
Selbstbewußtsein endlicher Freiheit als Leitbegriff einer modernen Dogmatik

Jörg Dierken

1. Erfahrung als Grundprinzip moderner Dogmatik

In der neueren Zeit hinterläßt die protestantische Dogmatik einen wenigstens zwiespältigen Eindruck. Einerseits verleihen ihr die materialen Themenbestände ein recht einheitliches Gepräge. In den Lehren von Gott und Schöpfung, Mensch und Sünde, Christus und Versöhnung, Geist, Kirche und Vollendung gliedert trotz variantenreicher Integration des evangelischen heilspraktischen Anliegens das alte heilsgeschichtliche Schema die Dogmatik bis heute. Andererseits bietet diese Disziplin eine Vielfalt heterogener Positionen in der Prinzipienlehre – mit entsprechenden Konsequenzen für die Einzelthemen. Dieser Eindruck rührt schon daher, daß der Protestantismus bekanntlich kein Dogma im Sinne eines *amtlich fixierten* Lehrbegriffs kennt, der die Glaubensinhalte in ein geschlossenes semantisch-syntaktisches Gefüge bringt. Als *Glaubensinhalte* stehen sie immer schon in unterschiedlichen *pragmatischen* Zusammenhängen – so etwa als bekenntnishafte Formulierungen von Entscheidungen religiöser Konfliktlagen, als reflektierende Zusammenschau der Elemente kirchlicher Verkündigung oder auch als gedankliche Rechenschaftsablage Einzelner über basale Gewißheiten. Lassen sich die angedeuteten Bezüge des Glaubensgeschehens durch die tradierten dogmatischen Gehalte noch in einen relativ homogenen Zusammenhang bringen¹, der die pragmatischen Konstellationen in eine übergeordnete Theo-Logik einstellt, so sind deren altprotestantische Fundamente aber brüchig geworden. Die durch die Inspirationslehre abgesicherte Gleichung von Schrift und offenbarem Gotteswort ist durch ihre historisch-kritische Lesart gefallen, und die moderne Vernunftkritik hat die metaphysisch-kosmologischen Grundannahmen der alten *theologia naturalis* ins Wanken gebracht. Dieser im einzelnen außerordentlich komplexe Vorgang² zeitigt für die Dogmatik bedeutsame Kon-

1. Dies geschieht dadurch, daß entsprechend der Bezüge konfessionelle Zentralthemen, kerygmatische Grundmuster oder die religiöse Tiefendimension des Gewissens zu Leitmustern avancieren, die den aus der Überlieferung geschöpften Stoff in unterschiedlicher Weise bearbeiten lassen. Die Ausrichtung auf konfessionelle Zentralthemen kann natürlich ebenso in kontrovertheologischer wie ökumenischer Absicht geschehen.
2. Umfassend wurde er mit seinen Voraussetzungen und Konsequenzen beschrieben von E. Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie*, Bände. 1-5, Gütersloh 1949-54.

sequenzen: Sie wird, mit einer Formulierung H. Fischers, zur »Analyse der geschichtl[ich] vermittelten Erfahrung des Glaubens«.³ Damit wird dessen Beteiligungsperspektive zum Nadelöhr für die dogmatischen Gehalte, die zu vergewisserungsbedürftigen Traditionsgrößen geraten.⁴ Denn Erfahrung meint in weitestem Sinne, so klassisch Hegel, »daß für das Annehmen und Fürwahrhalten eines Inhalts der Mensch selbst dabei sein müsse, bestimmter, daß er solchen Inhalt mit der Gewißheit seiner selbst ... vereinigt finde. Er muß selbst dabei sein«.⁵ Dabeisein und Gewißheit des Subjekts werden zu unhintergehbaren, letzten Instanzen.

Mit der Etablierung des Erfahrungsprinzips wandelt sich die Dogmatik zur *methodischen Selbstbeschreibung des religiösen Subjekts in seiner frommen Gewißheit*. Dies verleiht ihr ein unaufhebbar plurales Gepräge.⁶ Doch sie wird nicht mit vielfältigen Äußerungen unmittelbarer Frömmigkeit identisch. Vielmehr sucht sie diese *gedanklich* zu systematisieren und zwecks *praktischer Kultivierung* durchzuklären. Erforderlich wird dies, wenn Frömmigkeit und Glaubenserfahrung elementaren *Differenzen* ausgesetzt sind, welche Klärungsbedarf erzeugen. Hierzu zählt schon, daß auch die eigene Gewißheit sich über Vorstellungsgelalte identifiziert, deren Bedeutung und Herkunft verstanden sein wollen. Weiter sind die Differenzen zu nennen, die sich aus der Kommunikation des *eigenen* Glaubens mit *anderem* Glauben ergeben, und schließlich diejenigen, die dem Glauben durch eine fremd- bzw. areligiöse Umwelt entstehen. Dementsprechend gestaltet sich die Dogmatik als Privatdogmatik eigener Glaubensgelalte, als Dogmatik kirchlicher Glaubenskommunikation und als Christentumsdogmatik überhaupt. Natürlich lassen sich diese gestuften Graduierungen des Verhältnisses von Besonderem und Allgemeinem in der Sach- und Sozialdimension des Glaubens noch durch quer laufende Differenzen weiter strukturieren. So provoziert die Nachbarschaft von Gewißheit und Zweifel dogmatischen Reflexionsbedarf, und die Ambivalenz der Lebenserfahrung wird etwa in den Koordinaten

Vgl. ferner W. Pannenberg, Die Krise des Schriftprinzips, in: Ders., Grundfragen systematischer Theologie, 2., durchges. Aufl., Band 1, Göttingen 1971, 11-21; U. Barth, Abschied von der Kosmologie – Befreiung der Religion zu sich selbst, in: W. Gräß (Hg.), Urknall oder Schöpfung? Zum Dialog von Naturwissenschaft und Theologie, Gütersloh 1995, 14-42; F. Wagner, Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus, Gütersloh 1995, 68 ff.; 89 ff.

3. H. Fischer, Art.: Dogmatik, in: EKL³, Band 1, Göttingen 1986, Sp. 894 (unter Bezug auf Schleiermacher); vgl. auch ders., Systematische Theologie, Konzeptionen und Probleme im 20. Jahrhundert, Stuttgart u. a. 1992, 239.
4. Dies gilt jedenfalls, sofern sie eine den aktuellen Glauben prägende Kraft besitzen sollen und nicht nur der Dogmengeschichte zur Archivierung übergeben werden.
5. G. W. F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), hg. von E. Moldenhauer u. K. M. Michel, Frankfurt a. M. 1970, § 7. Hegel identifiziert das Erfahrungsprinzip sodann damit, »was heutigentags Glauben, unmittelbares Wissen, die Offenbarung im Äußeren und vornehmlich im eigenen Innern genannt worden ist« und zieht zugleich Linien zum modernen empirischen Wissenschaftsverständnis (ebd.).
6. Vgl. hierzu auch D. Rössler, Positionelle und kritische Theologie, in: ZThK 67 (1970), 215-231.

von Verlorensein und Wiedergeburt gedeutet. Rücken so verschiedene Dogmatiktypen in ihren Kombinationsmöglichkeiten in den Blick,⁷ so verlangt dies Rechenschaft durch religiöse Leitkonzepte mit prinzipientheologischer Funktion. Ein solches Leitkonzept soll im folgenden mit den Stichworten *endliche Freiheit* markiert sein. Freiheit, ein Zentralbegriff der Moderne, nimmt die *innere Unbedingtheit* der religiösen Erfahrung als Gewißheit auf; in gedankliche Wissensform überführt, wird diese Unbedingtheitsdimension im Gottesverhältnis thematisch. Endlichkeit steht dafür, daß es stets um das je *eigene* Dabei- und Selbstsein geht, mithin um bestimmte, also stets begrenzte personale *Individualität* als Ort des Unbedingten. Insofern die christliche Religion es mit Prozessen des Durchsichtigwerdens solch endlicher Freiheit in ihren unterschiedlichen Bezügen zu tun hat, geht es der Dogmatik ohne privilegierte Erkenntniszugänge zu transzendenten Regionen um die darin waltende *Vollzugslogik*. Diese These sei im folgenden zunächst durch Überlegungen zu Prinzipienfragen der Dogmatik verfolgt (2.). Bewährt werden soll sie schließlich in Erwägungen zum Erfahrungsbezug materialdogmatischer Themen (4.). Dazwischengeschaltet seien Bemerkungen zu einem Konzept, das zwar auch die Stichworte ›endliche Freiheit‹, Erfahrung und Daseinsgewißheit akzentuiert, aber dabei die Dogmatik weniger auf deren Vollzugslogik, als vielmehr auf das durch göttlichen Ursprung erschlossene Wirklichkeitsverständnis des Glaubens abstellt (3.).

2. Funktion, Prinzipien und Leitbegriff der Dogmatik

Mit der skizzierten Umstellung der Dogmatik auf das Erfahrungsprinzip geht ihre *funktionale* Bestimmung einher, derzufolge sie der Selbstverständigung des christlich-religiösen Lebens dient. Klassisch dokumentiert dies F. Schleiermachers Enzyklopädik, nach der die Dogmatik als historisch-hermeneutische Disziplin das in der je gegenwärtigen kirchlichen Kommunikation Anerkannte expliziert; sie wird dabei sozialtheoretisch auf die Erfordernisse der professionellen ›Kirchenleitung‹ durch die theologischen Eliten bezogen, deren eigene Überzeugung mitzubilden sind.⁸ Kann Schleiermacher der Dogmatik durch die Gegen-

7. Es wäre ein lohnendes Forschungsprogramm, die Geschichte der modernen Dogmatik auf die entsprechenden Bezugsfelder hin durchsichtig zu machen. Das betrifft natürlich nicht nur die Dogmatik, die sich selbst in produktiver Absicht auf das erfahrungstheologische Paradigma bezieht, sondern auch die, die es bestreitet.
8. Grundsätzlich schließt Schleiermacher an die bereits bei J. S. Semler aufgekommene Bestimmung von wissenschaftlicher Theologie an, die diese auf die Erfordernisse der professionellen kirchlichen Kommunikation abstellt. Semlers Unterscheidung von Theologie und Religion, von Berufsangelegenheit der im Dienste der öffentlichen Religionsgesellschaft stehenden Eliten und der privat gepflegten Religiosität der Christenmenschen geht in Schleiermachers Bestimmung der Theologie als einer der Kirchenleitung dienenden ›positiven‹ Disziplin ein, deren der Glaube zur »Wirksamkeit in der einzelnen Seele« und »in den Verhältnis-

läufigkeit von Überliefertem und Innovativem, von Orthodoxem und Heterodoxem, von Individuiertem und Generalisiertem eine hohe Elastizität verleihen, so umgrenzt er sie aber auch als Wissenschaft von »der in einer christlichen Kirchengesellschaft zu einer gegebenen Zeit geltenden Lehre«. ⁹ Genau dies wird in E. Troeltschs Radikalisierung von Schleiermachers Dogmatikkonzept hinfällig. Er sieht letztlich die „persönliche Erfahrung“ als innersten Kern der dogmatisch traktierten Religiosität an. ¹⁰ Natürlich ist sie geschichtlich vermittelt und durch kirchliche Kommunikationsprozesse über die tradierten Glaubensvorstellungen im Lichte aktueller Fragestellungen gebildet; doch dies ändert nichts daran, daß sich bei Troeltsch die funktionale *kirchliche* Dogmatik zur *Privatdogmatik* wandelt. ¹¹ Konsequenter wird sie denn auch der Praktischen Theologie zur Kultivierung des vielspältigen religiösen Lebens zugerechnet, und strengen Wissenschaftscharakter kann sie nicht mehr beanspruchen.

