist sich selbst Gesetz. Was gilt, muss jetzt gelten und sich in seinem Geltungsanspruch bewähren lassen – ohne beglaubigenden Rückgriff auf die Tradition. Gewiss ist es so, dass hier und da auch auf historische Erinnerungen zurückgegriffen wird; aber doch nicht anders als im Sinne einer Illustration. Der Ausdruck „Innovation" mag das semantisch belegen, der im Wesentlichen als Mechanismus der Absetzung von der Vergangenheit dient und sich dabei selbst die höheren Weihen des Novum verleiht. Fragt man nach einem Erfahrungsfeld für diesen Innovationsdruck, dann kann man auf die jüngste Geschichte der deutschen Universität verweisen und sich alle weiteren Detailbemerkungen ersparen. Die Vergangenheit kommt in der Gegenwart vor allem unter dem Aspekt der Unterscheidung und höchstens noch der Ausbeutung von Ressourcen in Betracht.

Wie ist es um die Zukunft der Gegenwart zu tun? Das lässt sich exemplarisch an dem Ausdruck „zukunftsfähig" ablesen, der inzwischen sogar schon in den kirchlichen Sprachgebrauch eingedrungen ist. „Zukunftsfähig" ist das, dessen Zukunft noch gar nicht begonnen hat, das aber sich angeblich auf eine bevorstehende und hereinbrechende Zukunft zugeht. Was „zukunftsfähig gemacht" werden soll, unterliegt daher einer Beurteilungsperspektive, die eine Zukunft vorwegzunehmen beansprucht, die man gar nicht kennen kann. Die Selektionsmechanismen, die für „Zukunftsfähigkeit" in Anspruch genommen werden, stellen daher nichts anderes dar als eine Prolongation der Gegenwart – und werden sich aller Wahrscheinlichkeit nach als unterkomplex erweisen. Insofern wird im Terminus „zukunftsfähig" reale Zukunft gegenwärtig verbraucht.

Damit tritt eine eigentümliche Asymmetrie im Verhältnis der Gegenwart zur eigenen Vergangenheit und zur eigenen Zukunft auf. Denn einerseits wird kategorisch behauptet, im Blick auf die Geltung bestimme sich die Gegenwart nicht aus der Vergangenheit. Im Blick auf die Zukunft aber wird realiter das Gegenteil inszeniert: Die Zukunft ist nichts anderes als das Produkt der Gegenwart. Der Antitraditionalismus im Verhältnis zur Vergangenheit schlägt um in einen konstruktiven Traditionalismus im Umgang mit der Zukunft. Aneignung der Vergangenheit und Aneignung der Zukunft vereinigen sich im Selbstbewusstsein der Gegenwart. Der Verbrauch der Vergangenheit ist potentiell auch schon der Verbrauch der Zukunft für die Gegenwart. Das Novum bleibt auf die Gegenwart beschränkt.

Sucht man auch hier nach einem vorzüglichen Beispielfeld, dann kommt die sog. „Schuldenkrise" in den Blick, also die gesellschaftliche Festlegung von ökonomisch induzierten Interaktionen in der Zukunft

auf die unmittelbaren Bedürfnisse der Gegenwart: „Zukunftsverbrauch" im eminenten Sinne.

Die Abgrenzung zu den flankierenden Zeitmodi der Gegenwart lässt schließlich genauer nach der Bestimmung der Gegenwart der Gegenwart fragen. Es zeigt sich eine extreme Selbstbezüglichkeit, die für das Versprechen der Erfüllung in gleicher Weise verantwortlich ist wie für die Erfahrung der Leere. Wenn alles in die Gegenwart hineingezogen wird, dann ist die Haltung des Wartens auf Zukunft sinnlos. Sie wird ohnehin nichts anderes sein als die Gegenwart. Vielmehr ist an ihrem, dem jetzigen, Ort das Ganze zu suchen. Gerade und nur das Einkehren in unmittelbare Gegenwart verspricht Erfüllung. Wenn man von „Eventkultur" redet und diesem Ausdruck die entsprechenden Phänomene zuordnet, dann liegt auch für diese Bewegung der Intensivierung ein Name bereit, dessen man sich nicht einfach durch Naserümpfen entledigen kann. Auf der anderen Seite: Wo Vergangenheit und Zukunft auf diese Weise ver-gegenwärtigt werden, verschwindet das Widerständige ebenso wie das Ausständige, alles dreht sich im Kreis und erzeugt den Eindruck der Leere. Das wiederum ist eine Empfindung, der man nur – oder: am besten – mit Mitteln der Erfahrungsintensivierung meint begegnen zu sollen. Die eindringlichen Diskurse über Leiblichkeit und Gefühle nehmen dieses Bedürfnis auf. Der Kreislauf freilich zwischen Fülle und Leere, der damit nicht vermieden werden kann, liegt ebenso direkt vor Augen.

