

Jörg Dierken

Christologie und Pneumatologie

1. Jesus als Christus im Glauben der Gemeinde: Zur Dialektik von ‚Unten‘ und ‚Oben‘, ‚Alt‘ und ‚Neu‘

Die Vielfalt des Christlichen hat ein Gemeinsames in der *als Erlöser* verstandenen Gestalt Jesus von Nazareth.¹ So unterschiedlich die Innigkeit christlicher Bezüge auf Jesus und so breit das Spektrum von Erlösungshoffnungen auch ausfallen mögen: stets wird dem kontingenten Individuum Jesus eine universale Bedeutung zugeschrieben. Deren Urbild ist die Christusprädikation. Ihr historischer Ort ist die durch den Tod Jesu eröffnete Wirkungsgeschichte im Glauben der Gemeinde. Allerdings ist in der Sicht dieses Glaubens die Eigenschaft Jesu als Erlöser immer schon vorausgesetzt. Dies wird als Abkunft oder Auszeichnung von Gott thematisch. Offensichtlich korrespondiert die soteriologische Dynamik der Übergänge von Alt zu Neu, von Unheil zu Heil oder auch von Sünde zu Gnade im Glauben der Gemeinde mit Verschiebungen des Lebens Jesu in die Sphäre des Divinen, trotz oder gar angesichts seines Todes. Dabei setzt die Erinnerung an die gebrochene Kontinuität von Leben, Lehre und Tod Jesu im Bewußtsein der Gemeinde eine transformative Dynamik frei, die die Subjekte des Gemeindeglaubens *performativ* einbezieht. Deren Inbegriff ist die Pneumatologie. Sie bildet das Integral der christologischen Verschränkung von Jesus und Christus mit der Einheit von Gott und Mensch und ihrer soteriologischen Wechseldialektik von ‚Unten‘ und ‚Oben‘, ‚Alt‘ und ‚Neu‘.

Allerdings entzieht sich die pneumatologische Dynamik direkter Beobachtung, da mögliche Beobachtungsperspektiven selbst der Transformation unterliegen. Darum wird auch die Pneumatologie in indirekter Perspektive thematisch, nämlich über die Christologie. Der klassische Beleg ist die Bildung des altkirchlichen Dogmas. Das zentrale Motiv hinter der Entwicklung des komplexen Lehrbegriffs von der göttlichen Identität des

¹ Klassisch ist diese These ausgeführt in Schleiermachers Bestimmung des Wesens des Christentums. Vgl. F.D.E. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (1830), hg. v. M. REDEKER, Berlin 1960, § 11.

Mensch gewordenen Logos Gottes war die Fundierung seiner soteriologischen Funktion, Teilhabe an Gott und seiner weltüberlegenen Unsterblichkeit zu vermitteln.² Dieses Motiv hat nicht nur die Platzierung Christi als einzig gezeugter Sohn des Vaters innerhalb der Trinität evoziert, sondern auch zur Ausbildung des christologischen Dogmas über das Verhältnis von göttlicher und menschlicher Natur in der Person Jesu Christi geführt. Die Trinität wurde zum Ort einer innergöttlichen Vorgeschichte der Menschwerdung durch Inkarnation, die in Verlängerung der metaphysisch-kosmologischen Konzeption einer Schöpfungsmittlerschaft des Christus-Logos auch die Vermittlung des in Gott beschlossenen Heils an die Menschenwelt eröffnet. Die Vollendung des Heils im Triumph über die Sünde der Welt, Quelle von Unheil als Schuld und Strafübel, ist die komplementäre Nachgeschichte des soteriologischen Verständnisses Jesu Christi. Wenngleich der komplexe Prozeß der altkirchlichen Lehrbildung von Trinität und Christologie zunächst der Klärung der Voraussetzungen der Heilsvermittlung gegolten hatte, konnte sie sich schnell verselbständigen und zum metaphysischen Panorama einer überzeitlichen Heilsgeschichte mutieren. Die Gestalt Jesu verblaßte hinter einem machtvollen Pantokrator, und die Erlösung des Menschen wurde zum Nebenprodukt einer Einlösung göttlicher Macht- und Ehransprüche gegenüber den Gegenmächten von Teufel und Sünde.

Gegenüber dieser Christologie ‚von oben‘ hat die Theologiegeschichte der Neuzeit scharfe Gegenbewegungen vollzogen. Dahinter standen nicht nur die reformatorische Fokussierung der Heilsfragen des Menschen, die mit der Konzentration auf die Niedrigkeitsmerkmale der vor Gott abgründig-demütigen Christusgestalt und deren Internalisierung in Herz und Gewissen einher ging, sondern auch die Annäherung der eigenen Lebensführung an das Ideal einer religiösen und moralischen Selbstlosigkeit Jesu. Wenn sodann im Zeitalter der Aufklärung die geschichtliche Betrachtung des Lebens Jesu zum zentralen Medium der Christologie wurde, erlaubte dies die Entsorgung von Gehalten, die moralisch ungerechtfertigt schienen, als vornehmlich ‚dogmatisch‘. Albert Schweitzer sah hinter der Suche nach dem Jesus der Geschichte das Interesse an einem „Helfer im Befreiungskampf vom Dogma“.³ Dabei wurden das alte soteriologische Unsterblichkeitsparadigma, aber auch die Soteriologie der Befreiung von den durch Teufel und Sünde evozierten ewigen Strafen, in Motive der Perfektionierung und Erfüllung des menschlichen Lebens in idealer Sittlichkeit umgeschmolzen. Für solch sittliche Lebensideale sollte der geschichtliche

² Vgl. A. V. HARNACK, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 2: Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas, Tübingen ⁵1931, S. 44ff.

³ A. SCHWEITZER, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung (²1913), Nachdr. Tübingen ⁹1984, S. 47.

Jesus das Urbild oder wenigstens Introduktionsvehikel abgeben. Allerdings haben sie sich, wie der Einspruch der Quellen in der Geschichte der Leben-Jesu-Forschung gezeigt hat, nicht auf den historischen Jesus gründen lassen. Dabei korrespondiert das *methodische* Problem, daß die Überlieferung der Gestalt Jesu in der Perspektive des Gemeindeglaubens erfolgte, mit dem *sachlichen* Dilemma, daß die eschatologisch-apokalyptische Frömmigkeit der synoptischen Jesus-Überlieferung nicht mit einer neuzeitlichen Moralreligion auf dem Boden von praktischer Vernunft und humaner Freiheit kongruiert. Dieser Sachverhalt konnte einerseits Rückkehrbewegungen zur Logik des christologischen Dogmas legitimieren, klassisch bei Martin Kähler in der Formel vom biblisch-geschichtlichen Christus gemäß der Überlieferung des Glaubens.⁴ Andererseits konnte er einen programmatischen Antihistorismus befeuern, so in Rudolf Bultmanns Konzentration der christologischen Bedeutung der Historie Jesu im reinen ‚Daß‘ des Gekommenseins Jesu Christi. Das ‚Kerygma‘ wird dabei über die apodiktische Leere des ‚Daß‘ zur radikalen ‚Anfrage‘ an das Selbstverständnis des gegenwärtigen Hörers, damit dieser sich aus der auf existenziale Umkehr zielenden ‚Anrede‘ durch das Wort Gottes in Christus neu gewinne.⁵ Allerdings stammen alle entscheidenden Gehalte aus der existenzialen Antinomik des verfehlten Selbstverständnisses des um sich besorgten Menschen.⁶ Damit rücken innere Probleme der Selbstthematization von menschlicher Subjektivität ins Zentrum der Christologie,⁷ die ihrerseits programmatisch ihren Fokus im Glauben der Hörergemeinde findet.

⁴ Vgl. M. KÄHLER, Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus (1892), neu hg. v. E. WOLF, München ⁴1969.

⁵ Vgl. etwa R. BULTMANN, Glauben und Verstehen, Bd. I, Tübingen ⁶1966, S. 85ff.; 245ff.; DERS., Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung, Nachdr. der 1941 erschienenen Ausgabe, hg. v. E. JÜNGEL, München 1985. Zur Logik des Bultmannschen Denkens vgl. v. VF., Glauben und Lehre im modernen Protestantismus, Studien zum Verhältnis von theologischer Bestimmtheit und religiösem Vollzug bei Barth und Bultmann sowie Hegel und Schleiermacher, Tübingen 1996, S. 113–202, bes. S. 149ff.