Mit dieser Radikalisierung des Erfahrungsprinzips scheint die moderne, funktional bestimmte Dogmatik an ihr Ende zu geraten. Es möchte sich daher nahelegen, sie durch Begrenzungen des Erfahrungsprinzips zu retten, etwa im Sinne seiner Verbindung mit »positiven« Größen aus Schrift, Bekenntnis, kirchlichem Sprachmuster oder göttlicher Offenbarungswahrheit. Allerdings unterliegen diese der gleichen geschichts- und erkenntniskritischen Ausweispflichtigkeit, die die alte Dogmatik unterhöhlt hatte. Aus diesem Grund ist Troeltsch, wie zuvor Schleiermacher, einen anderen Weg der Grundlegung einer *funktionalen* Dogmatik gegangen. Bei ihm sollen eine religions- und geschichtsphilosophische Christentumstheorie mit kultur- und zeitdiagnostischen Einsichten in eine *wissenschaftlich* haltbare Prinzipienlehre einmünden. ¹² Schleiermacher hatte hierfür den Zusammenhang einer »ethischen« Geschichtstheorie, einer subjektivitäts-

sen des geselligen Familienlebens« nicht bedürfe (F. Schleiermacher, Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen, hg. von H. Scholz, Hildesheim 1977, § 5). Diese »positiv«-funktionale, gewissermaßen sozialtheoretische Bestimmung der wissenschaftlichen Theologie markiert klassisch die wissenschaftstheoretische Selbstverständigung der Theologie in der Moderne. Für die seit dem 17. Jahrhundert so benannte und gegenüber anderen Disziplinen zunehmend ausdifferenzierte Dogmatik hat dies zur Folge, daß sie als historisch-hermeneutische Disziplin das in der aktuellen öffentlich-kirchlichen Kommunikation Anerkannte unter Bezug auf Schrift und Bekenntnis, aber auch die jeweiligen geschichtlichen Bildungsbedingungen expliziert. Damit unterliegt sie freilich auch den geschichtlichen Wandlungen dieser Kommunikation und des sich in ihr abschattenden gesellschaftlichen Verständnisses von ihr.

9. F. Schleiermacher, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (1830/312), hg. von M. Redeker, Berlin/New York 1960, § 19; vgl. Der christliche Glaube (1821/22), hg. von H. Peiter, Berlin/New York 1984, § 1.
10. E. Troeltsch, Glaubenslehre, hg. von G. v. le Fort, München 1925, ND Aalen 1981, 37.
11. Vgl. H.-J. Birkner, Glaubenslehre und Modernitätserfahrung. Ernst Troeltsch als Dogmatiker, in: Ders., Schleiermacher-Studien, hg. von H. Fischer, Berlin/New York 1996 (SchIA 16), 63-78; bes. 78.
12. Vgl. zum Dogmatikverständnis von E. Troeltsch, Die Dogmatik der Religionsgeschichtlichen Schule (1913), in: Ders., Gesammelte Schriften Band 2, 2. ND d. zweiten Auflage Tübingen 1922², Aalen 1981, 500-524. Vgl. zu Troeltsch vom Vf., Individuelle Totalität. Ernst Troeltschs

analytischen Frömmigkeitskonzeption und einer religionsgeschichtlichen Wesensbestimmung des sich in differenten Erscheinungen gestaltenden Christentums ausgearbeitet.¹³ Bei allen Unterschieden dieser höchst diffizilen Konzepte geht es in ihnen um einen seiner standortbedingten *Relativität* eingedenk bleibenden, aber Allgemeinheitspräntionen einschließenden *Geltungserweis* subjektiv-individuell gelebter Religion: Es soll gezeigt werden, inwiefern Frömmigkeit und ihre Kulturen keine »Verirrung[en]« des menschlichen Geisteslebens sind.¹⁴ Dieser Erweis ist für die Prinzipienlehre zentral.

Ohne den prinzipientheologischen Zusammenhang von Religions-, Geschichts- und Christentumstheorie hier auch nur von ferne abschreiten zu können, seien einige methodische Aspekte einer solchen Grundlagenreflexion der religionsfunktionalen Dogmatik angedeutet. Sie nehmen gewissermaßen religionsphilosophisch das Anliegen der alten Apologetik¹⁵ auf, *von innen her* der Plausibilität der Religion nachzugehen. Plausibilität wird auch von subjektiv gelebter Religion aufgrund innerer Selbstübereinstimmung ihrer Überzeugungen beansprucht¹⁶ – ist aber angesichts ihrer äußeren Partikularität in Frage gestellt. Nun scheint ein apologetischer Plausibilitätserweis einen fixen Begriff des an sich Plausiblen als Maßstab vorauszusetzen. Doch ein solcher steht ebensowenig

Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht, in: Troeltsch-Studien, Band 11: Ernst Troeltschs »Historismus«, hg. von F. W. Graf, Gütersloh 2000, 243-260.

13. Die ethische Geschichtstheorie konzipiert von dem abstrakt-begrifflichen Grundverhältnis von Vernunft und Natur sowie Allgemeinem und Individuellem das soziale Feld der Religion im Zusammenhang ausdifferenzierter basaler sozialer Systeme überhaupt. Die subjektivitäts-theoretisch argumentierende Religions- und Frömmigkeitstheorie weist näherhin den Ort der Religion als individuelles Symbolisieren in der Struktur humaner Subjektivität auf und steckt das Feld ihrer tatsächlichen Vorkommens- und Vergesellschaftungsweisen ab. Und die geschichtlich verfahrenende Wesensbestimmung des Christentums – Nachfolgerin der alten dogmatischen Schrift- und Inspirationslehre – beschreibt das Eigentümliche dieser Religion als ein geschichtlich durch die Stifterperson Jesus vermitteltes Ganzes, das aber nur in unterschiedlichen Epochen, Konfessionen und Lebenskulturen und ausdifferenzierten Typen erscheint. Vgl. zu Schleiermacher insgesamt vom Vf., Glaube und Lehre im modernen Protestantismus. Studien zum Verhältnis von religiösem Vollzug und theologischer Bestimmtheit bei Barth und Bultmann sowie Hegel und Schleiermacher, Tübingen 1996 (BHTh 92), 308-416. Zu Schleiermachers Wesensbestimmung der christlichen Religion vgl. M. Schröder, Die kritische Identität des neuzeitlichen Christentums, Tübingen 1996 (BHTh 96).
14. Diese Formel lehnt an *Schleiermacher*, Kurze Darstellung, §22, an.
15. Ein ähnlich weites und positives Verständnis der Apologetik vertritt E. Herms, vgl. E. Herms, Art. Apologetik VI. Fundamentaltheologisch, in: RGG⁴, Band 1, Tübingen 1998, Sp. 623-626. Wird die Apologetik in den Bahnen Schleiermachers als eine vom Christentum selbst hergeleitete Entfaltung seiner Plausibilität verstanden, dann erübrigt sich ihre weit verbreitete Schmähung als bloß vordergründiges Manöver der Rechtfertigung christlicher Geltungsansprüche. Es liegt auf der Hand, daß dieses Verständnis von Apologetik Linien zu einer solchen in der Moderne aufgekommenen religionsphilosophischen Selbstthematizierung des Christentums zu ziehen erlaubt, die seine Identität in einer Grenzdialektik zusammen mit seiner kritischen Infragestellung thematisiert.
16. Anderenfalls huldigte die Religion einem grundsätzlichen Fideismus, der zwar ihrer subjektiven Positionalität entspricht, aber sie zugleich einem unkontrollierbaren Irrationalismus zuführt.

vorab zur Verfügung wie ein normatives Christentums- und Religionsverständnis. Deshalb ergibt sich Plausibilität für die christliche Religion dadurch, daß sie sich *selbst* durch die Grenzdialektik ihrer Infragestellung verstehen lernt und damit im Horizont dessen, was sie nicht ist, durchsichtig wird. Apologetik bahnt über den Umweg der Umweltrelation einen Weg zum *reflektierten Selbstverständnis* – welches nun seinerseits von anderer Warte aus als Umwelt wahrgenommen werden kann. Doch es stehen sich nicht bloß fremde Umwelten in lauernder Beobachtungsposition gegenüber. Denn die Reflexion der Grenzdialektik macht die *für beide geltende, generelle Paradoxie* sichtbar, daß das jeweilige Bestimmen des Eigenen über Unterscheidungsvorgänge läuft – mithin daß etwas *als* es selbst nur mit Bezug auf die *andere* Seite der Unterscheidung, sein *anderes* also, *ist*. Es ist als es selbst – eben nicht es selbst. Doch so sehr die andere Seite der Unterscheidung für jede Eigenbestimmtheit beansprucht wird, so wenig ist sie dieser botmäßig. Sie bleibt ihr gegenüber greifbar nur in ihrer letztlich Ungreifbarkeit – eben als Umwelt schlechthin –, und ist darin doch für die Eigenbestimmtheit jenes etwas unverzichtbar und *hierin* präsent.

Man mag diese Überlegungen¹⁷ für logische Spitzfindigkeiten erachten. Sie haben aber den Sinn, die Religionstheorie nicht allzusehr auf vorgeblich allgemeine anthropologische Religionsbedürfnisse zu gründen, deren Allgemeinheit aber empirisch unerweislich bleibt. Demgegenüber zeigt die Apologetik, daß das Allgemeine in der Optik des Besondern thematisch wird – und *nur* darin. Ebendies macht die *Allgemeinheit* der auf das *Besondere* ausgerichteten Religion aus. So geht es auch in der auf subjektive Erfahrung umgestellten Religion um das je eigene Dabeisein, aber es zeigt als individuelles zugleich die strukturellen Grundparadoxien des Gewinns von selbsteigener Bestimmtheit überhaupt.¹⁸ Religion bearbeitet den Umstand, daß der Vollzug eigenen Selbstseins nur vermittelt eines anderen seine Eigenbestimmtheit gewinnen kann, weshalb dieses andere zum subjektiven Selbstsein hinzugehört. Dieser *kategoriale* Umstand macht die plausible *Rationalität der Religion* aus; religiös wird er näherhin in den *spezifischen* Formen von *Sinn und Deutung* thematisch. Das verschiebliche andere – die Umwelt – wird dem Selbstvollzug als der Sinnhorizont gegenwärtig, in dem es sich durch Deutung selbst verortet. Religion erweitert und konkretisiert so das *Prinzip* der Erfahrung – eigenes, gewisses Dabeisein – zu einer ›Erfahrung mit der Erfahrung‹.¹⁹ Sie ist gleichsam die in der eigenen Erfahrung gegenläufig

17. Sie greifen Anregungen aus der Religionstheorie N. Luhmanns auf, deren letzte Gestalt nun vorliegt. Vgl. N. Luhmanns, *Die Religion der Gesellschaft*, hg. von A. Kieserling, Frankfurt a. M. 2000. Diese Anregungen lassen erkennen, daß Luhmanns Religionstheorie sich in einem ähnlich weiten Horizont bewegt wie die von Hegel kategorial ausgearbeitete Theorie des Bestimmungsvollzugs, durch die die gleichsam metaphysische Bedeutung der Religion ersichtlich wird.