b. Angesichts dieser Eindrücke kommt es darauf an zu unterstreichen, dass eine solche zunächst an semantischen Indizes und kulturellen Paradigmen entlanggehende Beschreibung nicht subjektive Stimmungen wiedergeben, sondern auf eine gesellschaftliche Dynamik verweisen will – dass also die vielleicht etwas abfällig klingenden Bemerkungen keine Kulturkritik des vermeintlich Besserwissenden sind, sondern auf eine Bewegung verweisen, der sich heute niemand entziehen kann. Darum sei in gebotener Kürze auf den theoretischen Ort hingewiesen, dem sich solche Phänomen- und Sprachbetrachtungen verdanken.

Dieser theoretische Ort ist in der Analyse des entfalteten Begriffs des Kapitals zu suchen, nach Marxens Kurzformel: dem sich selbst verwertenden Wert. Wo der Markt sich geschichtlich durchgesetzt hat, beginnt die Dominanz des Tauschwerts über die Gebrauchswerte. Gegenstände der Welt, die für die Erhaltung und Steigerung des individuellen und gesellschaftlichen Lebens benötigt werden, treten in die Perspektive ein, als Waren zu fungieren, deren primärer Zweck nun in die Steigerung des

eingesetzten Wertes verlegt wird. Diese gesellschaftliche Konstitution von Dingen als Waren gewann da eine neue Intensität, wo auch die menschliche Arbeit, die ja für die Herstellung von Dingen nötig ist, in den Kreislauf des Marktes hineingezogen wurde. Seither erstreckt sich dessen Logik nicht nur auf Gegenstände, sondern auch auf die Verfertigungsformen von Gegenständen in sozialer Interaktion. Über die Vorgänge von Vergegenständlichung und Entgegenständlichung, die sich mit diesem extensiven Marktmechanismus verbinden, haben die an Marx anschließenden Theoretiker aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ausgiebig gehandelt. In jüngster Zeit hat, durch verschiedene Faktoren begünstigt, eine neue Stufe der Intensivierung des Marktgeschehens begonnen; das, was man abgekürzt „Finanzmarkt" nennt. Er verhält sich gewissermaßen reflexiv zum Marktgeschehen, sofern jetzt gar nicht mehr Dinge oder soziale Verhältnisse auf die Position des Gebrauchswertes geschoben werden, an denen sich der Tauschwert artikuliert. Vielmehr kommen Konstellationen des Kapitaltransfers als solche in die Rolle, der Funktion des Tausches als Bezugspunkt zu dienen. Schon die Tatsache, dass auf Verhältnisse der gegenständlichen oder der sozialen Welt gar keine Rücksicht mehr genommen werden muss, belegt die Eigenart dieser Entwicklungsstufe – so wenig sie sich von der grundsätzlichen Marktgesetzlichkeit entfernt hat. Neu ist allenfalls – aber das ist nicht unerheblich –, dass das Ausmaß solcher Transaktionen den Markt, der über Dinge und Personen läuft, tendenziell überschreitet. Denn damit wird so etwas wie eine Imprägnierung des gesamten Marktgeschehens vorgenommen, neue Erwartungen bauen sich auf und andere Maßstäbe werden gesetzt. Die Selbstbezüglichkeit des Marktes, schon lange im Gange, kommt nun auch phänomenal zur Erscheinung in den Abläufen computergesteuerter Transaktionen im Rhythmus von Sekundenbruchteilen.