⁶ Hinter dieser Antinomik, die Bultmann nicht ohne Verschiebungen in M. Heideggers Existentialanalytik expliziert sieht, steht ebenso sehr eine lutherische Dialektik von Gesetz und Evangelium in existenzieller Zuspitzung (vgl. a.a.O., S. 166ff.). Neue Gehalte sind aus der kerygmatischen Anrede, in die die Christologie umgeschmolzen wird, denn auch nicht zu gewinnen.

⁷ Daß der Vorgang der Selbstthematization von menschlicher Subjektivität zugleich auch den Gottesgedanken und damit eine Voraussetzung der Christologie betrifft, zeigt der klassische Aufsatz von R. BULTMANN, Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?, in: DERS., Glauben und Verstehen, Bd. I, S. 26ff.

Vor diesem Hintergrund hat Falk Wagner als Thema der Christologie die *Konstitution menschlicher Subjektivität* identifiziert.⁸ Dabei wurde das in der philosophischen Diskussion der Moderne exponierte Problem der Zirkelhaftigkeit der Konstitution von Selbstbewußtsein zum Ausgangspunkt für die Interpretation christologisch-soteriologischer Grundfragen an der Folie von Problemen des Verständnisses von Subjektivität. In diesem Stichwort bündeln sich Bedingungen menschlicher Lebenspraxis in den Formen von Selbstbestimmung und Sittlichkeit. Die Zirkelhaftigkeit von Selbstbewußtsein, aber auch die Abkünftigkeit des in Selbstbestimmung immer schon beanspruchten Selbst verweisen auf *Endlichkeitsmomente* des in seinem Wissen und Tun selbstbezüglichen Bewußtseins. Damit rückt der gleichsam *schöpfungstheologische* Sachverhalt der Konstitution menschlicher Subjektivität, die in ihrer *unbedingten Selbsttätigkeit* zugleich *endlich* ist, ins Zentrum der Christologie. Subkutan gibt es auch Bezüge zu dem in der Leben-Jesu-Forschung mitverhandelten Problem der *moralischen Person* und ihrer religiös konstituierten *Selbsttätigkeit*. Sie werden von Wagner ob ihrer inneren Un-Bedingtheit allerdings nicht am Orte des historischen Jesus verhandelt, sondern in den Bereich des Gottesgedankens und seines vornehmsten Prädikats, der ascetarischen Freiheit, verschoben. Sub specie Dei vermittelt die Christologie die *Unbedingtheit ab-soluter, darum göttlicher Spontaneität* mit den *Bedingungen menschlicher Endlichkeit*. Darin zeigt sie ein inneres Gefälle zu sittlichen Sozialverhältnissen. Sie werden zum Ort des Unendlichen im Endlichen. Die unabschließbare Wechselseitigkeit von intersubjektiv vermittelter Selbstbestimmung als Anerkennung ist, so der frühe Wagner, das Ziel der Selbstoffenbarung Gottes in seiner Menschwerdung durch die Produktion der Jesus-Christus-Einheit der Gemeinde.⁹ Gottes Menschwerdung vollendet sich über die Pneumatologie in *selbstbestimmter Sittlichkeit*, und diese steht gleichsam für eine *soteriologische Teilhabe am Absoluten*. Die christliche Gemeinde ist in solche Sittlichkeit performativ einbezogen. Sie ist keineswegs auf die Gemeinde in engerem Sinne beschränkt, sondern wird durch diese der weiteren geschichtlichen Welt übermittelt. Christologie wird so zur Theorie des geschichtlichen Christentums. Damit tritt an die Stelle der historischen Problemdimension der Christologie in der Person Jesu eine geschichtsphilosophische Sozialtheorie. Ihre eigentliche Pointe findet sie in praktischer Diagnostik der Gegenwart. An historischen Fragen zur Gestalt Jesu und an religionsgeschichtlichen Debatten um die Anfänge des Christentums hat Wagner letztlich kein Interesse gehabt. Der Anfang des Christentums wur-

⁸ Vgl. F. WAGNER, Christologie als exemplarische Theorie des Selbstbewußtseins (= Christologie), in: DERS., Was ist Theologie? Studien zu ihrem Begriff und Thema in der Neuzeit, Gütersloh 1989, S. 309–342.

⁹ Vgl. exemplarisch F. WAGNER, Christologie.

de für ihn, insbesondere in seiner Spätphase, vielmehr als grundsätzliche ‚Revolutionierung‘ des Gottesgedankens bedeutsam – unter Betonung der Kritik und Negation des überkommenen Gottesverständnisses.¹⁰ Der Tod Jesu am Kreuz wird dazu in lutherisch-hegelscher Perspektive konsequent als Tod Gottes interpretiert, in dem der gleichsam falsche Gott weltüberhebener Allmacht stirbt, um als Geist in das Leben der Christen und ihres Weltumgangs einzugehen und dessen innere Sollensdimension darzustellen. Damit wird das *Sündenthema* in die *Theo-Logie* überwiesen, und die *Soteriologie* konzentriert sich im *Tod Gottes*. Die Christologie umfaßt mithin den Widerstreit eines Macht-Gottes, der gleichsam als größter Sünder am Kreuz des Menschgewordenen stirbt, mit einem im Paradigma intersubjektiver Sittlichkeit gedachten Gott, der prädikativ die ‚Absolutheit‘ des Geistes von wechselseitigen Anerkennungsprozessen des christlichen Lebens darstellt. Deren innere Unendlichkeit wird gleichsam zum Ort des Heils, das der Tod des falschen Gottes vermittelt hat. Darum ist die Christologie in den Spuren Wagners immer sogleich als Pneumatologie zu lesen.

Diese weiträumigen Umbesetzungen seien nunmehr genauer betrachtet, bevor schließlich die Wagnersche Konzeption im Lichte einiger religionsgeschichtlicher Fragen zu taxieren ist.

2. Christologie zwischen Subjektivität und Sittlichkeit: Zum Konzept Falk Wagners

Wagners weitreichender Umbau tradiierter christologischer Lehrbegriffe vollzog sich in Distanz zu solch liberalen Modernisierungsbemühungen, die das Ideal christlich-moralischer Personalität mit Bildern des in Geschichtskategorien verstandenen Jesus von Nazareth zu beschreiben suchten. Trotz aller Sympathie mit der in der Aufklärung anhebenden ‚Umformung‘ des Christentums¹¹ erblickte Wagner hierin nur die Suche nach einem „Mittel zur (...) Selbstbestätigung“ des Gegenwartsbewußtseins in

¹⁰ Vgl. exemplarisch F. WAGNER, *Metamorphosen des modernen Protestantismus* (= *Metamorphosen*), Tübingen 1999, S. 149ff.

¹¹ Vgl. nur F. WAGNER, *Geht die Umformungskrise des deutschsprachigen Protestantismus weiter?*, in: *ZNThG* 2 (1995), S. 225–254; DERS., *Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus*, Gütersloh 1995, S. 47ff. 68ff.; DERS., *Umformungskrise des Protestantismus in der modernen Gesellschaft*, in: *Wiener Jahrbuch für Theologie* 1 (1996), S. 157–182.

seinem Weltverhältnis.¹² Auf dessen Partikularität sollte das Thema des Christentums nicht festgelegt werden. Daher konnte die antihistorische Wendung in der Theologie, insbesondere in Bultmannscher Fassung, als Wiedergewinn der allgemeinen Frage nach der Konstitution der ‚Alles bestimmenden Wirklichkeit‘ verstanden werden. Der Pannenberg-Schüler Wagner griff die Bultmannsche Formel für den Gottesgedanken in subjektivitätsmetaphysischen Wendungen auf – um sie seinerseits unter Negation einer unmittelbaren Selbstmächtigkeit mit dem neuzeitlichen Paradigma der *Freiheit als Selbstbestimmung* zu verbinden.¹³ Dabei standen die Denkmittel der deutschen philosophischen Klassik, v.a. der Philosophie Hegels, Modell. Das Ende der historischen Bemühungen um die Person Jesus dürfte Wagner vermutlich auch als Bestätigung der bereits von Hegel formulierten Einsicht gelesen haben, daß eine Verbindung von Jesus und Kantischer Moralität prekär ausfällt, da sowohl deren Fundament in der Autonomie wie auch Jesu religiöse Eigenarten beschnitten werden. Diese Einsicht von Hegel implizierte auch eine grundlegende Kritik an seinen eigenen früheren Bemühungen um ein rationalistisches Leben Jesu.¹⁴

Wagner rückt die Subjektivitätsproblematik ins Zentrum der Christologie. In ihr verschränken sich das eher erkenntnistheoretische, auf das Wissen-Können bezogene Problem des Selbstbewußtseins sowie die mit der praktischen Dimension des Lebens verbundene Thematik der Selbstbestimmung von Subjektivität mit einer Konzeption von sittlicher Intersubjektivität. Die christologischen Vorstellungen seien indirekte Darstellungen dieses Problemzusammenhangs. Im Fokus steht dabei zunächst das Dilemma der Selbstvoraussetzung von Selbstbewußtsein. Es besteht in aller Kürze darin, daß das ‚Selbst‘ dieses Bewußtseins in allen theoretischen Gehalten und praktischen Vollzügen immer schon beansprucht ist – sollen es doch eben *seine* sein –, obwohl es als eigene Reflexivität immer nur in seinen *Akten* besteht. Es kann *für es selber* niemals zur gegenständlichen *Gegebenheit* werden, da es anderenfalls *als Selbst* seinem Fürsich-

¹² F. WAGNER, Systematisch-theologische Erwägungen zur neuen Frage nach dem historischen Jesus (= Historischer Jesus), in: DERS., Was ist Theologie, S. 289–308, hier S. 291.