18. Die strukturellen Grundparadoxien betreffen natürlich nicht die Bestimmung dinglicher Sachverhalte. Denn diese sind kein Thema der Religion.

19. Diese vielzitierte Formel hat E. Jünger geprägt; sie steht bei ihm insbesondere im Umkreis der

mitgesetzte Reflexionsdimension der Vergegenwärtigung des bleibend anderen im positionierten Eigensein.²⁰

Mit dieser religionstheoretischen Gedankenfigur wird nun auch der dogmatische Leitbegriff der endlichen Freiheit zugänglich. Freiheit meint den *unhintergebar-spontanen Vollzug bewußten Selbstseins*, nicht primär Wahl und Willkür. Endlich ist dieser Vollzug *selbst* als bestimmtes Selbstsein, nicht aber, weil er von außen abgebrochen wird. Denn einen selbsteigenen Charakter kann dieser Vollzug nur gewinnen vermöge seiner Grenzdialektik zum *anderen*. Bereits im Selbstvollzug liegt mithin das Endlichkeitsmoment; bereits in der Unbedingtheit der Freiheit das Bedingte ihrer eigenen Bestimmung. Ebendiese paradoxe Grundstruktur kennzeichnet *personale Freiheit*. Religion nun – eine Angelegenheit *bewußten Lebens* – läßt die paradoxe Grundstruktur im deutenden Selbstumgang im Lichte des sinnhaft präsenten anderen durchsichtig werden. Hierfür werden symbolische Wechselverhältnisse ausgebildet, in denen sich die Unbedingtheit der Freiheit mit ihrer Endlichkeit verschränkt. Unschwer läßt sich in diesen Verhältnissen von Unbedingtem und Endlichem die religiös symbolisierte Relation von Gott und Mensch wiederfinden.

Die skizzierten Überlegungen sind nicht ort- und zeitlos. Ihr religionskultureller Ort ist durch den modernen Protestantismus markiert.²¹ Er nimmt die reformatorische Leitidee der Freiheit des Christenmenschen im Gottesverhältnis und die rechtfertigungstheologische Ausrichtung auf je eigenen Glauben auf, welche nur durch die rechte Unterscheidung des Göttlichen und Menschlichen gefunden werden können. Zugleich ist er durch das neuprotestantische Prinzip geprägt, daß die Religion »im Herzen des Individuums ihre Tempel und Altäre

christologisch oder begrifflich exponierten Möglichkeit des Nichtseins des Seienden und bezieht sich auf den Rückbezug humaner Selbsterfahrung im Zusammenhang des Seienden angesichts jener Möglichkeit der Negation. Vgl. E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt, Tübingen 1982⁴, XIII; 40f.; 225f.; 517f. Dieser Negationsmöglichkeit strukturell vergleichbar ist die mit dem Selbstsein als bestimmtem mitgesetzte Bezogenheit auf anderes, mit der für es seine Kontingenz verbunden ist.

20. Hierdurch stellt dieses Religionsverständnis kategorial vom Blick auf die Totalität des Ganzen und Einen als solchen um auf die innere Totalität des jeweiligen Selbstseins – das Totalität freilich nur vermöge dessen sein kann, was es nicht ist. Damit ist der Grenzbegriff des Ganzen und Einen stets mitpräsent. – Aus diesem Grund ist die in der Erfahrung mitgesetzte Reflexionsdimension auch keine »einfache Anwendung dieses [Erfahrungs]Begriffes auf sich selbst«, von der E. Herms Jüngels diesbezügliche Formel nur unzureichend unterschieden sieht. Vgl. E. Herms, Offenbarung und Glaube, Tübingen 1992, 259. – Vgl. in diesem Zusammenhang auch den eindrücklichen Entwurf eines Verständnisses von Religion als Erfahrungsdeutung im Horizont der Idee des Unbedingten von U. Barth, Was ist Religion?, in: ZThK 93 (1996), 538–560. Barth betont, daß das religiöse Bewußtsein seinen »Standpunkt« im »applikativen Bedeutungstransfer« zwischen Absolutem und Kontingentem hat (549), und er entfaltet dies in einer Kategorienlehre religiöser Sinnstiftung und Selbstdeutung. Es sei hier nur vorwegnehmend angedeutet, daß auch die hier vorgetragenen Überlegungen von der durch das Stichwort »Bedeutungstransfer« angezeigten Grundfigur geleitet sind – wenn auch hier keine Kategorienlehre entfaltet werden kann.

21. Dieses Stichwort hat eine deskriptive, aber auch eine typologisch-normative Bedeutung.

[baut]«. ²² Dies schließt die öffentliche Wahrnehmung der Belange von Individualität ein. Mit dem historistischen Paradigma weiß die protestantische Dogmatik um die geschichtliche Relativität ihrer Religionskultur und mit der religionswissenschaftlichen Beschreibung des Pluralismus von religiösen Lebenswelten nimmt sie ihre eigene Partikularität wahr. ²³ Damit weiß sie auch um ihre *eigene Kontingenz*, auch wenn sie ihre Leitbegriffe der endlichen Freiheit und der individuellen Selbstbestimmung in zentralen Koordinaten der kulturellen Selbstbeschreibung der Moderne wiederfindet. Doch auch diese Kultur ist geschichtlich geworden und mithin *kontingent*; überdies entwickelt sie massive Gegenkräfte gegen die Bildungsprozesse bewußten personalen Lebens etwa durch massenkulturelle Trivialschemata von Individualität. Im Bewußtsein solcher Relativität, aber auch selbstbewußter protestantischer Positionalität kann die Dogmatik ihrer praktischen Aufgabe der Klärung religiöser Symbolwelten nachkommen, indem sie deren prinzipientheologisch reflektierte Gehalte auf die Struktur der Erfahrung hin auslegt.–

Bevor dies näher erläutert wird, sei nun der Dialog mit der – cum grano salis – Neuen Pfullinger Erfahrungstheologie aufgenommen, repräsentiert durch Christoph Schwöbel, aber auch die veritablen Entwürfe von Wilfried Härle und Eilert Herms.

3. Erfahrungstheologische Dogmatik als Darstellung des ontologischen Wirklichkeitsverständnisses des Glaubens

Bei aller Unterschiedlichkeit scheinen die Genannten darin übereinzustimmen, daß die Dogmatik ein umfassendes *Wirklichkeitsverständnis* des Glaubens zu explizieren habe. Die Formel ist für Härles materiale Dogmatik signifikant; ²⁴ mit Härle ihren ontologischen Charakter akzentuierend, ²⁵ zieht Herms von ihr aus Linien zu den Stichworten Dogma, Weltanschauung und Daseinsgewißheit; ²⁶ und nach Schwöbel beinhaltet die Dogmatik eine erkenntnisleitende Ontologie, welche ebenso aus dem Glauben stammt wie auch als Horizont aller seiner Voll-

22. G. W. F. Hegel, Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische, und Fichtesche Philosophie, in: *Gesammelte Werke*, Band 4, hg. von H. Buchner u. O. Pöggeler, Hamburg 1968, 313-414; hier 316.

23. Diese Partikularität geht insbesondere mit zunehmender Auflösung konfessioneller Milieus und mit steigenden synkretistischen Mischformen einher.

24. Vgl. W. Härle, *Dogmatik*, Berlin/New York 1995, 193 ff.

25. Vgl. W. Härle/E. Herms, *Rechtfertigung. Das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens*, Göttingen 1980 (UTB 1016), bes. 41 ff. u. passim.

26. Vgl. E. Herms, *Ganzheit als Geschick. Dogmatik als Begriff menschlicher Ganzheitserfahrung und Anleitung zu ihrer Wahrnehmung*, in: FS D. Rössler, *Der ›ganze Mensch‹. Perspektiven lebensgeschichtlicher Individualität*, hg. von V. Drehsen / D. Henke / R. Schmidt-Rost / W. Steck, Berlin/New York 1997, 369-405.

züge fungiert.²⁷ Dieses Wirklichkeitsverständnis ist der Ort der forcierten Auseinandersetzung mit anderen Weltansichten von Philosophien, Religionen und Weltanschauungen. Dabei insistiert Schwöbel in seinem Plädoyer für ein dialogisches Verhältnis von Dogmatik und Philosophie²⁸ auf deren bleibender Differenz – mit der Konsequenz, daß das von ihm beschriebene Ziel der Philosophie, nämlich Gewinn und Steigerung der »Selbst-Transparenz der menschlichen Interaktion mit der Realität«²⁹, damit auch aus der Dogmatik ausgeklammert wird, soll sie nicht in Philosophie mutieren. Dementsprechend wird eine philosophische oder religionstheoretische Grundlegung der funktionalen Deutungskapazität theologischer Grundbegriffe zurückgewiesen.³⁰

So sehr die christliche Religion als eine denkende und handlungsorientierende ein weitgreifendes Verständnis der Wirklichkeit ausbilden muß, so sehr erhebt sich aber die Frage, wie das *Verständnis* der Wirklichkeit sich zu *dieser selbst* verhält. Ein Wirklichkeitsverständnis setzt jedenfalls eine momentane Differenz der verstehenden Instanz gegenüber der verstandenen Wirklichkeit voraus – so sehr jene wiederum als Teil von dieser zu stehen kommt, soll sie denn auch selbst »wirklich« sein und kein freischwebendes Prinzip.³¹ Zwar läßt sich die genannte Differenz als Bestandteil einer zeichenvermittelten Kommunikation begreifen, die zwischen Interaktanten *aus* derselben Wirklichkeit *über* ebendiese stattfindet. Doch damit avancieren Semiose und Kommunikation zum gleichsam ontologisch ausgezeichneten Ort der Wirklichkeiterschließung – mit der Folge, daß dieser einen anderen ontologischen Status besitzt als die erschlossene Wirklichkeit.³² Diesem *logischen* Problem sucht, wie mir scheint, die vor allem von Herms und Schwöbel in Verbindung mit einem phänomenologischen Dogmatikverständnis vertretene Einpassung von Erfahrung in Offenbarung als »Er-schließung« zu begreifen.³³ Ihr *theologischer* Motivationsgrund dürfte darin lie-

27. Vgl. Ch. Schwöbel, Systematische Theologie und Religionsphilosophie, in: NZSTh 38 (1996), 284-297; hier 287.

28. Vgl. a. a. O. Die Philosophie schließt die Religionsphilosophie als Teildisziplin ein, auf die sich Schwöbel vor allem bezieht.