Was hier interessiert, ist die Rückwirkung dieser Situation auf das Selbstverständnis der Gegenwart. Die Dimension der Vergangenheit erscheint aus der Perspektive des sich selbst steigernden Wertes einerseits als verloren, andererseits als Lieferant von Ressourcen. Abgeschrieben ist die Vergangenheit, sofern sie keine Elemente zur Aneignung von Wert mehr bereitstellt. Interessant ist sie allein da, wo sie dingliche oder soziale Gegebenheiten für den Marktkreislauf zur Verfügung stellt. Daher spielen Traditionen als solche keine Rolle – abgesehen von Verwertungsmöglichkeiten. Der Antitraditionalismus, seit der Aufklärung im Schwange, realisiert nun seine eigene gesellschaftliche Basis.

Die Zukunft ist, wie man in den Börsennachrichten sagt, in die Gegenwart eingepreist. Die Vorwegnahme der Zukunft erfolgt auf der Linie der Determinanten, die die Gegenwart bestimmen – und nur unter deren fortgesetzter Geltung wird die Zukunft überhaupt gesellschaftlich empfindbar. Keineswegs aber werden von der Zukunft Veränderungen der Interaktionsmodelle des Marktes selbst erwartet; die insoweit abstrakte Vorbereitung auf die Zukunft („zukunftsfähig") erfolgt nach den gegenwärtigen Maßstäben.

Die Gegenwart der Gegenwart verbindet, indem sie Vergangenheit und Zukunft gleichsam in sich bannt, Immanenz und Transzendenz. Einerseits ist das Ganze im Jetzt gegenwärtig. Andererseits ist alles Andere auch schon in das Jetzt einbezogen. Das Jetzt ist gar nicht etwas, das verläuft, sondern besitzt so etwas wie einen transzendentalen Status – nur dass es gar kein Außen mehr gibt, mit Bezug auf das die transzendentale Selbstbegrenzung, nicht das Ding an sich zu sein, vorgenommen werden könnte. Jede potentielle Setzung von Gegenständlichkeit kann sofort wieder zurückgenommen werden; nicht verwunderlich ist in diesem Zusammenhang der erkenntnistheoretische und soziale Konstruktivismus, der auf keine „Natur" mehr referiert.

c. Von besonderem Interesse sind an dieser Stelle natürlich die Konsequenzen, die sich aus all dem für die Religion der Gegenwart ergeben – dass hier religionstheoretische Folgerungen naheliegen, deutete sich ja schon darin an, dass sich die Verwendung der Begriffe Transzendenz und Immanenz anbot. Zunächst wird man sagen können, dass es die Situation der Gegenwart selbst ist, die religionsproduktiv wirkt, indem sie gesellschaftliche Wirklichkeiten erzeugt, die sich dem unmittelbaren Zugriff entziehen, insofern sich der Veränderbarkeit widersetzen, ja überhaupt das Merkmal der Unhintergehbarkeit an sich tragen. Es gibt unter entfalteten Marktbedingungen des Kapitals so etwas wie eine gesellschaftlich induzierte Transzendenz.[12] Dieser Typus von Transzendenz legt sich sodann aus in einem Wechselspiel von Vergegenständlichung und der Zurücknahme. Genau das kennzeichnet ja die religiöse Lage in den entwickelten Gesellschaften des Westens, dass sich dort einerseits Ten-

12 Ausführlicher zu diesen Zusammenhängen vom Vf., Warentausch und Religion. Eine Anmerkung zur transzendentalen Struktur des Religionsbegriffs, seiner empirischen Genese und seiner theologischen Kritik, in: Thomas Klie/Dietrich Korsch/Ulrike Wagner-Rau (Hg.), Differenzkompetenz. Religiöse Bildung in der Zeit, Leipzig 2012, 111–124.

denzen der Verfestigung religiöser Weltbilder zu einem ausgeprägten Vorstellungskosmos finden, andererseits auch deren Auflösung im Bewusstsein des Gesetztseins derselben. Fundamentalismus und die Sehnsucht nach Mystik sind zwei Seiten derselben Medaille. Es ist wichtig zu sehen, dass diese scheinbar gegenläufigen Tendenzen sich einer gemeinsamen Grundbewegung der gesellschaftlich-ökonomischen Wirklichkeit verdanken. Die von dieser Wirklichkeit heraufgeführte Transzendenz unterliegt, wie man analytisch sehen kann, auch ihren Bedingungen – unabhängig davon, wie sich das im Bewusstsein der Beteiligten darstellt.