¹³ Vgl. F. WAGNER, Historischer Jesus, S. 293; DERS., Aspekte der Rezeption Kantischer Metaphysik-Kritik in der evangelischen Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts, in: NZSTh 27 (1985), S. 25–41, bes. S. 34f. – Vgl. R. BULTMANN, Welchen Sinn hat es von Gott zu reden?, S. 26–37 u.ö.; W. PANNENBERG, Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt 1977, bes. S. 304ff.; DERS., Systematische Theologie, Bd. 1, Göttingen 1988, S. 175 u.ö.

¹⁴ Vgl. G.W.F. HEGEL, Das Leben Jesu (1795), in: DERS., Gesammelte Werke Bd. 1: Frühe Schriften, hg. v. F. NICOLIN/G. SCHÜLER, Hamburg 1989, S. 205–278; DERS., Die Positivität der christlichen Religion, in: Theorie-Werkausgabe, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1969–71, S. 104–190.

sein zuvorkommen müßte – womit das Fürsichsein ein *anderes* als das Selbst wäre. Das Selbst des Bewußtseins muß *sich* in seiner Tätigkeit mithin immer schon *voraussetzen* – oder in seiner Aktivität paradoxerweise als passiv gegeben hinnehmen. Mit Selbstbewußtsein und dem Selbst von bestimmter Subjektivität ist daher ein Moment von *opaker Fremdheit* verbunden. Dieses Selbstvoraussetzungsdilemma repräsentiert das *Problem der Endlichkeit* in der subjektivitätstheoretischen Terminologie der klassischen Moderne. Hieran bricht sich nicht nur alles theoretische Wissen, sondern auch alles praktische Tun des Menschen. Daher sind nicht nur die Bedingungen des Wissen-Könnens des Bewußtseins, sondern auch die des Handelns aus dem Selbst problematisch. Neben den kognitiven Gehalten des Bewußtseins in der Entzweiung von Wahrheit und Gewißheit betreffen die inneren Zwiespälte des Selbstbewußtseins die Selbstbestimmung des Menschen als Grundmodus moralischer Praxis – jedenfalls auf dem für die Moderne maßgeblichen Boden der Autonomie. Hier machen sich die Zwiespälte darin geltend, daß Selbstbestimmung in unmittelbare Selbstbehauptung und mithin Herrschaft und Gewalt abgleiten kann, insofern das in seiner Selbstvoraussetzung verfangene Bewußtsein sich dadurch bestimmt, daß es das, was es nicht ist, negiert. Dann scheint die Negation seines Anderen die Unfaßbarkeit des eigenen Selbst zu kompensieren. In solchen Figuren der ‚unmittelbaren Selbstbestimmung‘ holt Wagner das Sünden-thema auf subjektivitätstheoretischem Boden ein. Freiheit als Vermögen spontaner Selbsttätigkeit verkehrt sich in Akte simpler Selbstdurchsetzung – mit entsprechendem Widerstand und Kampf als Komplement. Demgegenüber beschreibt Wagner als erfüllte Struktur der Freiheit eine vermittels des Anderen vollzogene Selbstbestimmung. Hierin wird das Moment opaker und fremder Andersheit im Selbstverhältnis von Subjektivität nicht über Negationen des anderen Anderen zur Wahrung des Scheins von *Selbstbestimmung* stillgestellt, sondern über die Anerkennung des Andersseins des Anderen, demgegenüber das Selbst in seiner Andersheit *als* dieses – und nicht auch jenes – Selbst gefaßt wird, in intersubjektive Sozialverhältnisse aufgehoben und integriert. Natürlich verlangt dieses über die Differenz des Andersseins und seine Anerkennung aufgebaute Sozialverhältnis von Subjektivität symmetrische Wechselseitigkeit. Für diese komplexe prozeßlogische Struktur steht bei Wagner formelhaft wechselseitige ‚Selbstexplikation im Anderen‘.¹⁵

Das Selbstvoraussetzungsdilemma von je besonderer Subjektivität wird also in allgemeine oder intersubjektive Sozialität überführt, welche ihrerseits über das Besondere und Einzelne vermittelt und in deren Wechselvollzügen präsent ist. Die Andersheit des dem Selbst eigenen inneren

¹⁵ Diese Formel durchzieht wie die der ‚vermittelten Selbstbestimmung‘ das gesamte Oeuvre Wagners.

Fremden und Anderen wird über die sprachlich-kommunikative Anerkennung des äußeren Anderen bearbeitet. Damit ist der Gedanke verbunden, daß die *Wirklichkeit insgesamt subjektförmig* verfaßt ist.¹⁶ Das gilt zumindest für die Sozialwelt und die in ihrer Perspektive bearbeitete Gegenstandswelt.¹⁷ Als Grund einer solchen Subjektförmigkeit der Wirklichkeit fungiert der *Gottesgedanke*, sofern Gott *aus sich* heraus angesichts des auch in Gott anzutreffenden Konstitutionsproblems von Subjektivität ein *Anderes* als er selbst gründet, das er allerdings zugleich in dessen *Alterität anerkennt*. Ebendies beinhalte die Christologie. Hierin werde die Struktur des Selbstbewußtseins auf ‚exemplarische‘ – man könnte auch assoziieren: urbildliche – Weise vermittelt, insofern sich sowohl die Tätigkeit des Selbst als auch deren differente Bezugsgröße im Verhältnis von Gott und Christus im Geist der Gemeinde darstellen. Ist „die in ihrem Tun freie Subjektivität (...) Grund und Quelle aller Weltwirklichkeit“, so gilt es diese „freie Subjektivität so an sich selbst zu erfassen, daß sie als manifeste Einheit von Tun und Tat, von Allgemeinheit und Besonderheit (...) in der Struktur des Geistes, der Pneumatologie, entfaltet wird.“¹⁸

Dabei spielt der historische Jesus nur eine marginale Rolle. Wagner bezog sich zwar mehrfach auf die Debatten um den historischen Jesus, die in der Bultmann-Schule unter dem Titel der ‚Neuen Frage nach dem historischen Jesus‘ geführt wurden. Darin sei es um die Korrektur einer möglichen Mißinterpretation der Christologie in den Relationen von Kerygma und Glaube gegangen. Denn wenn Jesus und seine Verkündigung nur in der Form des nachösterlich Verkündigten thematisch werden und dieser Christus des Kerygmas nur die ‚Entscheidung‘ für sein neues, glaubendes Selbstverständnisses evoziert, dann könnte nach Wagner in religionskritischer Umkehrung geschlossen werden, daß der kerygmatische Christus faktisch ein Produkt des Glaubens ist. Demgegenüber habe der Versuch, mittels des Kriteriums der doppelten Differenz von Jesu Verkündigung und Lebensgeschichte zum zeitgenössischen Judentum und zur christlichen Urgemeinde einen Kernbestand seiner Verkündigung zu identifizieren,¹⁹ darauf abgezielt, die Genesis des Kerygmas in der Verkündigung Jesu statt im Gemeindeglauben zu verankern. Mit dieser ‚Neuen Frage nach dem historischen Jesus‘ sollte daher nach Wagner gezeigt werden, „daß Jesus sich

¹⁶ Dies gilt gerade auch dann, wenn eine systemtheoretische Perspektive von einzel-menschlicher Subjektivität abstrahiert. Vgl. F. WAGNER, Systemtheorie und Subjektivität. Ein Beitrag zur interdisziplinären theologischen Forschung, in: Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie Bd. X (1976), S. 151–179.

¹⁷ Vgl. F. WAGNER, Sozialethik als Theorie des Geistes, in: Was ist Theologie?, S. 373–393, hier S. 383f.