29. A. a. O., 290; vgl. 292.

30. Vgl. Ch. Schwöbel, Offenbarung und Erfahrung – Glaube und Lebenserfahrung, in: Marburger Jahrbuch Theologie III: Lebenserfahrung, hg. von W. Härle u. R. Preul, Marburg 1990, 68-122; bes. 121 f. Diese Zurückweisung dürfte wohl auch dann zu erwarten sein, wenn eine philosophische bzw. religionstheoretische Grundlegung sich der Dialektik des sich in seiner Selbstbeschreibung überschreitenden Christentums verdankt.

31. Gegen rein konstruktivistische Ansätze und Prinzipien nimmt Herms dezidiert Stellung, so etwa gegen die Konzeption Luhmanns. Vgl. Herms, Offenbarung und Glaube, 372 ff.

32. Natürlich ließe sich die o. g. Differenz auch als Moment einer gleichsam selbstemergenten Introspektion der Wirklichkeit in ihrem »Wirken« fassen. Doch auch hier ist der Status der »introspektierenden« gegenüber der »introspektierten« Wirklichkeit zu bestimmen, und beide Faktoren lassen sich niemals unmittelbar zur Deckung bringen.

33. Vgl. E. Herms, Offenbarung und Erfahrung, in: Ders., Offenbarung und Glaube, Tübingen 1992, 246-272; ders., Glaube, in: a. a. O., 457-483; ders. »Theologie als Phänomenologie des christlichen Glaubens«, Über den Sinn und die Tragweite dieses Verständnisses von Theologie, in: Marburger Jahrbuch Theologie VI, Marburg 1994, 69-99; Schwöbel, Offen-

gen, daß das Wirklichkeitsverständnis des Glaubens nicht unabhängig vom Glaubensakt formuliert werden kann, obwohl dieser Akt eben durch seine Inhalte – von Schwöbel zusammengefaßt in den »Grundaussagen über Schöpfung, Versöhnung und Vollendung der Welt« durch »Gottes Handeln«³⁴ – allererst ermöglicht wird.³⁵ Um diesen Zirkel zu lösen, versteht Schwöbel das Wirklichkeitsverständnis als »Implikat« des Selbst-, Welt- und Gottesverhältnisses des Glaubens.³⁶ Diese Grundrelationen des Glaubens werden so beschrieben, daß sich in ihnen qua »Erfahrung« der Gehalt des Wirklichkeitsverständnisses so »erschließt«, daß Erschließungsgeschehen und Wirklichkeitsverständnis nahtlos ineinander greifen.³⁷

Hierzu wird das Selbstverhältnis in seinem Vollzug als unmittelbares Sich-Gegeben sein begriffen, dessen Evidenz ihm ebenfalls unmittelbar gegeben ist: Seine passive Konstituiertheit ist ihm vor aller Reflexionsaktivität ebenfalls »passiv erschlossen«.³⁸ Die Aktivität des Selbst bezieht sich hingegen nur, aber hier auch

barung und Erfahrung; ders., Art. Phänomenologie II. Theologisch, in: TRE, Band XXVI, Berlin/NewYork 1996, 465-469. Auch die von W. Härle geprägte Formel »relationale Ontologie« dürfte in den o. g. Zusammenhang gehören. Vgl. Härle Dogmatik, 286 f.; 635 u. ö.; vgl. auch das von Härle initiierte Forschungsprojekt »Relationale (dynamische) Erkenntnistheorie und Ontologie« (REO), dessen Beiträge in dem von Härle hg. Sammelband: W. Härle (Hg.) Im Kontinuum. Annäherungen an eine relationale Erkenntnistheorie und Ontologie. Marburg 1999 (MTS 54) dokumentiert sind (darin obiges Zit. VIII). Das Stichwort »relationale Ontologie« wird in Härles Aufsatz: Zur Gegenwartsbedeutung der »Rechtfertigungs«-Lehre, ZThK 95 (1998), Beiheft 10, 101-139, im Zusammenhang eines Verständnisses von Glaube als Gewährsein der Bestimmung des Menschen expliziert, für das ein »theonomes« Bezogensein auf die Ursprungsmacht und -dimension des Daseins charakteristisch ist. Es soll die menschliche Freiheit nicht aufheben, sondern durch Begrenzung der Ansprüche von Heteronomie und Autonomie begründen (vgl. bes. 125 ff.).

34. Ch. Schwöbel, Die Wahrheit des Glaubens im religiös-weltanschaulichen Pluralismus, in: U. Kühn/M. Markert/M. Petzoldt (Hgg.), Christlicher Wahrheitsanspruch zwischen Fundamentalismus und Pluralität, Texte der Theologischen Tage 1996, 87-118, hier 114; vgl. Ders., Die Rede vom Handeln Gottes im christlichen Glauben, in: Marburger Jahrbuch Theologie I, Marburg 1987, 56-81, hier 64. Vgl. zum Stichwort Handeln Gottes auch R. Preul, Problemskizze zur Rede vom Handeln Gottes, a. a. O., 3-11; anders als Schwöbel kann Preul Gott nicht in eigentlichem Sinne als handelnde Instanz ansehen und begreift die diesbezügliche Rede denn auch als verwurzelt in der menschlichen Frömmigkeit, die ihren personalistischen Charakter in ihre Ursprungsrelation hinein überträgt (vgl. bes. 10 f.).

35. vgl. Schwöbel, Die Wahrheit des Glaubens im religiös-weltanschaulichen Pluralismus, 103.

36. Ebd.

37. Im folgenden kann nur eine sehr geraffte Zusammenfassung dieser Denkfigur gegeben werden. Sie stützt sich insbesondere auf Herms, Offenbarung und Glaube, darin v. a. die Texte Offenbarung und Erfahrung (246-272), Offenbarung und Wahrheit (273-298), »Sinn« als theologischer Grundbegriff (372-401), Die Lehre von der Schöpfungsordnung (431-456), Glaube (457-483). Von Schwöbel wird insbesondere der große Aufsatz Offenbarung und Erfahrung herangezogen.

38. Für eine solche, wohl unmittelbare Einheit von passivem Konstituiertsein und passivem Erschlossen sein dieses Konstituiertseins kann nicht F. Schleiermacher als Kronzeuge angeführt werden. Denn für ihn ist das »Bewußtsein schlechthiniger Abhängigkeit« – näher charakterisiert als »Bewußtsein, daß unsere ganze Selbsttätigkeit ebenso von anderwärts her ist« – nicht nur durch eine apagogische Reflexion auf ein schlechthiniges Freiheitsbewußtsein ge-

ganz und gar, auf Selbstbestimmungsakte durch Prädikation und Selektion welt-
haft erfahrbaren Gegenstände, Möglichkeiten und Ziele. Sind diese zwar als das
Feld des durch Aktivität Bestimmbaren bestimmt, so ist diese Bestimmtheit
selbst aber wiederum nur passiv gegeben. Das Gegebenensein welthafter Wirk-
lichkeit als Spielraum endlicher Freiheit durch präzisierendes Erkennen und
selektierendes Handeln ist seinerseits nicht durch endliche Freiheit hervor-
gebracht, sondern mit dieser und für diese »passiv« konstituiert – und eodem
actu »erschlossen«. Dies ebnet den Weg zur Offenbarungstheologie. Denn »theo-
logisch«, so Schwöbel, »wird das der Erfahrung als Grund ihrer Möglichkeit vor-
gegebene Erschlossensein der Wirklichkeit als das freie und unverfügbare Er-
schließungshandeln Gottes interpretiert«. ³⁹ Ebendies bedeute »Offenbarung«.
Der Begriff der Offenbarung scheint zumindest zwei kategorial differente Bedeu-
tungsdimensionen zu besitzen – wie auch immer sie logisch vereinbar sein mö-
gen. Denn zum einen scheint »Offenbarung« als *theologisches Interpretament* an-
gesetzt zu sein, zum anderen soll sie in einem ontologisch gemeinten *Handeln*
Gottes wurzeln. Dieses Handeln umfaßt nach Schwöbel ebenso eine »Begrün-
dung endlicher Existenz und endlicher Handlungsinstanzen«, wie in ihm Gott als
konstituierender Grund sich dem Glauben erschließt. ⁴⁰ Gott ist als Konstitutions-
grund der Wirklichkeit im mitkonstituierten Wirklichkeitsverständnis des Glau-
bens verstanden – oder wird als solcher interpretiert. Auf jeden Fall laufen in Gott
alle Fäden zusammen.

Diese Konzeption besticht dadurch, daß sie den dogmatischen Glaubensgehalt
nicht vom Glaubensakt löst. Doch sie nährt auch den Eindruck, dies durch eine
gleichsam kosmotheologische Rückschlußlogik zu leisten. Sie kehrt sich freilich,
sobald der grundlose Grund von Wirklichkeit und ihrem Verständnis erreicht ist,
in eine Logizität der Ursprungsmacht um – so vor allem bei Herms. Offenbarung

wonnen, sondern selbst »ohne alles Freiheitsgefühl ... nicht möglich«. F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, § 4.3. (Ausführlicher hierzu vom Vf., *Glaube und Lehre*, 357 ff.) – Mit dem Hinweis auf die Vermitteltheit des als Abhängigkeitsgefühl charakterisierten »unmittelbaren Selbstbewußtseins« soll nicht behauptet sein, daß Selbstbewußtsein im Sinne eines vorbegrifflichen Inneseins des sich vollziehenden Selbst als Bezugsgröße aller bestimmenden Selbstzuschreibungs- oder Handlungsakte allererst durch Reflexion erzeugt wäre. Vielmehr ist zu betonen, daß Selbstbewußtsein nicht erst durch Reflexionsakte zustande kommt, sondern für diese bereits beansprucht ist, aber ebendarum *als* es selbst und als solches *für* es selbst *nur* durch gegenlagige Reflexionsakte »erschlossen« werden kann. Genau darum ist es nicht möglich, gleichsam einen Blick *hinter* das Selbstbewußtsein zu werfen, um seine Konstitution im ihm vorausliegenden »Ursprung« zu finden. Seine »passive Konstituiertheit« ist stattdessen *in* seiner gegenläufigen Verschränktheit von vorbegrifflichem Innesein seiner selbst und reflexiver Bezugnahme auf dieses Selbst zu thematisieren. – So sehr insbesondere Herms das vorbegriffliche Innesein des Selbst betont (vgl. etwa *Herms*, *Offenbarung und Glaube*, a. a. O., 259, 433 u. ö.), so sehr scheint ihm der »passive« Charakter seines Erschlossenwerdens für die Notwendigkeit eines Rückgriffs »hinter« es auf einen absoluten Ursprung hin zu stehen. Dies wird weiter unten skizziert werden.