Aus dieser Perspektive der Gegenwart der Gegenwart lässt sich auch verstehen, warum in weniger entwickelten Gesellschaften Bewegungen des pfingstlerischen Spiritualismus en vogue sind. Denn hier wird, durchaus mit produktiver religiöser Kraft, eine Klammer aufgemacht zwischen akuter Geistpräsenz im Jetzt und einer Zukunftsperspektive, die so etwas wie ein gehaltvolles Anderes im Auge hat. Allerdings beruht der Erfolg dieser Kombination darauf, dass durch die eigene Lebensführung die religiös schematisierte Zukunft in einen gangbaren Weg der Lebensentwicklung überführt wird. Der Erfolg der Pfingstkirchen korreliert mit ihrem sozialen Aufstiegsversprechen. Insofern folgt auch diese religiöse Strömung dem Gesetz der Gegenwart, mit den Mitteln der Gegenwart die Zukunft zu bestimmen.

Es versteht sich von selbst, dass in diesen Erwägungen ihr Charakter des hermeneutischen Experiments besonders deutlich spürbar wird. Indem sie eine Tendenz beschreiben – die zur Ver-gegenwärtigung –, zu der es immer auch Gegenbewegungen gibt, lassen sie sich als kategoriale Vorschläge zu weiterer empirischer Forschung verstehen – und wollen nicht als abschließende Sachverhaltsbeschreibungen gelten. Auf welche Modifikationen in der Beschreibung der Gegenwart man aber auch immer kommen mag, wenn man andere Beobachtungen für elementar hält: die Aufgabe für eine liberale Theologie, sich auf eine Analyse der Gegenwart einzustellen, bleibt gegeben, wenn sie aufgeklärte Religion befördern will.

3. Theologie der Gegenwart

Zweipolig sei die Struktur liberaler Theologie, lautete die anfänglich geäußerte Einsicht. Das ist nicht im Sinne einer ästhetisch befriedigenden Ellipse gemeint, sondern als ein Spannungsgegensatz, der so wider-

sprüchliche Elemente wie historisches Bewusstsein der Gegenwart und letzte Glaubensgewissheit zusammenzwingt. Dass dabei eine Interdependenz von Gegenwartswahrnehmung und theologischer Explikationsaufgabe besteht, gilt unter Bedingungen der Perspektivität und möglichen Pluralität auf alle Fälle, welche Ausgangspunkte man auch immer wählt.

Wenn die Behauptung dieser Zweipoligkeit zutrifft, dann heißt das freilich sofort: Die beiden Aufgaben sind weder identisch noch auseinander herzuleiten. Weder lässt sich also, in scheinbar ideologiekritischer Absicht, die Gestalt aufgeklärter Religion theologisch als schlichte Transposition eines auch sonst umlaufenden Gegenwartsbewusstseins dechiffrieren – noch lässt sich eine Separation der Religion von der Gegenwart durchführen, als sei sie nicht nur eigenen Rechtes, sondern auch eine eigene Wirklichkeit. Es ist vielmehr der Ort der Gegenwart selbst, an dem die Aufgaben koinzidieren. Das erfordert seitens der liberalen Theologie eine Kritik an der Verfasstheit der Gegenwart im Namen der authentischen Religion – und auch eine Kritik der mit dieser Gegenwart synchronen Religion, die aufgrund ihrer strukturellen Nähe zu dieser in ihrer religiösen Eigenart nicht auszuweisen ist. Liberale Theologie ist also in ihrer Grundverfassung gesellschaftskritische, religionskritische und selbstkritische Theologie – am Ort ihrer Gegenwart, auf den sie verpflichtet ist

Wenn sich als Grundmerkmal unserer Gegenwart deren progressive Intensivierung herausstellt, wie sie sich kulturell in der bevorzugten Erlebnisform des Events dokumentiert und wie sie sich in den vielfältigen Gefühlsdiskursen artikuliert, dann bildet genau diese Gegenwart die Ausgangsbedingung, an der aufgeklärte Religion zu behaupten ist. Der erste – kritische – Schritt dieser Behauptung besteht in der Einsicht, dass die geschichtliche Konzentration auf die Gegenwart erkauft ist um den Preis eines Aufsaugens der Vergangenheit wie auch der Zukunft. Insofern ist die mit dieser Bewegung der Ver-gegenwärtigung verbundene Einheit von Immanenz und Transzendenz selbst eine bedingte – und keineswegs so absolut, wie sie gern erscheinen möchte.