¹⁸ F. WAGNER, Historischer Jesus, S. 307.

¹⁹ Vgl. E. KÄSEMANN, Das Problem des historischen Jesus, in: DERS., Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. 1, Göttingen ⁶1970, S. 187–214, hier S. 205.

selbst als Christus des Glaubens erzeugt und produziert“ habe.²⁰ Dieser Absicht stimmt Wagner ganz zu. Dies ist allerdings nicht so zu verstehen, als hätte Jesus direkt durch seine Botschaft oder sein Leben den Christus des Glaubens hervorgebracht. Dem steht schon sein Tod als Ende seines Wirkens im Wege – so sehr das Kreuz in der Konsequenz seines Weges liegt. Zudem hat er sich, soweit erkennbar, selbst nicht als Christus verstanden – so sehr Wagner in ihm die „Nähe Gottes“ in besonderer Weise verkündigt sieht.²¹ Wenn nun Jesus *sich selbst* als Christus ‚erzeugt‘ haben soll, läßt sich dies nur unter Einschluß der *Tätigkeit der Gemeinde* denken. Der Tod Jesu ist dabei das vermittelnde Glied. Denn mit dem Ende Jesu geht der Verkündiger in seine Verkündigung so ein und ‚entäußert‘ sich ganz an diese, daß er in der von der Gemeinde erinnerten Verkündigung präsent werden kann – gerade trotz des menschlichen Scheiterns des Verkündigers. Offen lassend, nach welcher *historisch* rekonstruierbaren Logik eine solche Erinnerung wahrscheinlich erscheint, impliziert für Wagner der Tod Jesu den Übergang zur „Produktion“ der Gemeinde, für die „die „Entäußerung Jesu an das von ihm Verkündigte (...) so gesetzt [wird], daß Jesus als Christus der Verkündigte ist“.²² Genau dies besage die *Auferstehungsvorstellung* der Gemeinde, wenn auch im falschen, daher negationspflichtigen Medium des Sinnlichen. Diese Negation werde mit dem Übergang zur Gemeinde gesetzt – und mit einem überraschenden Medienwechsel verbunden. Mit der Auferstehungsvorstellung, die kategorial den „Übergang Jesu zur Jesus-Christus-Einheit der Christologie“ vermittelt, gehe der „Übergang von der Historie zur Vernunft“ einher.²³

In der Tat geraten die Historie und ihre mögliche Logik aus Wagners Blick. Die Vernunft hingegen kommt ins Spiel, insofern der durch den Tod Jesu vermittelte Übergang zur Gemeinde deren Allgemeinheit mit der Besonderheit Jesu zusammenschließt. Dieser Vorgang wird von Wagner zugleich als exemplarischer Fall einer Strukturlogik gedeutet, nach der Besonderheit und Allgemeinheit einander an der Stelle des anderen explizieren. Der Übergang von Christologie zu Pneumatologie wird zum Sprungbrett in die Gedankenwelt von Hegels Begriffslogik. Sie steht denn auch hinter Wagners Formeln wie „Selbstexplikation an der Stelle des anderen“ oder „Entwicklungsfähigkeit“ als „Selbstdarstellung im Nicht-Identischen und Fremden“.²⁴ Allerdings beansprucht der Hegel-Exeget Wagner, daß die christologisch skizzierte „Produktion der Gemeinde“, mit der die „Selbstproduktion von Jesus als Christus“ zusammengeschlossen ist,

²⁰ F. WAGNER, *Christologie*, S. 321.

²¹ A.a.O., S. 323.

²² Ebd.

²³ Ebd.

²⁴ A.a.O., S. 317.

kein arbiträres Thema bearbeitet.²⁵ Die „Selbstproduktion von Selbstbewußtsein“ steht denn auch im Fokus einer an Hegel und Wolfgang Cramer angelehnten spekulativen Theorie des Absoluten, in der Wagner die Subjektivitätslogische Konstitution von sozialer Wirklichkeit deutet.²⁶ Die in Pneumatologie überführte Christologie wird mithin im Horizont der Gottesthematik interpretiert, und diese steht als gleichsam ‚Alles bestimmende Wirklichkeit‘ für deren subjektlogische Verfassung.

Der Gottesgedanke wird in Wagners Christologie über den Tod Jesu und den über die Vorstellung der Auferstehung vermittelten Übergang in die Gemeinde eingeführt. Ebenso wichtig ist die mit dem Ende des Lebens Jesu korrespondierende Grenzbestimmung seiner Herkunft. Parallel zur entmythologisierten Auferstehungsvorstellung als sinnlich dargestellte Negation des Sinnlichen greift Wagner auf das Dogma der *Menschwerdung Gottes* zurück. Es beinhaltet, daß sich die absolute Subjektivität Gottes, die für unableitbare Spontaneität als „Freiheit (...) aus Freiheit“ steht,²⁷ von sich aus auch am Orte des *Anderen ihrer selbst* darstellt. Die damit anerkannte Differenz eines Gott gegenüber Anderen *aus Gott selbst*, mit dem zugleich Gott *als* Gott gefaßt werden kann, unterscheidet die wahre göttliche Subjektivität von gleichsam ‚sündhafter‘ Selbstdurchsetzung. Dies eröffnete den Vollzug von Subjektivität im Wechselverhältnis von allgemeinem und besonderem Selbstbewußtsein, deren innere, *performative Unendlichkeit* an die Stelle des alten soteriologischen Motivs der Teilhabe an Gott in Unsterblichkeit tritt. Wenngleich dieser Gedankenkomplex die Logik des kirchlichen Dogmas sprengt, kann der frühe Wagner auf den

²⁵ A.a.O., S. 326.

²⁶ Wagner hat dies in detaillierten Studien zu Hegels Logik ausgeführt, die er, insbesondere in seiner frühen Phase, im Gefälle der denkontologisch interpretierten Konzeption seines Lehrers Wolfgang Cramer gelesen hat. Vgl. nur F. WAGNER, Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff in Geschichte und Gegenwart, Gütersloh 1986, bes. S. 570ff.; DERS., Religionsphilosophie und Theorie des Absoluten, in: DERS., Religion und Gottesgedanke, Philosophisch-theologische Beiträge zur Kritik und Begründung der Religion, Frankfurt a. M. 1996, S. 35–55; DERS., Theo-Logik. Ein Beitrag zur theologischen Interpretation von Hegels ‚Wissenschaft der Logik‘, in: DERS., Religion und Gottesgedanke, S. 57–88; DERS., Kritik und Neukonstitution des kosmologischen und ontologischen Gottesbeweises in der Philosophie Hegels, in: DERS., Religion und Gottesgedanke, S. 89–125; DERS., Absolute Notwendigkeit. Ein Beitrag zur Art der Aufhebung der kritizistischen Bestreitung des kosmo-ontotheologischen Arguments, in: DERS., Religion und Gottesgedanke, S.127–155; DERS., Wolfgang Cramers Theorie des Absoluten und der christliche Gottesgedanke, in: DERS., Religion und Gottesgedanke, S. 181–218; vgl. zu Wagners Interpretation v. VF., Philosophische Theologie als Metaphysik der Endlichkeit. Variationen einiger Grundmotive Falk Wagners, in: Religion zwischen Rechtfertigung und Kritik. Perspektiven philosophischer Theologie, hg. v. CH. DANZ/J. DIERKEN/M. MURRMANN-KAHL, Beiträge zur rationalen Theologie 15, Frankfurt a. M. 2004, S. 81–103, bes. S. 88ff.

²⁷ F. WAGNER, Theologie, S. 312.