39. Schwöbel, *Offenbarung und Erfahrung*, 102.

40. Schwöbel, *Die Rede vom Handeln Gottes*, 73; vgl. 77.

ist hiernach das Innwerden des Gegebenseins personalen Erlebens »durch die absolute Kreativität der Macht des Ursprungs«, und Religion überhaupt bedeute das Innwerden dessen, daß alles eigene Vermögen »nur existiert als ... von ihm völlig passiv empfangene begrenzte Anteilhabe an der uns schlechthin überlegenen weltschöpferischen Macht über alle Wirklichkeit«. ⁴¹ Diese »Macht des Ursprungs« – natürlich ist die göttliche Schöpfermacht gemeint – wird von Schwöbel als intentional handelnde qualifiziert und von Herms als »schaffende Selektivität« durch absolute Wahl gedacht, die mit selbstgesetzter, eigener Identität entsprechender Treue einhergeht. ⁴²

Nun ist aber mit der Gedankenfigur des Ursprungs die Schwierigkeit verbunden, daß die Qualität des Ursprungs »aus« ihm selbst heraus zu entfalten wäre. Dazu müßte das Ursprungsgeschehen aber *von innen her* unter Abstraktion von allem hieraus Entsprungenen expliziert werden. Eine solche Theorie des absoluten Ursprungs ⁴³ aber scheint weder von Herms, noch von Schwöbel intendiert zu sein. Wird aber das Ursprungsgeschehen auf eine epistemische Instanz bezogen, »für« die es schon *als* Ursprung qualifiziert ist, so ist diese Instanz auch als gesetzte ein selbständiges *Gegen-Moment* zum Ursprung. Damit fällt freilich die asymmetrische Überlegenheit der Ursprungsmacht gegenüber allem anderen. Ihre ontologische Exklusivität läßt sich nicht im Sinne einer theistisch-hierarchischen Unterscheidung von Göttlichem und Menschlichem wahren. ⁴⁴ Doch gera-

41. Herms, Offenbarung und Glaube, 285; 180.

42. Vgl. Schwöbel, Die Rede vom Handeln Gottes, 72; Herms, Offenbarung und Glaube, 430; 380; E. Herms, Glaube, in W. Härle (Hg.), Glaube, Marburger Jahrbuch Theologie IV, Glaube, Marburg 1992, 79-97, hier 84.

43. Welche Schwierigkeiten zu meistern und welche Differenzierungen aufzubieten sind, will man eine Theorie des Absoluten als Grund explizieren, zeigt W. Cramers Figur der absoluten Reflexion. Vgl. nur W. Cramers, Gottesbeweise und ihre Kritik. Prüfung ihrer Beweiskraft, Frankfurt a. M. 1967, bes. 85-101.

44. Mit der Relativierung der ontologischen Exklusivität der göttlichen Ursprungsmacht wird die von E. Herms abgewiesene Position Fichtes und Hegels eingenommen, der Herms die Schleiermachersche Position gegenüberstellt. Erstere sei dadurch ausgezeichnet, daß »das Bestimmbarkeit begründende Erscheinen ... selber das sich aus seinem eigenen ewigen Leben begründende Absolute ist«; letztere dadurch, daß »das Erschlossenein von Bestimmbarem für einen Sachverhalt [gehalten wird], der nicht nur erstens keineswegs in dem erschlossenen Bestimmbaren, sondern auch nicht in dessen Erscheinen selber begründet ist, sondern einen konstituierenden Grund hat, der diesen beiden Sachverhalten gegenüber transzendent [bleibt]« (Herms, Offenbarung und Glaube, 394; vgl. 395; 366). Die von Herms statuierte Gegenüberstellung von Fichte/Hegel und Schleiermacher scheint mir allerdings darauf zu fußen, daß der »transzendente Grund« Schleiermachers nicht als strikt transzendenter gedacht, sondern im Zeichen einer ursprungslogischen Kausalitätsfigur verstanden wird. *Logisch-kategorial* ist diese Figur durch eine *wechselseitige* Relativität von Grund und Folge ausgezeichnet, kraft deren die kosmo- und ontotheologischen Rückschluß- und Intentionalitätsfiguren vorstellbar werden, obwohl zugleich eine *ontologisch-einsinnige* Weltüberlegenheit des Schöpfers angenommen wird. Wird hingegen der Schleiermachersche »Grund« als strikt transzendenter gedacht, so wäre in seiner Unfaßbarkeit die *transzendente Funktion* thematisch, die Nichtpositivierbarkeit des absoluten Indifferenzpunktes von allem Endlich-Differenten – in Schleiermachers klassischer Terminologie: von Denken und Sein – für den Vollzug des sich über interne Differenzrelationen reflexiv bestimmenden »Erscheinens« zu ver-

de dies scheinen Schwöbel und Herms zu intendieren,⁴⁵ um die Ursprungsmacht nicht funktional in dem kontingenter Rezeption ausgesetzten Offenbarungs- und Erfahrungsgeschehen aufgehen zu lassen. Es bleibt bei der transzendenten Gegenständlichkeit des Ursprungs, so sehr diese nur im Wirklichkeitsverständnis präsent sein kann.⁴⁶

Allerdings tut sich das Problem auf, daß der als transzendenter Grund der geschöpflich-kontingenten Wirklichkeit gedachte Gott nicht in gleicher Weise als ›wirklich‹ gelten kann wie diese selbst. Und das Verständnis dieser Wirklichkeit kann ihn nicht eodem actu auch als Grund ansetzen. Gott wäre damit *jenseits* der Wirklichkeit und ihres Verständnisses. Herms sieht eine Lösung dieser Schwierigkeit in einer ontologischen Zweischichtigkeit des einheitlichen Seinsbereichs;⁴⁷ zwischen den Schichten seien in metaphorischer Rede Übertragungen möglich.⁴⁸ Damit die Metaphern überprüfbar werden, müsse aber von Gott

gegenwärtigen. Damit wäre der transzendente Grund manifest in der Kritik von allen Versuchen, ›hinter‹ das Erscheinen zurückzugreifen oder den Grund des Erscheinens in einem erschienen Partikularen zu positivieren: Das ›sich aus seinem Leben begründende Absolute‹ wäre mithin als ›Jenseits‹ des Erscheinens zugleich ›in‹ diesem präsent, nämlich als Negation einer Identifikation von Bestimmbarkeit überhaupt mit einzelnen Bestimmten. – Es wäre eine lohnende Frage der Schleiermacher-Forschung, den begrifflichen Status und logischen Charakter der sprachlichen Formeln ›transzendenter Grund‹ bzw. Gott als mitgesetztes ›Woher‹ des empfänglichen und selbsttätigen Daseins auf kausalistisch-theistische Implikationen hin zu untersuchen – allerdings eingedenk der Schleiermacherschen Angaben, daß der ›transzendente Grund‹ trotz der betonten Relativität von Kraft und Erscheinung strikt transzendent ist und daß ›Gott‹ nichts anderes als das Aussprechen des Abhängigkeitsgefühls meint.

45. Dies erhellt schon aus dem bei Schwöbel intentional verstandenen, ursprünglich und ontologisch gefaßten ›Handeln Gottes‹, vgl. *Schwöbel* Die Rede vom Handeln Gottes im christlichen Glauben, bei Herms scheint eine Akzentuierung der Transzendenz Gottes nicht zuletzt darum angenommen zu sein, damit die Kontingenz von ›weltkongruentem Sinn‹ und mithin von Natur und Geschichte gedacht werden kann (vgl. *Härle* Offenbarung und Glaube, 394f.). Eine solche Kontingenz kennzeichnet natürlich auch den Glauben als Daseinsgewißheit selbst: Sie ist nicht allgemein und in ihrem Zustandekommen auch kein Produkt menschlicher Bildungsanstrengung, obwohl sie notwendig Allgemeinheitspräntationen einschließt und sich einem unbedingten, aber unverfügbaren Erschließungsgeschehen verdankt. Die Schwierigkeit einer solchen Konzeption der doppelten Kontingenz bzw. Transzendenz von Göttlichem und Welthaft-Menschlichem dürfte darin bestehen, Gott als Ursprung von ›weltkongruentem Sinn‹ mit seinen Implikaten sowie als unbedingt-unverfügbaren Grund des Glaubens als Daseinsgewißheit anzusetzen, jedoch deren Negationen – wenigstens die Negation des Glaubens – nicht in Gott gründen zu sehen. Gründet sie aber in ihr selbst, so läßt sich ihre Kontingenz freilich nicht mehr ›aus‹ dem transzendenten Gott heraus begreifen.
46. Dies wird in eindrücklicher Konsequenz und Geschlossenheit von *E. Herms* in seinem Art. Dogmatik: II. Systematisch, in: RGG⁴, Bd. 2, Tübingen 1999, Sp. 905-915 durchgeführt. Hier nach beinhaltet die Prinzipienlehre den Ursprung, die materiale Dogmatik den zum gedanklichen Verstehen gebrachten kategorialen Gehalt und die Ethik den existentiell-handlungsorientierenden Gehalt der christlichen Daseinsgewißheit, die insgesamt gegenstandsbestimmt ist.
47. Vgl. *Herms*, Offenbarung und Glaube, 363.
48. Überdies hält Herms es für entscheidend, daß der transzendente Grund, verstanden als Gott der Schöpfer, selbst in einem ursprünglich-schöpferischen Wort rede (vgl. etwa *Herms* Offenbarung und Glaube, 341 f.). Allerdings erhebt sich hier die Frage, wie dies Wort durch es selbst als es selbst ausgezeichnet werden könnte. Ebendies müßte jedoch der Fall sein, wenn die-

als dem dieser Wirklichkeit überhobenen Wirklichkeitsgrund »in direkter und univoker Rede gesprochen werden« können. Möglich sei dies, weil Gott »der unverwechselbare Ort der Entscheidung zwischen Wirklichkeit und Nichts« ist.⁴⁹ Mit der Option für das Sein der Wirklichkeit sei nun auch die für ihr Verständnis gesetzt, da Wirklichkeit qua Erfahrung »Erschlossenheit« impliziere. Bei dieser entscheidungs- und offenbarungsaktualistischen Variante der klassischen ontotheologischen Verbindung von Sein und Wissen bzw. Verständnis erhebt sich nur die Frage, wie das Nichts in der Alternative von Sein und Nichts ins »erschlossene« Verständnis fallen kann. Aus dem Sein und der Wirklichkeit kann es nur stammen um den Preis einer in es eingebauten Negation – theologisch: einer vom Schöpfer stammenden Grundbedrohtheit der Schöpfung; aus Gott als dem Ort der Entscheidung kann es nur stammen, wenn Gottes Entscheidung fürs Sein zugleich dessen Gegenspieler beansprucht – theologisch: wenn für Gottes ursprüngliche Bejahung der Teufel einer ebensolchen Verneinung konstituiert wäre. Die Alternative von theo-logischem Dualismus von Gott und Nichts und einem Monismus des von Gott privativ ins Sein eingelassenen Nichts ist für christliche Theologie ebenso abgründig wie, gleichsam in Adaption fernöstlicher Grundfiguren, ein Aufschwung des Nichts zum *ontologisch* ursprünglicheren Ort gegenüber dem Sein. Deshalb schlage ich vor, den »Sitz« des Nichts in der *Reflexionsaktualität des Wirklichkeitsverständnisses* anzusiedeln⁵⁰ – mithin in der sich religiös über Unterscheidungsvorgänge selbst thematisierenden Subjektivität. Sie möchte ich deshalb ins Zentrum der Dogmatik rücken.⁵¹

ses Wort, das »uns« nicht verfügbar ist, nicht durch andere Worte identifiziert werden soll, für deren Selektion aus der Fülle beliebiger Worte überdies eine Regel gefunden werden müßte. Eine Selbstauszeichnung des göttlichen Wortes aber ist mit der Schwierigkeit belastet, entweder in ihrem strikten Binnenraum zu verbleiben und nicht durch den Menschen vernommen werden zu können, oder auf einen äußeren Ort bezogen zu sein, an dem sie dann allerdings immer im Lichte – besser: Gehör – von dessen Maßstäben verstanden und akzeptiert werden kann – oder auch nicht. Damit würde das schöpferische Wort in seiner ontologisch-ursprünglichen Mittelsamkeit aber abhängig von dem ontologisch sekundären Geschöpflichen mit-samt der Kontingenz seines Hörens und Verstehens.