Der zweite – konstruktive – Schritt der religiösen Selbstbehauptung aufgeklärter Religion besteht dann etwa in der Intuition, unbedingte Gegenwart zu reklamieren. Dass in diesem Ausdruck eine bei Tillich breit repräsentierte Figur aufscheint, ist unübersehbar; dessen ontologische Fassung der Verstehensbedingungen hatte sich ja am deutlichsten von den Umständen historischer Vermittlung entfernt. Nimmt man also die konstruktive Perspektive ein, um unbedingte Gegenwart als Ausgangs-

punkt aufgeklärter Religion zu statuieren, dann ist damit auf alle Fälle eine Unterscheidung zu der bedingten Gegenwart zu markieren, als die die gesellschaftlich induzierte Immanenz-Transzendenz der Gegenwart auftritt. Diese Position ist jedoch nur dann nicht die Wiederholung der kritisierten Unselbständigkeit, wenn sie mehr darstellt als das Produkt der Abgrenzung, wenn sie also auch noch eine „höhere Bedingtheit" ausschließen kann. Das ist nur dann möglich, wenn für die unbedingte Gegenwart eine eigene Bezugsdimension angegeben werden kann, die dezidiert nicht-weltlich ist.

Die gesuchte Instanz der Bestimmung kann nun aber nicht von irgendwoher gegeben sein, sondern baut sich erst in der Bezugnahme auf. Damit tritt ein nichtnegierbares personales Gegenüber ins Spiel ein. Denn Personalität ist Selbstsein im Bezogensein. Der Personalismus Troeltschs muss also keineswegs als geistesgeschichtliche Großwetterlage in Anspruch genommen werden – er ergibt sich schon aus dem Vorgang der Bestimmung unbedingter Gegenwart selbst. Wird also die Bezugsinstanz der unbedingten Gegenwart personal ausgelegt, dann widersetzt sich diese einer Einvernahme in die Dynamik der Warengesellschaft. Die Behauptung von Personalität besteht nicht zuletzt in einer Weigerung, sich vollständig verrechnen zu lassen. Dass die Weigerung nicht auch schon aus dem Widerstreit mit der Bewegung herausnimmt, die alles verrechnen will, versteht sich von selbst. Es zeigt sich aber auch, dass es sich beim Merkmal der Personalität nicht um ein leicht abzuschüttelndes vorneuzeitliches Relikt in der Gottesvorstellung handelt, sondern um eine je länger je mehr nötige Grundbestimmung (so dass man geradezu umgekehrt die Personalitätskritik auf ihre Motive und Strukturen hin zu untersuchen hätte).

Ist Personalität als Dimension aufgeklärter Religion theologisch einsichtig zu machen, dann ist damit der Boden vorbereitet für den nächsten Schritt – nämlich die Tatsache, dass die Behauptung unbedingter Gegenwart stets an einen individuellen Vollzug geknüpft ist. Erst in der Individualität kommt die hier gemeinte Personalität vollends zu sich. Denn nicht bereits die Zugehörigkeit zur personalen Welt versichert unbedingte Gegenwart, so wenig auf sie als Medium verzichtet werden kann. Im gleichen Maße, in dem aus der Personalität individuelles Selbstsein im Modus unbedingter Gegenwart entsteht, muss auch das Gegenüber die Schranken allgemeiner Personalität überschreiten und zum Individuum werden. Es ist offenkundig, dass hier aus der Perspektive konstitutiver Gegenwart ein Anschluss an Schleiermacher vorliegt, der freilich nicht in die Figur einer (auch) historischen Herkunftslinie ein-

geschrieben werden muss – und auch nicht mehr eingeschrieben werden kann. Die christologische Pointe der Gotteslehre ist unabdingbar für konkret unbedingte Gegenwart – und das religiöse Verhältnis zu Jesus von Nazareth ist nicht das einer historischen Abkünftigkeit, sondern der Gleichzeitigkeit des Geistes im Unterschied der Zeiten.