Trinitätsgedanken zurückgreifen, um das Aufgeschlossensein Gottes für das Andere bereits dessen Immanenz zu vindizieren.²⁸ Hierin sei das Verhältnis von Selbst- und Anderssein am Orte Gottes generiert; Schöpfungstheologie und Anthropologie realisierten dann diese Strukturlogik von Selbst- und Anderssein am Orte des Gott gegenüber Anderen, und zwar auf eigentätig-selbständige Weise. Wie im Blick auf das kirchliche Dogma kann diese Gedankenfigur die Rückfrage veranlassen, ob hiermit nicht lediglich die Probleme von Selbstvoraussetzung und Anderssein verdoppelt und verschoben werden, freilich unter spiegelbildlicher Umkehrung der Positionen. Auch darum hat der späte Wagner von der trinitarisch-christologischen Konstitution der Logik der ‚Selbstexplikation im Anderssein‘ abgesehen, um stattdessen den *Tod Gottes* als Konstitutionsort eines ‚revolutionierten‘ *Gottesverständnisses* zu interpretieren. Es wird in der Strukturformel einer ‚vermittelten Selbstbestimmung‘ konzentriert, deren Gehalt freilich an den der alten Formeln anschließt.²⁹

Wenn Wagners frühe Christologie über den Umweg der ‚Neuen Frage nach dem historischen Jesus‘ auf Gehalte des christologischen und trinitarischen Dogmas ausgegriffen hat, ging es im Medium verschlüsselter Darstellungen von Selbstbewußtsein und Subjektivität um Ähnliches, wenn auch mit steilerem Anspruch. Die Endlichkeit von Selbstbewußtsein soll angesichts seiner Unendlichkeit und Unbedingtheit, kraft deren es als subjektförmige Bestimmtheit der Wirklichkeit zum Schlüssel allen Weltzugangs wird, dadurch in die Unendlichkeit aufgehoben werden, daß diese sich durch Selbstunterscheidung an endlicher Stelle setzt und somit im Anderen entspricht. In diese Gedankenreihe konnte Wagner sogar die altprotestantische christologische Lehrbildung einstellen. Die Zwei-Naturen-Lehre wird als göttliches und menschliches, als allgemeines und besonderes Selbstbewußtseins durch die Lehrstücke von den beiden Ständen und den drei Ämtern hindurch konjugiert; das Ziel ist dabei die in der Idiomenkommunikation verschlüsselte Selbstmitteilung des sich im Anderen durchsichtigen Selbstbewußtseins. Insofern die „Aporie des endlichen Selbstbewußtseins“ selbst sub specie Dei als Moment in der Christologie auftritt, aber in der als Urbild von kommunikativer „Intersubjektivität“ gelesenen Figur der *communicatio idiomatum* eingeholt und in ein Wechselverhältnis der Anerkennung eingestellt wird,³⁰ resultiert das ‚System der Christologie‘ in einem komplexen, in sich vermittelten Strukturbegriff von Subjektivität. Als gleichsam soteriologische Pointe erlaubt es, die aktuel-

²⁸ Vgl. F. WAGNER, Religiöser Inhalt und logische Form. Zum Verhältnis von Religionsphilosophie und ‚Wissenschaft der Logik‘ am Beispiel der Trinitätslehre, in: Was ist Theologie?, S. 256–285.

²⁹ Vgl. F. WAGNER, Metamorphosen, S. 159ff.

³⁰ F. WAGNER, Christologie, S. 340.

len Lebensvollzüge endlicher Subjektivität auf eine absolute, sich in sich in das Wechselverhältnis mit dem Endlichen hinein differenzierende Subjektivität hin transparent zu machen. Man könnte versucht sein, dies als eine gleichsam intellektuelle Einsicht in die Wechselteilhabe des Göttlichen und Menschlichen zu beschreiben, deren Praxis in kommunikativen Prozessen intersubjektiver Anerkennung besteht.³¹ Die christologische Fassung des Gottesgedankens repräsentiert einen idealen *Normbegriff*, der auf Realisierung als Geist intersubjektiver Anerkennung drängt.

Sosehr der christologische Strukturbegriff von Subjektivität gerade auf ihren Vollzug abstellt, so sehr ist auch dieser zunächst nur ein *Begriff* des Vollzugs. Dieses Problem hat den späten Wagner dazu veranlaßt, die Gehalte von Theologie und Christologie ganz in sittlichen Anerkennungs*vollzügen* aufzusuchen. Dabei komme es zu einer „definitiven Enttheologisierung“ – die allerdings in der Sache an Grundlinien anschließt, die der frühe Wagner „die Wirklichkeit Gottes als Geist“ nennen konnte.³² Dabei wird der nur im spekulativen Begriff faßbare trinitätstheologische Möglichkeitsgrund der Christologie zurückgestellt. Sein vormals nur im reinen Denkvollzug ‚realer‘ Gehalt, der Aufschluß von Selbstbestimmung für Anderssein oder auch Subjektivität als korrelative Einheit von Spontaneität und Differenz, wird in die christologische Realisierung Gottes überführt. Sie erfolgt über die *Negation von Gott* als bloßem – und damit *falschem* – *Gott im Kreuz*. In diesem Motiv verbindet sich Hegels Wort vom ‚spekulativen Karfreitag‘ als Formel für die intellektuelle und kulturelle Erfahrung der Moderne mit der von Hegel in der Wirkungsgeschichte lutherischer Theologie verorteten Denkfigur, daß im Kreuz das abstrakte, von der Subjektivität des ‚Für mich‘ getrennte göttliche Wesen stirbt und damit die Aneignung durch die je einzelne und ebenso allgemeine Subjektivität eröffnet. Durch diese ihn selbst treffende Negation verschwindet Gott als Gott und geht ganz in sittliche Lebensvollzüge ein. Der mit Menschwerdung und Tod Gottes verbundene logische Anfang der christlichen Religion besteht für Wagner daher in einer „Revolutionierung des Gottesgedankens“.³³ Sie überführe die göttliche Transzendenz gänzlich in „Vollzüge

³¹ Deren christologische Entfaltung steht für ein implizites Sollensmoment der Subjektivitäts- und Anerkennungsstruktur gegenüber einer nur defizitären empirischen Realität; es entfaltet eine Dimension von Normativität über deren Kritik und Korrektur.

³² F. WAGNER, *Metamorphosen*, S. 165; DERS., *Wirklichkeit Gottes als Geist*, S. 343.

³³ F. WAGNER, *Metamorphosen*, S. 149; vgl. auch DERS., *Wirklichkeit Gottes als Geist*, S. 347f.; DERS., *Christentum und Moderne*, in: *Religion und Gottesgedanke*, S. 247–268; hier S. 264ff.; DERS., *Religion der Moderne. Moderne der Religion*, in: *Religion als Thema der Theologie*, hg. v. W. GRÄB, Gütersloh 1999, S. 12–44, hier S. 32ff.; DERS., *Die christliche Revolutionierung des Gottesgedankens als Ende und Aufhebung menschlicher Opfer*, in: *Zur Theorie des Opfers*, hg. v. R. SCHENK, Stuttgart 1995, S. 251–278; DERS., *Gott. Der Schöpfer der Welt? Eine philosophisch-theologische Grund-*

weltimmanenten Transzendierens“; sie werden konsequent auf „Verhältnissen der Freiheit“ hin interpretiert. Hierfür steht formelhaft eine reflexive Anerkennung, deren Kriterium „kopräsente Korrespondenz von selbständigem Selbstsein und selbständigem Anderssein“ ist.³⁴ Mit solch *symmetrischer Kopräsens* wird der Vollzugszusammenhang von Subjektivität als Wirklichkeit – gemäß der geltungsgleichen³⁵ inneren Differenz des Andersseins – als Intersubjektivität in *mehrere selbständige Aktzentren* aufgespalten. Von hier aus gewinnt Wagner Zugänge zur *Pluralität von Individuen im sozialen Leben*, die zunehmend ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückt und insbesondere mit religionssoziologischen Kategorien expliziert wird.³⁶ Theologie wird damit zur Beschreibung von der Religiosität der Individuen in ihrer Vieldeutigkeit.

Den Leitfaden zur Wahrnehmung der Verschiedenheit von Aktzentren bildet die Einsicht in die *Differenz des Begriffs* des Vollzugs des Absoluten und dessen *Selbstvollzug*. Danach kommt das Absolute nur in äußerer Fremdbeschreibung in Betracht. Sie tritt beim späten Wagner gegenüber der trinitarisch-internen Selbstdifferenzierung des Absoluten in den Vordergrund. Die äußere Reflexion von Selbst- und Fremdauslegung wird sodann von Wagner im Lichte des theologischen „Uraxiom[s]“ interpretiert, nach dem das Grundverhältnis von Gott und Mensch in *asymmetrischen Relationen* von göttlicher Macht und menschlicher Abhängigkeit bestehe.³⁷ Eine solche Logik asymmetrischer Verhältnisse ist das Thema von Hegels Wesenslogik. Sie zeigt, daß auch asymmetrische Relationen eine innere Tendenz zur Umkehr und zum Ausgleich implizieren, insofern die einseitige Macht einer von ihr unterschiedenen Instanz bedarf, an der sie durch ihre Negation ihre Macht manifestieren kann. Damit gerät freilich die ein-

besinnung, in: DERS., Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus, S. 89–113; hier S. 106ff.

³⁴ F. WAGNER, *Metamorphosen*, S. 164–166.