49. Herms, Offenbarung und Glaube, 363; 340.

50. Aus der sprachlich etwas unschönen Wendung, die die Terminologie der Neuen Pfullinger Erfahrungstheologie aufzunehmen sucht, wird ersichtlich, daß ich das Wirklichkeitsverständnis nicht als eine vorgegebene fixe Größe auffasse, sondern es von seinen Konstitutionsvorgängen her begreife.

51. Damit nehme ich Schleiermachers These auf, nach der die Beschreibung menschlicher Lebenszustände die Grundform der Glaubenslehre ist, aus der die Sätze über Gott und die Welt zu entwickeln seien (vgl. Schleiermachers, Der christliche Glaube, § 30.2). Allerdings geht die Aufnahme dieser These davon aus, daß in den menschlichen Lebenszuständen selbst der »transzendente Grund« indirekt thematisch ist – wofür in Schleiermachers Konzept das »unmittelbare Selbstbewußtsein« als Schnittpunkt von Sein und Denken im gegenläufigen Wechselverhältnis von Erkennen und Handeln steht. Überdies fußt die aufgenommene These auf einem Schleiermacher-Verständnis, das den Reflexionscharakter der Dogmatik gerade nicht abzulenden sucht – weder im Blick auf den tatsächlich vermittelten Charakter des Selbstbewußtseins, noch im Blick auf das reflexionstechnische Verfahren von dessen Explikation durch das Geflecht der Sätze über Gott und Welt. Deshalb wäre angesichts von Schleierma-

4. Eine erfahrungstheologische Alternative: Pneumatologische Dogmatik als symbolische Reflexion endlichen Freiheitslebens

Die materiale Dogmatik hat die Aufgabe, die mit dem Glaubensgeschehen verbundenen Glaubensgedanken zu explizieren – um in der Sprache W. Herrmanns zu sprechen. Das Grundanliegen der ›Neuen Pfullinger Erfahrungstheologie‹ teilend, nämlich die Glaubensgedanken mit den religiösen Erschließungsvollzügen zu verflechten, schlage ich aber vor, nicht wie Schwöbel die Trinitätslehre als Rahmentheorie des Glaubens anzusetzen,⁵² sondern die *Pneumatologie*. Denn sie steht grundsätzlich für eine solche Struktur, in der die Theologie zugleich als Theorie des subjektiven Glaubensvollzugs und die Subjektivität des Glaubens als theologischer Gehalt entfaltet werden.⁵³ Diese in der Pneumatologie explizite *Verschränkung von Theologie und subjektivem Glauben* charakterisiert implizit fast alle Topoi protestantischer Dogmatik – insbesondere in deren moderner Erfahrungszentriertheit. So ist das fiduziale Glaubensverhältnis zu Gott, der in der den Tod einbeziehenden Lebensgeschichte Jesu als das Gute ausgelegt ist, nur über die subjektiven Vollzüge der Zuflucht und des Vertrauens zu verstehen. Mit diesen werden auch die Lebens- und Bildungsbedingungen des religiösen Subjekts thematisch, denn die soteriologische Aneignung Gottes über Werk und Person Jesu geschieht im ›Wort‹ der Predigt im Kontext der Gemeinde. Zugleich geht mit jenem Vertrauensverhältnis des menschlichen ›Herzens‹ zu Gott dessen Unterscheidung von einem nicht vertrauenswürdigen Abgott einher – dem Inbegriff, Ziel und inneren Abgrund eines unerfüllbaren Selbsterlösungsstrebens.⁵⁴ Dies präzisiert nicht nur das Verständnis Gottes an einer Negativfolie, sondern gewährt in Gestalt der Gesetzes- und Sündenlehre auch einen Vexierspiegel zur Selbstwahrnehmung des Menschen als ein mit seiner Verfaßtheit haderndes ›Mängelwesen‹, das ebenso den Potentialen der Selbsterhaltung wie den Grenzen steter Bedürftigkeit unterstellt ist. Von hier aus tritt die äußere Welt als Inbegriff von Gütern und Übeln in den Blick, und die Sozialwelt reflektiert moralisch-

chers Überlegungen, auf die extrapolierten Sätze über Gott und Welt inskünftig zu verzichten (vgl. F. Schleiermacher, Über seine Glaubenslehre, an Herrn Dr. Lücke, Zweites Sendschreiben, zit. nach: Schleiermacher-Auswahl, hg. von H. Bolli, Gütersloh 1983³, 155), zu bedenken, wie die intersubjektiven Explikations- und Darstellungsmittel zu gewinnen sind, deren auch eine Innerlichkeitskultur bedarf, könnte sie anderenfalls kaum ›Kultur‹ genannt werden.

52. So Ch. Schwöbel, Trinitätslehre als Rahmentheorie des christlichen Glaubens. Vier Thesen zur Bedeutung der Trinität in der christlichen Dogmatik, in: Marburger Jahrbuch Theologie X, Trinität, Marburg 1998, 129-154.
53. Dies betrifft schon das Zustandekommen des Glaubens, ferner den Aufbau seiner gedanklichen Symbolwelten und schließlich deren Leistung für sein Selbstverständnis.
54. Insofern ist W. Härle zuzustimmen, wenn er die denkende Auslegung des Glaubens an Gott – bzw. Abgott – im Sinne von Luthers Auslegung des ersten Gebots im großen Katechismus nicht an einer gegenständlichen dogmatischen Gotteslehre ausrichtet, sondern an dem gedanklich zu bewährenden Zutrauen zu den Fähigkeiten der Daseins- bzw. Heilsgewährung dessen, dem solches Zutrauen gilt. Vgl. W. Härle, Widerspruchsfreiheit. Überlegungen zum Verhältnis von Glauben und Denken, in: NZSTh 28 (1986), 223-237.

personale Urteile zwischen gut und böse. Dem Gegensatz von Selbsterhaltungstreben und Bedürftigkeit einfach entrinnen zu wollen, steigert ihn zu einer abgründigen Selbstentzweiung des Subjekts; lebbar wird er allein durch sein Eingeständnis vor einer ihm enthobenen, aber auch sich von verborgen-undurchsichtiger Allgewalt abhebenden göttlichen Instanz – so der existentielle Gehalt von Gnaden- und Rechtfertigungslehre. Der Schöpfungsglaube schließlich symbolisiert mit dem unhintergehbaren Sich-Gegebenensein alles sich selbst bestimmenden Lebens zugleich seine Kontingenz, ohne die es vollständig determiniert und mithin zu keinem Freiheitsakt fähig wäre. Damit hat er bereits zum Gegenstand, was Thema protestantischer Religion überhaupt ist: die endliche Freiheit in ihren unterschiedlichen Brechungen.

Schon diese lockere Beschreibung dogmatischer Themen läßt erkennen, daß das religiöse Selbstbewußtsein in seinen Gehalten *selbst* thematisch ist. Dieser Grundzug protestantischer Theologie kann in der Moderne einmal dadurch zugespitzt werden, daß alle tradierten Gehalte »in das zugrunde liegende Herzens- und Gewissenserlebnis« zurückübersetzt werden – um eine Formulierung E. Hirschs aufzugreifen.⁵⁵ Diesen klassisch von Schleiermacher beschrittenen Weg sucht Hirsch selbst zu radikalisieren. Zum anderen können – wieder mit Hirsch – die überkommenen »Legenden und Mythen gleichnishaft aus[ge]deutet [werden] als Vorstellungsform metaphysischer Einsicht«.⁵⁶ Dieser Weg des »geistreiche[n] Spiel[s] mit Symbolen« findet sich bei Hegel,⁵⁷ Spuren hat er wohl auch in den ontotheologischen und symbolischen Spekulationen Tillichs hinterlassen. Diese freilich sehr grobe Alternative ist allerdings mit dem Problem belastet, daß im ersten Falle von einer aller Reflexion vorgängigen subjektiven Befindlichkeit ausgegangen wird, heiße sie nun bei Schleiermacher Frömmigkeit als »unmittelbares Existentialverhältnis« oder bei Hirsch »unmittelbares geistiges Erleben« als Berührt- und Bezwungensein von Gott, dem ›Anderen‹ in gleichwohl »metaphysischer Unmittelbarkeit«;⁵⁸ im zweiten Falle liegt die Schwierigkeit darin, daß die ›metaphysische Einsicht‹, wenn sie denn erreicht wird, zur Abstraktion gerät, sei es nun bei Hegel in dem ewig sich selbst genießenden absoluten Geist oder bei Tillich in einem über-göttlichen »Sein-Selbst« und einem »eschatologischen Pan-en-theismus«.⁵⁹ Deshalb ist zu erwägen, ob die von Hirsch be-

55. E. Hirsch, *Christliche Rechenschaft*, Band 1 (Werke III 1,1), bearb. von H. Gerdes, Berlin/Schleswig Holstein 1978, 5.

56. Ebd.

57. Ebd.

58. F. Schleiermacher, Über seine Glaubenslehre, an Herrn Dr. Lücke. Erstes Sendschreiben, in: Schleiermacher-Auswahl, hg. v. H. Boli, Gütersloh 1983³, 126; E. Hirsch, Entwurf zum Brief an Paul [sc. Tillich] (sachlicher Teil), in: E. Hirsch u. P. Tillich, Briefwechsel 1917-1918, hg. u. mit einem Nachwort versehen von H.-W. Schütte, Berlin/Schleswig-Holstein 1973, 14 f.

59. Vgl. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, a. a. O., § 577; P. Tillich, *Systematische Theologie*, Band I, Stuttgart 1956, 239; Band III, Stuttgart 1966, 475.

zeichnete Alternative nicht unterlaufen werden kann. Jene Anfangs- und Abschlußfiguren können *in* die religiöse Reflexion selbst hineingenommen werden, insofern diese sich in verschieblichen Schwebelagen zwischen ihnen bewegt.⁶⁰ Hierfür läßt sich die Dialektik von Gewißheit und Wissen fruchtbar machen, ohne die die Gewißheit leer und das Wissen blind bleiben.⁶¹ Wird diese Dialektik nicht zu subjektivistischer Willkür verkürzt, so kann ihr subjektiver Vollzug in unhintergehbare Unbedingtheit eine selbst erlebte Evidenz des Absoluten im Geist beinhalten – dogmatisch gesprochen: die Offenbarung Gottes im Zeichen des dritten Artikels.⁶² Die – *cum grano salis* – idealistische Dialektik von Gewißheit und Wissen gewinnt so einen – ebenfalls *cum grano salis* – »realistischen Unterton«. ⁶³ In Abwandlung einer Wendung Fichtes: Gott ist »allenthalben [dort zu]

60. Ein Indiz hierfür ist, daß sich die Erfordernisse für solche Anfangs- und Abschlußfiguren aus dem konstruktiven Aufbau des jeweiligen Denkens deutlich machen lassen; zudem werden diese Figuren in allen genannten Konzeptionen funktional auf Prozesse religiöser Reflexion bezogen und sind keine an sich seienden Größen.