Unbedingte Gegenwart – von diesem kritisch-konstruktiven Ausdruck ließen sich die hier vorgetragenen Überlegungen leiten in der Umschreibung der Aufgaben einer liberalen Theologie, die aufgeklärter Religion dient. Die Motiv-Anschlüsse an Schleiermacher, Troeltsch und Tillich sollten nicht verheimlicht werden. Worin genau besteht aber jetzt der Unterschied in der Verfahrensweise einer liberalen Theologie heute insgesamt und im Unterschied zu den drei Bezugstheologien? Er liegt darin, dass den Ausgangspunkt ein akutes Selbstinteresse an „realer, unbedingter Gegenwart" bildet, wie es in der Konzentration der Gegenwart auf die Gegenwart selbst sich ausspricht. Die Frage ist, woher sich diese Gegenwart bestimmt – und die Bestimmung ist strittig und umkämpft. Auf der einen Seite ist die Konzentration auf die Gegenwart ein Resultat der Immanenz-Transzendenz der modernen Gesellschaft; auf der anderen Seite stellt gerade das ein hohes Maß von Abhängigkeit dar – das dem Unbedingtheitsanspruch im Selbst nicht entspricht. Erst eine nicht mehr gesellschaftlich vermittelte Transzendenz kann dieser mehr oder weniger deutlich ausgesprochenen Intention Genüge tun.

Darum ist aber auch das, was seitens aufgeklärter Religion für die Vergegenwärtigung solch unbedingter Gegenwart ins Spiel kommt, jenseits historischer Vermittlung. Es ruht, so sehr es in humaner Kommunikation sich äußert, selbst auf einem unbedingten Grund, von dem symbolisch zu reden ist, dessen Verwirklichung aber selbst vom individuellen Auftreten unter den Bedingungen humaner Selbstverständigung abhängt. Gott in der individuellen Gestalt Jesu Christi ist der Ankerpunkt für unbedingte Gegenwart, die sich den subtilen Vermittlungsstrategien der Ver-gegenwärtigung entzieht. Eben in dieser kritischen Funktion ist die Christologie auch seitens einer liberalen Theologie zu durchdenken.

Fragt man nach Medien einer solchen Frömmigkeit der unbedingten Gegenwart, dann könnte man vorzüglich an das Abendmahl und an das Gebet denken. Im Ausgang von beidem ließe sich eine kritische liberale Theologie konfigurieren. Denn im Abendmahl geht es um die Verdichtung des Inbegriffs der Vergangenheit in einer unmittelbare Gegenwart, im Gebet um die Einstellung auf eine immer neue Zukunft, die der Horizont unbedingter Gegenwart wird. Es wäre ein interessanter

Versuch, die Dogmatik auf diese praktischen Vollzüge der Religion hin zu perspektivieren.

Von einer solcherart konstituierten unbedingten Gegenwart her eröffnen sich auch Vergangenheit und Zukunft überhaupt, ohne schon immer ausgebeutet und nivelliert zu werden. Denn die Vergangenheit kann von der erfüllten Gegenwart aus geschätzt werden – als die Zeit, die vergangen ist, in der aber jeder Moment selbst schon als Moment unbedingter Gegenwart ausgezeichnet war. Und die Zukunft wird erwartet als erfüllt von Momenten, in denen eben wieder das geschieht, was die Gegenwart auszeichnet: dass sich im Modus unbedingter Gegenwart eine Selbst-Präsenz mit und durch Gott ereignet. Von diesen Momenten des Erfülltseins aus lassen sich dann auch die Rahmenumstände in Geschichte und Gegenwart schätzen, unter denen wir jetzt leben, es lassen sich auch die Tendenzen differenziert beurteilen, die uns manchmal Beschwer machen. Im widersprüchlichen Geflecht der Zeiten am Ort der Gegenwart standzuhalten, dazu will eine Theologie der Gegenwart die aufgeklärte Religion anregen.