³⁵ Mit diesem Ausdruck sei die Wagnersche Formel von ‚gleich-gültig Selbständigen‘ umschrieben. Dem intendierten Gehalt nach könnte auch von einer Gleichursprünglichkeit von Selbstvollzug und Anderssein gesprochen werden. Wagner hat gegen diese Formel allerdings stets eingewandt, daß die Ordnung der gleich Ursprünglichen ursprünglicher sei als diese in ihrer gleichen Ursprünglichkeit.

³⁶ Freilich ist diese v.a. an der Religionssoziologie von N. Luhmann gewonnene Kategorialität kaum empirischer Art – so sehr Wagner dies in der zur Selbstbeschreibung seines Denkweges geprägten Formel von der ‚historisch-empirischen Wende‘ auch suggerieren mag.

³⁷ F. WAGNER, *Metamorphosen*, S. 153. Dies wird auch als eine „Selbstbestimmung Gottes“ beschrieben, „die höher ist als alle Moral“ – weshalb dieser „Gott selber zum Prototyp des Bösen und der Sünde“ wird. F. WAGNER, *Verantwortung des Bösen. Theologisch-philosophische Überlegungen zum Subjekt des Bösen*, in: *Die andere Kraft. Zur Renaissance des Bösen*, hg. v. A. SCHULLER/W.V. RAHDEN, Berlin 1993, S. 134–148; hier S. 138f.

seitige Macht ihrerseits in den Strudel der Negation. In dieser Logik liest Wagner die alttestamentliche Religionsgeschichte gleichsam als Belegmaterial. Danach braucht die göttliche Macht die Nichtigkeit menschlicher Abhängigkeit als deren Manifestationsinstanz. Damit erweist sich die Ohnmacht des Menschen subkutan als Gegen-Macht gegen Gottes Macht. Dies ist der Anfang einer Entwicklung zum beiderseitigen Patt-Verhältnis. Es stehe hinter der christologischen Symbolik von der Menschwerdung Gottes und dem Tod Jesu, der zugleich der Tod Gottes ist. Gleichsam in Umkehrung der Logik vom gottmenschlichen Opfer zur Satisfaktion Gottes für die Sünde des Menschen wird das Kreuz Christi von Wagner als Tod der einseitigen Macht Gottes interpretiert, mit dem zugleich die Kampflogik von Macht und Gegenmacht ihre Negation findet. Die *theologia crucis* buchstabiert den Tod des – unwahren, gleichsam das Urbild der Sünde darstellenden – Macht-Gottes; systematisch impliziert sie zudem den Tod der gottähnlichen – ebenso unwahren – Gegenmacht des Menschen. Beider Negation im Tod des Mensch gewordenen Gottes überführt die gleichsam falsche Ordnung der Sünde von Macht- und Gegenmachtverstrickungen in die gleichsam wahrhaft göttliche *Ordnung symmetrischer Anerkennung*. Ihr tatsächlicher Boden ist nicht die innere Welt der Vorstellungen, sondern die soziale und kulturelle Welt.

Der Gedanke der Negation menschlicher Gegenmachtverstrickung wird von Wagner allerdings abgeblendet. Zwar fuße die neue Ordnung auf der Einsicht des Scheiterns des Gottes der alten. Doch Wagner kann den mit dem Tod Gottes verbundenen „Macht- und Subjektwechsel“ so beschreiben, daß die einzig verbleibende „Eigenmacht“ des Menschen die Macht Gottes „ersetzt“.³⁸ Wenn dies keine bloße Fortschreibung der Logik von Macht und Gegenmacht auf anderer, nämlich welthafter Bühne sein, sondern in die sittliche Anerkennungs-Logik der Kopräsenz selbständigen Selbst- und Andersseins einmünden soll, dann müßte der christologisch gedachte Tod Gottes ebenso die Negation der falschen Struktur des menschlichen Gegenspielers symbolisch umfassen. Wagners späte Christologie erscheint gleichsam als Ort des Kampfes von Gott und Gegengott, von Macht und Gegenmacht. Ihre soteriologische Pointe müßte daher als Konstitution der wahren *Ordnung* wechselseitiger Anerkennung beschrieben werden. Um ihrer willen muß der Tod des Einseitigen symbolisch auf beiden Seiten verortet werden. Anderenfalls bleibt die Umkehrung des Machtbewußtseins des Menschen zugunsten des anerkannten Anerkennungsverhältnisses bloßer Appell. Hegel hat dieses zur *theologia crucis* komplementäre Motiv übrigens angedeutet: nämlich als Internalisierung des Todes Jesu durch den Glauben der Gemeinde, der seine Subjekte auf „das innere Selbstbewußtsein“ zurückdrängt und für sie den „Tod alles

³⁸ F. WAGNER, *Metamorphosen*, S. 163.

Weltlichen, Unmittelbaren“ ist – einschließlich unmittelbarer Selbstmächtigkeit.³⁹ Ohne das – cum grano salis: paulinische – Motiv eines inneren Mitsterbens des gleichsam in die Sünde der Macht verstrickten Menschen ist der Übergang in die Verhältnisweise der Freiheit als Erfüllung des Selbstseins in der Pluralität intersubjektiver Freiheit und Anerkennung kaum denkbar. Eben hierin vollendet sich die Logik des christologischen Todes Gottes auf dem Boden der Pneumatologie.

Dieses Motiv hat der späte Wagner in seinen religionssoziologisch gefärbten Überlegungen zur Religion der Moderne nur noch andeuten können.⁴⁰ In ihr gehe es um die Reflexion innerer Transendenzen der Individuen. Allerdings rückt Wagner nicht deren symbolische Logik in den Mittelpunkt, sondern beschreibt wiederholt die logische Struktur von Freiheit gemäß dem an Hegels Begriffslogik gewonnenen Modell der wechselseitigen Anerkennung. Es steht hinter vielfach variierten Formeln wie ‚vermittelte Selbstbestimmung‘ oder ‚symmetrische Kopräsenz von Selbst- und Anderssein‘. Sie stellen das kategoriale Gerüst für ein prädikativ verstandenes Absolutes dar, das als Geist die unhintergehbare *Performanz* sozialer wie individueller Freiheitsverhältnisse beinhaltet. Für die pneumatologisch verstandene Religion ist dabei die Perspektive der stets fragilen Individualität maßgeblich. Darin sieht Wagner ihre Besonderheit gegenüber anderen sozialen Systemen moderner Gesellschaften. Während Recht und Politik im Gefälle der Logik von Freiheit interpretiert und geradezu als Realisationsgestalten christlicher Gehalte verstanden werden, gilt die Ökonomie als machtvolles Reich unmittelbarer Selbstbestimmung.⁴¹ In Aufnahme von Grundmotiven von Th.W. Adorno und anderen Vertretern der ‚Kritischen Theorie‘ gilt die kapitalistische Ökonomie gleichsam als Ort des Teufels in der aufgeklärten Moderne.⁴² Wagner sah hierin nur einen ‚Pantheismus‘ des nur auf quantitative Vermehrung abstellenden Geldes, obwohl das Geld über den Mechanismus des Marktes für die Tauschbarkeit von allem mit allem steht und damit tendenziell einseitig-asymmetrische Absolutismen ebenso relativieren helfen kann. Um dies zu beschreiben, müßte freilich der Blick auf strukturelle Symmetrien um ein Sensorium für deren Vorkommen in Gestalt von Asymmetrien erweitert werden. Sosehr in die subkutane Strukturlogik des individuellen und sozialen Lebens ein Gefälle hin zu Symmetrien eingeschrieben ist, so sehr gibt es diese unter den Bedingungen des Endlichen, in eine Pluralität von Subjekten aufgespaltenen

³⁹ G.W.F. HEGEL, Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil 3: Die Vollendete Religion, hg. v. W. JAESCHKE, Hamburg 1984, S. 73.

⁴⁰ Vgl. F. WAGNER, *Metamorphosen*, S. 167ff., bes. S. 178. 184. 224 u.ö.

⁴¹ In dieser Entgegensetzung wird das christologische Thema in die gedanklichen Paradigmen der Frankfurter Schultradition übersetzt.

⁴² Vgl. F. WAGNER, *Geld oder Gott? Zur Geldbestimmtheit der kulturellen und religiösen Lebenswelt*, Stuttgart 1984.

Lebens mit je eigener Perspektivität nur unter der Form momentaner Asymmetrien, die wiederum von anderen Asymmetrien korrigiert werden.