61. Ähnliches gilt für Sinn ohne Deutung und Deutung ohne Sinnzusammenhang.

62. Diese ist freilich nicht im Sinne einer alle kreatürliche Freiheit ausschließenden Übergreifens der unveränderlichen göttlichen Selbstidentität über alles andere zu verstehen, sondern gerade als differenzbeschließendes Freiheitsverhältnis.

63. E. Hirsch, Brief an P. Tillich vom 22.05.1918, in: Hirsch-Tillich-Briefwechsel, 36. Mit dieser Wendung kennzeichnet Hirsch seine Korrektur an der »idealistischen Erkenntnistheorie«, die er bei Tillich in einer spezifischen Variante vertreten sieht. Hirschs Korrektur stellt aber, wie er ausdrücklich vermerkt, keine grundsätzliche realistisch-ontologische Abkehr von der idealistischen Erkenntnistheorie dar. Sie sucht aber die Potenz der skeptischen Negation, die ansonsten als Gegenmoment der gläubigen Gewißheit zu stehen kommt und von einem subjektiven Vermögen her konzipiert ist, auf deren Vollzug selbst zu beziehen, was einen nur in religiöser Wissensvidenz zugänglichen »Standort« außerhalb der Dialektik von Gewißheit und Zweifel erfordert. Diese Dialektik kann, wie Tillichs Position in dem eindrücklichen Briefwechsel zeigt, dazu führen, daß alle Gehalte negiert und eine destruktive Absolutheit des Geistes etabliert wird – das Gegenteil der Absolutheit, die der religiösen Glaubensgewißheit in ihrer fraglosen Evidenz eignet. Hirsch hingegen sucht diese negative Potenz in einem Sich-Beugen vor einem Fremden, Überwältigend-Anderen zu beschreiben; beide heben dabei auf das Paradox ab, daß gegenläufig zu dieser Negationspotenz eine kontingente, aber darin absolute Affirmation des subjektiv-endlichen Geisteslebens auftritt – sei es im Sinne eines von der Negationspotenz unableitbaren, mithin kontingenten Wertsetzens wie bei Tillich, sei es im Sinne eines Berührtseins vom und einer Teilhabe am Absoluten wie bei Hirsch. Dies sei wenigstens anmerkungsweise genauer beschrieben.

Während Tillich also der Frage nachgeht, wie der Zweifel mit der das Wesen des Glaubens ausmachenden Gewißheit vereinbar ist, und er in der Erfahrung des menschlichen Geistes, alles bezweifeln zu können, ihn seiner eigenen, widergöttlichen Absolutheit gewahr werden sieht, sucht Hirsch den Geist von einem »Innewerden des ›Anderen‹, des ›Fremden‹ als des Göttlichen« her zu beschreiben, an dem dem Geist seine Relativität oder gar »Unrealität« evident wird (Entwurf zum Brief an Paul [sachlicher Teil], a. a. O., 14). Sieht Hirsch Tillich an den Grenzen einer irreligiösen Theorie angelangt, so zieht Tillich Hirsch einer programmatischen Reflexionsvergessenheit. Dennoch konvergieren beider Ansätze in einer Explikation von Rechtfertigung, mit der eine letztgültige Bejahung des endlichen Lebens in seinen sinn- und wertsetzenden Freiheitsakten oder seiner endlichen Absolutheit gemeint ist. So kennt Tillich neben der Negationspotenz des Geistes bis in ihre gleichsam gegengöttliche, durch den »Tod« symbolisierte Vernichtung aller Gehalte hinein die aus dieser unableitbare, mithin kontingente Bewegung der axiologischen Sinnstiftung, in der begrenzte Größen ethisch-kulturel-

finden, wo du bist«, also im tatsächlichen Lebensvollzug – und nicht »jenseits der Wolken«. ⁶⁴ Die Konsequenzen für die Dogmatik mag ein Blick auf die drei Glaubensartikel noch andeuten.

Doch schon der Gottesgedanke scheint in seiner aseitarischen Grundstruktur jedes subjektive Dabeisein zu übersteigen. Gerade wenn Gott als der grundlose Grund von Welt und Selbst verstanden wird, dessen ursprüngliche Bejahung alles Nichts ausschließt, eignet ihm eine schlechthinnige Transzendenz. Dogma-

ler, wissenschaftlich-theoretischer oder religiöser Art anerkannt werden. Hierin hat das »Ja das Übergewicht« (*Tillich* an Hirsch, 20.02.1918, a. a. O., 25). Rechtfertigung bedeute mithin die Lösung der Paradoxie, daß der menschliche Geist gerade trotz seiner in der Negation entdeckten Unendlichkeitspotenz im Endlichen Wert und Sinn gewinnt. Neben der kulturtheologischen Beschreibung von deren Formen steht die Rechtfertigung des Subjekts: Das »Unendlichkeitsbewußtsein« verbinde sich mit dem des »absoluten Werts« der »Persönlichkeit« – gerade in ihrer bleibenden »Endlichkeit und Unwertigkeit« (ebd.). Für diese Urparadoxie des Geistes sei, so Tillich, Gott als das Fremde der religiöse Ausdruck. Eben diesen Umstand sucht nun Hirsch vom Grunderlebnis des Innewerdens des Anderen, das in seiner Andersheit ein gleichsam absolutes Absolutum darstellt als die auch von Hirsch gekannte absolute Potenz skeptischer Reflexion, her zu explizieren. Er beschreibt die Negationspotenz in theologischen Begriffen wie Heiligkeit, Andersheit und Fremdheit Gottes, die eine letzte Relativierung aller geschichtlicher Kulturen sowie der damit einhergehenden subjektiven Gewißheiten einschließen. Fremdheit ist ein Signum des Religiösen, die Kontingenz aller religiöskulturellen Gewißheit in einem reflexiven Sich-Wissen vor Gott vergegenwärtigend. Doch wie *Tillich* eine zweite, vom Ja geprägte Bewegung kennt, sieht auch Hirsch im Gotteserlebnis eine gegenläufige Tendenz: »Was Gott berührt, hat an seiner heiligen Absolutheit teil« (Entwurf zum Brief an Paul [sachlicher Teil], a. a. O., 15). Diese in der Hirsch eigentümlichen Sprache formulierte Figur hat eine Analogie in einer personalen Erschließung des anderen in seiner Fremdheit, welche zugleich vorbegrifflich die eigene Biographie bereichert. Dies wird in religiöser Hinsicht zur Teilhabe am Absoluten gesteigert. Der »Geist ist unter Gott, d. h. nur in beugender Gemeinschaft mit Gott hat er Absolutheit« (ebd.). Steht »Beugen« für seine endliche Eigenheit, so »Absolutheit« für seine ihm kraft des Gottesverhältnisses evidente letzte Dignität. »Von Gott gesetzt sich wissen« – so Hirsch – »d. h. freilich sich als Creatur wissen, als Relatives sich ansehen müssen. Aber Gott wissen, das heißt in den eigenen relativen Lebensgrund das Absolute empfangen haben« (*Hirsch* an *Tillich*, 22.05.1918, a. a. O., 35). *Endliche Absolutheit*, um in paradoxer Zuspitzung zu sprechen, ist mithin die Pointe des Rechtfertigungsglaubens, der im Sich-Wissen im Lichte jenes ihn aufbauenden Gegensatzes zum Absoluten das reflexive Wissensmoment in die Evidenz der Teilhabe am Absoluten einschließt. Dies liegt nahe bei *Tillich* – nur daß dieser das Rechtfertigungsthema stärker »idealistisch« von der Urparadoxie des Geistes her formuliert, für die er »Gott als das Fremde« als theologischen »Ausdruck« erachtet (*Tillich* an *Hirsch* 20.02.1918, a. a. O., 26), während Hirsch diese Paradoxie indirekt über den Gegensatz im Gottesverhältnis beschreibt und ihr mit dem Evidentsein beider Elemente im Lebensvollzug selbst einen »realistischen Unterton« verleiht. Unabhängig von der weiteren Entfaltung der jeweiligen Motive in den Denkwegen von *Tillich* und *Hirsch* dürfte der Ertrag ihrer frühen Kontroverse darin liegen, exemplarisch die gegenläufig gedoppelte Verschränkung der Form und Gehaltsmomente von Religion gezeigt und auf Verlaufsstrukturen bezogen zu haben – seien sie stärker vom individuellen religiösen Leben wie bei *Hirsch* oder von sozialen Kulturformationen her gedacht wie bei *Tillich*.

64. J. G. Fichte, Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre, in: Fichtes Werke, hg. von J. H. Fichte, Band V, Fotomech. ND Berlin 1971, 472. Vgl. zu Fichte vom Vf., Der Atheismusstreit vor dem Hintergrund von Fichtes späterer Religionsphilosophie, in: K.-M. Koldalle/M. Ohst, Fichtes Entlassung. Der Atheismusstreit vor 200 Jahren, Würzburg 1999, 125-142.

tisch wird sie als absolute Freiheit und aseitarisches Selbstsein Gottes apostrophiert – um freilich schnell zum Hintergrund für Gottes Verhältnis zur Immanenz zu avancieren. In der Tat lassen sich absolute Freiheit und aseitarisches Selbstsein *als solche* nicht denken. Die Explikation eines »esse a se« durch ein »non esse ab alio« zeigt dies exemplarisch. Deshalb dürfte in einem strikten Sinne dieses Grundmotiv der dogmatischen Gotteslehre nur *negativ* ausgesagt werden können: An die Stelle von positiver Ursprungslogik tritt *negative Theologie*. Das reflexive Formprinzip der Negation wahrt dabei die unanschauliche Transzendenz Gottes als solche, dabei aber präzise die Transrationalität dieser Transzendenz *auf* die Rationalität ihres religiösen Wissens beziehend. Mit diesem begriffenen Verzicht auf eine spekulative Introspektion von Gottes absoluter Freiheit vergegenwärtigt sich dem religiösen Wissen nämlich sein eigener Charakter. In der begriffenen Negativität seines Gott-Wissens wird ihm zugleich die *unübersteigliche Faktizität* seiner *Selbsttätigkeit* gewiß. In solchem Verzicht auf eine eigene Ursprungslogik konvergiert es mit dem im Negativ der Wissensform gewußten Gegenstand, also Gott. In diesem Sinne ist Gott im religiösen Wissen *präsent*, und dieses kann sich in seiner *begriffenen Reflexionsform* der »docta ignorantia« gleichsam des göttlichen Trostes gewiß sein,⁶⁵ daß seine Realität die nicht positivierbare Unbedingtheit der Freiheit vergegenwärtigt. – Im dogmatischen Gefüge fungiert die transzendente Aseitität als Bezugspunkt für Relationen zur Immanenz. So thematisieren die Lehrstücke von Schöpfung und Erhaltung Gott in Verhältnissen zu Welt und Selbst.⁶⁶ Sie umfassen Differenzen *gegenüber* Gott, obgleich ihr Gehalt allein durch Gott gesetzt sein soll. Nur durch solche Differenzen kann Gott überhaupt *als* Gott bestimmt werden – wodurch sich diese Differenzen in Gott selbst abschatten, wie die Trinitätslehre zeigt.⁶⁷ Zugleich ist mit der Bestimmtheit Gottes der Überschnitt zum Kreatürlich-Anderen getätigt, für das seine Andersheit die eigene Kontingenz als *Freiheit* gegenüber Gott beinhaltet. Gott *erscheint als* Gott mithin dadurch, daß das *Kreatürlich-Andere* ihn *auslegt* und *weiß* – und zwar in der diesem eigenen Freiheit. Die kreatürliche Frei-

65. Vgl. zu dieser Formulierung H.-W. Schütte, Das getröstete Denken, in: Friedrich Schleiermacher 1768-1834. Theologe – Philosoph – Pädagoge, hg. von D. Lange, Göttingen 1985, 72-84.