Wagner hat die Themen von Christologie und Theologie konsequent in die Pneumatologie überführt und damit für die Beschreibung, Analyse und normative Justierung praktischer Lebensvollzüge fruchtbar gemacht. Unbeschadet der kategorialen Differenzen zwischen dem frühen und späten Wagner dominiert die Perspektive der aktuellen *Rezeption* bei der Rekonstruktion christologischer Vorstellungen. Sie stellt den Ort der empirischen Anbindung der dogmatischen Gehalte dar. Gerade vor diesem Hintergrund – und mehr noch der vom späten Wagner betonten ‚empirischen Wende‘ – evozieren Wagners Darlegungen jedoch auch Rückfragen. Daß eine auf Individualität abstellende Theorie kaum Interesse an der historischen Einzelheit des Jesus von Nazareth und der religionsgeschichtlichen Logik des Übergangs zum Christus der Gemeinde zeigt, erstaunt. Gleiches gilt für die Askese, die Wagner gegenüber den christologischen Potentialen zum Geltungserweis von Individualität im Gottesgedanken bzw. Gottesverhältnis an den Tag legte. Schließlich stimmt nachdenklich, daß eine Theorie, die auf die Negation in – und zunehmend auch von – Gott abstellt, wenig Sensibilität für die alttestamentlich-jüdischen Figuren zur Thematisierung von Negativität im Gottesverhältnis zeigt. – Dieser Problembereich sei noch knapp skizziert.

3. Vom Kultus des Ethos: Eine pneumatologische Relecture der Christologie

Ernst Troeltsch hat zur Zeit der historistischen Kritik des Jesus-Bildes eindringlich geworben für ein „Bild einer (...) erhebenden und stärkenden Persönlichkeit, deren innerste Lebensrichtung es in sich aufzunehmen“ und im Umgang mit der „religiös-sittlichen Aufgabe“ in voller Freiheit auszugestalten gilt.⁴³ An der Kraft dieses Bildes, zum Mittelpunkt von Kult und Lehre zu werden, hänge die religionskulturelle Wirkungsfähigkeit des christlichen Prinzips. Denn: „Religionsphilosophische Lehrvorträge werden eine wirkliche Religion niemals bilden [oder (...)] ersetzen.“⁴⁴ Der große Diagnostiker der kulturellen Konsequenzen historistischer Geltungsdestruktion greift auf ein allgemeines religionssoziologisches und kulturgeschichtliches „Gesetz“ zurück, um die praktische Gültigkeit des Christentums in der „religiösen Größe und Kraft“ der „wirklichen Persönlichkeit“ Jesu zu betonen und die „Anbetung Gottes in Christo“ angesichts

⁴³ E. TROELTSCH, Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben (1911), in: Ernst Troeltsch Lesebuch, hg. v. F. VOIGT, Tübingen 2003, S. 61–92, hier S. 87.

⁴⁴ A.a.O., S. 79.

seiner „kultischen Zentralstellung“ zu legitimieren.⁴⁵ Die ‚Persönlichkeit‘ Jesu und deren dogmatische Auszeichnung als ‚Christus‘ werden also über ein religionssoziologisch beschreibbares *Kultbedürfnis* zugänglich. Dessen religionsdogmatische Parallele liegt in dem pneumatologischen Gedanken, daß ‚Christus‘ wie ‚Jesus‘ immer schon auf dem Boden des je gegenwärtigen Bewußtseins von Glauben und Gemeinde thematisch werden – in deren Horizont natürlich auch die skeptischen und kritischen Gegenbewegungen gehören. Dieses methodisch-hermeneutische Prinzip hat der frühe Wagner mit *erkenntnistheoretischen* Argumenten expliziert, während später *religionssoziologische* Argumente überwogen.⁴⁶ Allerdings zeigen die Konturen von Wagners subjektlogisch-ethischem Konzept von ‚Jesus‘ und ‚Christus‘ gegenüber Troeltschs Kultbild, daß auch beim religionssoziologisch argumentierenden Wagner die Sogwirkungen der früheren Figuren geblieben sind. Will man hingegen den Versuch machen, vom pneumatologischen Zugang aus die *religiösen* Implikationen der sittlichen Anerkennungsvollzüge zu thematisieren, so empfiehlt sich eine gegenwartsbewußte Relecture der christologischen Themen im Rahmen eines christentumssoziologischen Konzepts von Kult und religionskultureller Kommunikation.⁴⁷ Als Themen für differenzhermeneutische Zugänge zur urbildlichen Gestalt Jesu als Christus bieten sich innere Transzendenzen und Risiken von Individualität angesichts der aktuellen ‚Wiederkehr der Götter‘ und ihrer Kämpfe an.⁴⁸ Freilich muß im Zeitalter des historischen Bewußtseins auch eine aus der Erinnerung des kollektiven Rezipientengedächtnisses erfolgende Relecture historisch glaubwürdig sein. Dazu noch drei exemplarische Hinweise.

Zuerst verweist die Erinnerung an das Leben Jesu, in der zugleich der Übergang zu ‚Christus‘ geschieht, auf die *historische Kontingenz* als Be-

⁴⁵ A.a.O., S. 86. 79.

⁴⁶ Vgl. zur systematischen Rekonstruktion der Motive der Veränderungen von Wagners früher zu seiner späten Konzeption U. BARTH, Die Umformungskrise des modernen Protestantismus. Beobachtungen zur Christentumstheorie Falk Wagners, in: DERS., Religion in der Moderne, Tübingen 2003, S. 167–199.

⁴⁷ Dieser Zugang ist nahe an Hegels religionsphilosophischem Konzept der Explikation religiöser Bestände mit einem Gefälle zu ‚Gemeinde, Kultus‘ (1821) bzw. zum ‚dritten Element‘ (1824/27). Wenn Hegel die kultischen Dimensionen der christlichen Religion auf ihre sittlichen Gehalte hin interpretiert, drängt sich im Kontext einer Analyse des Bewußtseins und seiner symbolischen Artikulation eine Umkehrung der Lesart förmlich auf. Wenngleich Wagner hiergegen Reserven im Interesse eines rationalisierenden Aufklärungswillens an den Tag gelegt hat, kann eine solche Umkehr ohne restaurative Rückfälle erfolgen, wenn sie sich als Bestandteil einer ‚reflexiven Modernisierung‘ versteht.

⁴⁸ Diese Formeln gehen auf Max Weber zurück, vgl. DERS., Wissenschaft als Beruf, in: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen ⁷1988, S. 582–613, hier S. 605; zur aktuellen Debatte um Götterkämpfe in der Gegenwartskultur vgl. F.W. GRAF, Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, München 2004.

dingung von aller *Individualität*. Sie liegt quer zu simplen Kontinuitäten, seien es direkte Traditionslinien, seien es bruchlose kontextuelle Anschlüsse. Der historistische ‚Einspruch der Quellen‘ gegenüber Projektionen, die als Erinnerung firmieren, korrespondiert mit einer historischen *Diskontinuität* des erinnerten Individuellen in seiner Kontingenz. In diesem Sinne läßt sich das historistische, cum grano salis: antitheologische Interesse der ‚*Third Quest*‘ als Platzhalter für das bleibende Thema des Geschichtlichen in der christlichen Religion festhalten.⁴⁹ Auch für die theologische Pointe der Christologie erweist sich die Erinnerung an die Kontingenz der individuellen Gestalt Jesu als hilfreich – wenn sie mit der *Kontinuität* Jesu zur Religion seines Kontextes auch sein *Abweichen* markiert.⁵⁰ Wenn Jesus nur dessen simples Produkt wäre, bliebe schon *historisch* zuhöchst unplausibel, daß sich eine *Erinnerung* an Leben und Botschaft Jesu bilden konnte. Immerhin hat diese Erinnerung das empirische Scheitern des Propheten und Lehrers Jesus in seinem Tod als höchste Versiegelung der mit dem eigenen Leben geschriebenen Botschaft *umgedeutet* – mit weiter gehender Geltungsbegründung durch Einschreibung in ein singuläres und zugleich universales Gottesverhältnis. Allerdings darf das Abweichen Jesu nicht zum Abbruch der Kontinuität mit seinem jüdisch-alttestamentlichen Kontext führen. Ein *abstrakt* angewandtes *doppeltes Differenzkriterium* – gegenüber Judentum und Urgemeinde – sitzt der unhistorischen und theologisch supranaturalen *Fiktion* einer Präsenz des Göttlichen im Jenseits möglicher irdischer Kontexte auf. Demgegenüber stellt die im Zeichen der Differenz des Religiös-Individuellen im Kontext des Judentums verstandene Gestalt Jesu den Rahmen bereit, in dem die deutende Erinnerung an seinen Gottesglauben und seine Reich-Gottes-Botschaft *religiöse* Bedeutung gewinnen kann – allerdings nicht ohne das Moment der Negation. Gerade durch das *Kreuz* findet die Umdeutung des geschichtlichen Jesus zum

⁴⁹ In seinem vornehmlich historisch ausgerichteten Frageinteresse unterscheidet sich die Nachfrage nach dem historischen Jesus der ‚Third Quest‘ von den theologischen Erinnerungs- und Legitimierungsprogrammen der beiden vorauf gegangenen Phasen des Fragens nach dem sog. historischen Jesus. Vgl. M. LAUBE, Theologische Selbstklärung im Angesicht des Historismus. Überlegungen zur theologischen Funktion der Frage nach dem historischen Jesus, in: KuD 54 (2008), S. 114–137.

⁵⁰ Zum Stand der historischen Forschung zu Jesus und zur diesbezüglichen theologischen Debatte vgl. J. SCHRÖTER, Von der Historizität der Evangelien. Ein Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion um den historischen Jesus, in: Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung, hg. v. DEMS., Berlin 2002, S. 163–212; J. FREY, Der historische Jesus und der Christus der Evangelien, in: Der historische Jesus, a.a.O., S. 243–272; G. THEISSEN, Vom historischen Jesus zum kerygmatischen Gottessohn. Soziologische Rollenanalyse als Beitrag zum Verständnis neutestamentlicher Christologie, in: EvTh 68 (2008), S. 285–304. Eine knappe Jesus-Darstellung bietet J. SCHRÖTER, Jesus von Nazaret. Jude aus Galiläa – Retter der Welt, Leipzig 2006.

Christus des Glaubens und der Gemeinde statt, gerade durch Diskontinuität und Subjektwechsel wird das Individuelle zum Allgemeinen.

Die Relecture der christologischen Themen zeigt sodann, daß die Umdeutung des geschichtlichen Jesus mit den Denkmitteln des von ihm verkörperten Gottesverständnisses auf die Interpretation dieses Gottesverständnisses selbst zurückwirkt. Im Zentrum stehen die Entpositivierung und -politisierung der messianischen Eschatologie, die bis zum Einzelnen reichende Motivik von Buße und Umkehr und die mit ethischer Praxis verbundene Reich-Gottes-Verheißung, deren Wirklichkeit die Performanz einer gleichsam weisheitlich über ihre Imperfektibilität getrösteten ethischen Lebenswirklichkeit ist. Wenn nun Jesus zum Christus, also zur unüberholbaren Wirklichkeit des uminterpretierten Messianischen wird, dann geht dies mit Veränderungen im *Gottesverständnis* einher. In es wird der Respekt vor dem Einzelnen, die *Geltung des Individuellen* gegenüber geschichtlichen Indienstnahmen eingezeichnet – eines Individuellen freilich, das über die Negation ebenso ein Allgemeines ist und von daher zur Grenzbestimmung für Individualität im Sinne von Abweichen wird. Man mag diese Veränderung im Gottesgedanken mit Harnack als Innigkeit von Gott und Seele beschreiben oder mit Hegel die Pointe des Christentums darin sehen, daß nunmehr Individualität als positiv im göttlichen Wesen gesetzt ist.⁵¹ Dieser Gedanke läßt sich ausziehen zum Motiv einer *in* Gott verorteten *Differenz von Gott als Allgemeinem und Einzelnem*, für deren prozessuale Entfaltung die Symbolik der Menschwerdung steht. Ihre Pointe muß im Zeitalter des historischen Bewußtseins ein Wissen um die opake Kontingenz des *begrifflich uneinholbaren Einzelnen* einschließen. Es läßt sich zugleich als Bedingung der *Hervorbringung von Neuem* in subjektiver Freiheit beschreiben. In dieser Dialektik mit dem Freiheitsthema ist deren Kontingenz eine ständige Grenze des Verstehens – und zugleich Aufforderung zu neuem Verstehen.

Schließlich, wenn die individuelle Einzelheit Jesu und das Göttlich-Allgemeine sich im Geist verschränken, muß sich der Übergang zum Glauben der Gemeinde gerade über die Veränderung des Gottesgedankens im seinem Tod nachvollziehen lassen. Wagners Motiv der ‚Revolutionierung‘ des Gottesgedankens ist dazu *religionsgeschichtlich* zu kontextualisieren. Denn die Verbindung von Gott und Negativität als Zentrum der *theologia crucis* kommt unter Rückgriff auf *alttestamentlich-jüdische Kategorien* zur Entfaltung. Sie transzendiert schließlich den jüdischen Kontext und bereitet einer neuen Religion den Boden, die eine *Wirklichkeit der Erlösung* akzentuiert, die in der *Ordnung des Immanenten* präsent wird. Daß der zur

⁵¹ Vgl. A.V. HARNACK, *Das Wesen des Christentums* (1900), hg. v. T. RENDTORFF, Gütersloh 1999; G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: *Theorie-Werkausgabe* 12, Frankfurt a. M. 1969–71, S. 393ff.

Überschreitung anstehende jüdische Gottesgedanke selbst schon im Zeichen von Negativität gedacht ist, wird bei Wagner jedoch zugunsten einer göttlichen Macht-Omnipotenz abgeblendet.⁵² Es ist erstaunlich, daß Hegels religionsgeschichtliche Beschreibung der alttestamentlich-jüdischen Tradition kaum Resonanz bei seinem Ausleger gefunden hat. Die spannungsreiche Verbindung von Erhabenheit und Sensibilisierung für die Negativität von Schmerz und Leiden, die Hegel im jüdischen Denken beschreibt,⁵³ wird auf ein Zerrbild asymmetrischer Omnipotenz reduziert. Es findet sich eher in der orthodoxen christlichen Theologiegeschichte, und es wird von Wagner zu Recht als Inbegriff von Sünde und Nichtseinsollen interpretiert. Bei dieser Interpretation wird eine Dimension des *Kontrafaktischen* beansprucht. Eine entscheidende religionsgeschichtliche Quelle für die Dimension des Kontrafaktischen dürfte die Unheilstheodizee der Prophetie mit ihrer ungeheuerlichen Deutung der faktischen Mißerfolgsgeschichte Israels als göttliche Sündenstrafe sein.⁵⁴ Immer schon die Rationalität von Regeltbildung, das Gesetz, beanspruchend, ermöglicht sie eine gegenvisionäre Deutung des Faktischen mit utopisch-eschatologischen Entgrenzungen. Eine ihrerseits auch kontrafaktische Interpretation des in dieser Spannung stehenden jüdischen Gottesgedankens stellt Jesu Botschaft vom Gottesreich dar. In ihm verschränken sich Kontrafaktizität und Regelmäßigkeit von Ordnung. Die Differenzen im Gottesverständnis Jesu gegenüber politisch-aktivistischen, aber auch kontemplativ-asketischen Gottesdeutungen müssen religiöse Plausibilität besessen haben. Sonst wäre eine ‚Revolutionierung‘ des Gottesgedankens als logischer Anfang des Christentums mit ethisch-soteriologischen Konsequenzen der Wirkungsgeschichte Jesu *historisch* niemals plausibel.

Vor diesem Hintergrund kann ein *gegenwärtiger* Versuch der Erinnerung an die Christologie aus pneumatologischer Perspektive die ebenso kontrafaktischen wie auf eine Ordnung wechselseitiger Anerkennung abstellenden Pointen in den Paradigmen *Subjektivität und Sozialität* explizieren. Sie stehen in der kulturgeschichtlichen Wirkungsgeschichte des Christentums, mögen sie auch in der Moderne erst ihre besondere begriffliche Ausfaltung gefunden haben. Und sie sind seither ebenso umstritten. Daher bedarf das mit dem Christentum verbundene Ethos von Subjektivität und Anerkennung einer Vergewisserung durch kultische Erinnerung an sein

⁵² Während Wagner sie als die Essenz der alttestamentlichen Religion interpretiert, dürfte ihr Ort ebenso sehr zwischen politischer Herrschaftstheologie und gegenreligiösen Wünschen angesiedelt sein.

⁵³ Vgl. nur G.W.F. HEGEL, *Philosophie der Geschichte*, S. 390f.; DERS., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Teil 2: *Die bestimmte Religion*, hg. v. W. JAESCHKE, Hamburg 1985, S. 40ff.; 58ff.; 323ff.; 561ff.

⁵⁴ Vgl. M. WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie III*, Tübingen ⁸1988, S. 314ff.

Urbild, die die Erinnernden performativ in dessen Nachgeschichte einbezieht – eine Nachgeschichte, die sich zugleich im Horizont der regulativen Idee des Reiches Gottes als dessen Vorgeschichte in ethischer Verknüpfung des Göttlichen und Menschlichen verstehen kann.