66. Dabei sind die Relationen von Gott und Welt zur Vermeidung kosmologischer Objektivismen in der Perspektive der Relationen von Gott und Selbst zu deuten.

67. Freilich kann die Trinitätslehre auch so angesehen werden, als seien in ihrem Gegenstand, der inneren Trinität, alle besagten Differenzen immer schon präfiguriert. Ein solches Verständnis der Trinitätslehre müßte aber ausweisen, wie sie unabhängig von religiöser Erfahrung zustande gekommen sein soll. Daß sachlich die Trinitätslehre die Funktion hat, den Gottesgedanken durch die genannte Differenzen hindurch konkret zu bestimmen, weshalb er selbst Differenzverhältnisse beinhaltet, sei als der religiöse Sinn des Trinitätsgedankens überhaupt nicht bestritten. Für ein kritisches Verständnis beinhaltet das Anliegen der Trinitätslehre nichts anderes als eine konsequente Rückprojektion der Differenz, die Gott als Gott durch die Unterscheidung von Gott und Nicht-Gott charakterisiert, in Gott selbst, damit sie ihm nicht äußerlich bleibe. Dies geschieht freilich vom Standpunkt des Differenten, also des geschöpflichen Menschen, aus.

heit indes vermag ihrer selbst nicht unmittelbar habhaft zu werden. Ebendies wird dem Kreatürlichen als Verfaßtheit seiner Freiheit in der Kraft Gottes gewahrt: Indem es ihn als *Anderen* durch Unterscheidung weiß, weiß es sich in seiner von Gott unterschiedenen *Eigenart*. In solchem Rückbezug auf Gott in der Differenz der Wissensform entsteht ihm eine transparente Selbstgewißheit. Sie gleicht einer *inneren Totalität*, in der Gott *präsent* wird.⁶⁸ Das Geschöpflich-Andere weiß sich in seiner Endlichkeit, die aber kraft der gewußten Bestimmtheit Gottes als Gott, ferner vermöge der kreatürlichen Freiheit und schließlich angesichts der Präsenz Gottes in der religiösen Selbstgewißheit immer schon mehr ist als *bloße* Endlichkeit. Darum sind in dieser Figur die theologischen Grundmotive von göttlicher Liebe und Gnade entfaltet – nur eben nicht am Orte Gottes selbst, sondern dem des Menschen. In seiner inneren Durchsichtigkeit, in seiner Selbstgewißheit als endliche Freiheit realisiert das über die rechte *Unterscheidung* von Gott und Mensch gewonnene religiöse Wissen Gott, der hierin als Geist erscheint. Der pneumatologisch reformulierte erste Artikel beinhaltet gleichsam eine kritische Metaphysik religiös symbolisierter endlicher Freiheit, dabei Grundelemente der Religionstheorie mittransportierend. Mißt endliche Freiheit sich in der Kraft göttlicher Freiheit durch die Unterscheidung von Gott aus, so sind die kategorialen Potentiale der Sündenlehre per Umkehrung mit dieser Figur verschränkt.⁶⁹ Einer pneumatologischen Reformulierung des zweiten Artikels fällt die Aufgabe zu, die exponierte Struktur des Erscheinens Gottes im religiösen Wissen *geschichtlich* zu konkretisieren, womit prinzipiell das Feld der Geschichtstheorie religionsdogmatisch zugänglich wird. Transformiert sich die göttliche *Selbstausslegung* in ihre *Fremdauslegung*, so beinhaltet die Christologie die Fremdauslegung Gottes durch das *historische Individuum Jesus*. Erst durch eine solche deutende Fremdauslegung wird auch das religiöse Gottesbewußtsein symbolisch reichhaltig. Denn sie realisiert sich im kritischen Bezug auf religionsgeschichtliche Vorstellungen und Praktiken. Und sie wird nicht anders als in verschiedenartigen religiösen Konzepten kommunikabel, wie schon die neutestamentliche

68. Hiermit wird das von E. Herms akzentuierte Moment der Ganzheitserfahrung unter einer Formveränderung aufgenommen, allerdings aufgrund des oben exponierten Freiheitsverständnisses nicht lediglich als ›Geschick‹. Vgl. Herms, *Ganzheit als Geschick*.

69. Sie liegen strukturell in einer Abblendung des nur über den Umweg zum anderen gewinnbaren Grundsinns der endlichen Freiheit beschlossen, die einer ›incurvatio in seipsum‹ gleichkommt. Diese Struktur ist anthropologisch in ihren verschiedenen Dimensionen zu konkretisieren. Daß die kategorialen Potentiale der Hamartologie aber bereits im Zusammenhang der Grundverhältnisse von Transzendenz und Immanenz thematisch werden, hat zur Folge, daß das Sündenthema auch im Blick auf den Gottesgedanken zu entfalten ist. Hier kommt es einmal in der verborgenen göttlichen Allgewalt als der durch Unterscheidung mitthematisierten Negativfolie der erfahrungstheologisch reformulierten Motive der Gnade und Liebe Gottes in den Blick; zum anderen ist es präsent im theo-logisch reformulierten Übergang in die Christologie mit dem Tod als ihrem Integral, der in solcher theo-logischen Perspektive konsequent als der Tod Gottes im Sinne des Todes bloßer Allgewalt zu begreifen ist. Die *theologia crucis* avanciert damit zur theo-logischen Konkretion der Unterscheidung von verborgener Allgewalt und Güte Gottes, traditionell gesprochen: von *Deus absconditus* und *revelatus*.

stamentlichen Zeugnisse zeigen. So sind die Kult- und Gesetzeskritik Jesu, seine in der Prophetie vorgeprägte religiöse Individualität, die Distanznahme gegenüber der Welt durch Bußforderung und Gerechtigkeitsansage, die Gottinnigkeit seines Gebetsglaubens, die Ethik der Nächsten- und Feindesliebe und die Verkündigung des allumfassenden Gottesreichs zentrale Elemente von Jesu Auslegung Gottes, die zugleich zur Deutung des menschlichen Lebens einen universalen Sinnzusammenhang aufspannt. Deshalb ist die Auslegung Gottes durch Jesus keine äußerliche Beschreibung. Vielmehr zeigt Jesus in seiner Freiheit zur Auslegung Gottes die Gewißheit einer Gottunmittelbarkeit, die noch eine Freiheit sich selbst gegenüber freisetzt. Sie kommt in der Passion zur Darstellung. Jesu Tod ist kein bloßes Mißgeschick, sondern in religiöser Deutung Integral und Konsequenz seines Lebens. Dies bringt es mit sich, daß die Geltung von Jesu Fremdauslegung Gottes nicht allein in dem partikularen Gottesverhältnis Jesu wurzelt, sondern darüber hinausgreift und an ihre Anerkennung durch andere gebunden wird. Hierfür steht das Bekenntnis der ›Gemeinde‹ im historisch ersten wie systematisch weitesten Sinn. Für sie wird Jesus zum Christus. Aber sie deutet ihre Anerkennung als eine solche, die ihrerseits das Anerkanntsein von Jesu Leben durch Gott anerkennt. Dies ist die Sinnfunktion des Auferstehungsglaubens. Er wiederum ist vermittelt durch den Entzug der unmittelbaren Präsenz Jesu in seinem Leben und reflektiert die durch den Fortgang Jesu ermöglichte Internalisierung seiner Gottesauslegung durch die ›Seinen‹, also das eigene Dabeisein der Jüngergemeinde im Geist. Es öffnet den Blick für die Kirchen- und Christentumshistorie in der Dogmatik. Mit dem Dabeisein der Gemeinde wird explizit, was implizit die ganze dogmatische Darstellung der Glaubensgehalte leitet: die Pneumatologie.

Doch hat sie nicht durch ihre Omnipräsenz einen deflationären Mangel eigener Gehalte erlitten? Freilich kommen hier die verschiedenen Dimensionen und Sozialgestalten des geschichtlichen Glaubensvollzugs zur Sprache. Die gestufte Aneignung des Glaubens aus der Differenzperspektive der einzelnen mit den Vorgängen innerer Konversionen ist Thema der Soteriologie. Die im äußeren ›Wort‹ anhebende religiöse Kommunikation als Bedingung der inneren Bildungsvorgänge des Glaubensbewußtseins ist Gegenstand der Ekklesiologie; mit ihr ist die Dialektik der Institutionalisierung von einer stabilen äußeren, aber aufs fragile Innenleben bezogenen Kommunikation verbunden. Der im Status eines Regulativs stehenden Eschatologie obliegt es schließlich, für die hohe geschichtliche Variabilität von Vollzugs- und Kommunikationsformen des Glaubens in verschieblichen Umwelten einen einheitlichen Horizont aufzuspannen. So sehr diese Themen hinreichend dogmatischen Stoff bieten, so wenig scheint mit ihnen aber ein neues kategoriales Feld in der dogmatischen Beschreibung des religiösen Wissens betreten zu sein. Dies trifft jedoch nur bei einem objektivistischen Verständnis der Glaubensgehalte zu. Bezieht man sie hingegen auf aktuelle subjektive Gewißheiten, dann wird erst hier im Vollsinn die *Wirklichkeit* des bewuß-

ten religiösen Lebens in seiner religionskulturellen Vielschichtigkeit erreicht. Wie hier im Bilden von Bildern von Jesu freiheitlicher Auslegung Gottes, wie hier im Zeichnen von Zeichen von Gottes Freisetzung endlicher Freiheit sich eine Vielfalt von Wirklichkeitsverständnissen aufbaut, wird zum unabschließbaren Thema einer Theologie des dritten Artikels. Sie beschreibt, auf der Schwelle zur Praktischen Theologie stehend, phänomenal die mit der Endlichkeit der Freiheit verbundene Vielspältigkeit religiöser Symbolisierungen.⁷⁰ Dabei sucht sie die Kommunikations- und ggf. Kontradiktionsfähigkeit verschiedener Wirklichkeitsverständnisse zu befördern, um so einen Beitrag zur Bildung von Herz und Verstand der zur religiösen Durchsicht ihrer Freiheit befähigten Individuen zu leisten.

70. Vgl. W. Gräß, Dogmatik als Stück der Praktischen Theologie. Das normative Grundproblem in der praktisch-theologischen Theoriebildung, in: ZThK 85 (1988), 474-492.