

Evangelische Theologie

ZWEIMONATSSCHRIFT

36. JAHRGANG

31. JAHRGANG DER NEUEN FOLGE

1976

1934—1971 verantwortlich herausgegeben von Ernst Wolf

Herausgeber: Günter Altner, Heidelberg; Hans-Georg Geyer, Göttingen; Helmut Gollwitzer, Berlin; Ferdinand Hahn, Mainz; Gerhard Heintze, Wolfenbüttel; Manfred Josuttis, Göttingen; Eberhard Jüngel, Tübingen; Walter Kreck, Bonn; Jürgen Moltmann, Tübingen; Gerhard Sauter, Bonn; Klaus Scholder, Tübingen; Eduard Schweizer, Zürich; Rudolf Smend, Göttingen

Geschäftsführender Herausgeber: Manfred Josuttis, Göttingen

Redaktion: Jörg Schmidt, Göttingen



CHR. KAISER VERLAG MÜNCHEN

bare und trotzdem nicht abzutrennende Moment die Konkretion, die nicht in positiver Objektivität festzuhalten ist, wie es im ontologischen Gottesbeweis sichergestellt werden soll; sondern die Dialektik entsteht an der konkret negativen Erfahrung: „Die Transzendenz des Gekreuzigten ist kein metaphysisches Jenseits, sondern die Transzendenz konkreter Verworfenheit.“⁴⁴

Wissenschaftstheorie und analytische Theologie sind nicht mehr zurückzudrehen. Aus ihrer Entwicklung selbst könnte die Korrektur kommen, etwa wenn man versuchte, Wittgensteins Spätwerk theologisch auszudenken: „Doch gehen die Menschen in der Welt nicht mit vorgestellten, sondern mit realen Sprachen um; und wenn man sagt, diese seien ‚Lebensformen‘, so sagt man damit, daß sie ein lebendiger Ausdruck der Erkenntnisse, Überzeugungen, Hoffnungen, Ängste und Anschauungen von im Leben engagierten Menschen sind. Sprachen kommt Bedeutung zu aufgrund der ‚Lebensformen‘, die sie artikulieren. Sucht man also durch die Sprachanalyse nach Klarheit, so sucht man nach Klarheit in und für das Leben.“⁴⁵ Könnte das wieder dialektisch gedacht werden auf die gegenseitige Nicht-Einholbarkeit von Sprache und Leben hin, ohne daß wissenschaftliche Wahrheit vor dem einen resignieren müßte, um sich auf das andere zu beschränken, so könnte auch Wittgensteins letzter Satz aus dem „Tractatus“ wieder zur Geltung kommen: „Worüber man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen“⁴⁶ – nur umgekehrt.

Das theologische Prinzip des Verhaltens zu Zeiterscheinungen

Erörterung eines Problems im Blick auf die theologische Hegelrezeption und Gen 3,22a

Michael Welker

Soll die Theologie sich auf Zeiterscheinungen einlassen? Das ist eine abstrakte Frage: sie flieht aus allem Inhalt. Leicht ist einzuwenden, die Frage könne so nicht gestellt werden, da die Theologie sich stets zu Zeiterscheinungen verhalte; von Belang seien allein die Fragen: *In welcher Weise* soll sie sich zu ihnen verhalten, und *welche Erscheinungen* soll sie hervorheben und zum Anlaß nehmen, zeitgeschichtlich bzw. lokalgeschichtlich wirksam zu werden? Doch mit dieser Differen-

⁴⁴ J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, 1972, 95.

⁴⁵ J. A. Martin über Wittgensteins Spätwerk, in: *Martin, Philosophische Sprachprüfung der Theologie*, 108.

⁴⁶ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung* (es 12), 1968, 115.

zierung, die dem gegenwärtigen Bewußtsein so nahe liegt, ist keineswegs schon *theologisch* gedacht.

Zwar können nun viele Antworten folgen, und diese werden immer zwei Gruppen bilden: *Angebote von Theoriebildungen*, die die Weise des Verhaltens regeln sollen, und *Diagnosen der Gegenwart*, die bestimmte Zeiterscheinungen beleuchten wollen, wobei freilich jede Gruppe Elemente der anderen enthält.

Aber wenn Theorievorschläge und Diagnosen nicht Folgen einer *inhaltlich theologischen Antwort* sind, die sie beide, und dh. Weise und Ort des Verhaltens der Theologie zu Zeiterscheinungen, zugleich bestimmt, entsteht nicht nur das Problem, daß beide Gruppen von Antworten sich bloß äußerlich an theologische Arbeit rückbinden lassen. Dieses Problem ist schon groß genug, und eine Vorordnung von Theorievorschlägen und Gegenwartsdiagnosen vor eine theologische Antwort auf die Frage nach dem Verhalten der Theologie zu Zeiterscheinungen erfolgt ja auch nur, weil es nicht leichtfällt, diese Antwort zu formulieren. Doch die Vorordnung bietet keine Erleichterung, sondern bereitet Verwirrung.

Wenn nämlich Weise und Ort des Verhaltens der Theologie zu Zeiterscheinungen nicht in einer inhaltlich theologischen Antwort begründet sind und hier ihren inneren Zusammenhang haben, erwächst ein *Streit um Priorität und Ausgangspunkt* in theologischer Arbeit, der nicht ein heilsamer, dezidiert theologischer Streit sein kann. Theorieangebote und Gegenwartsdiagnosen lassen sich trotz ihrer vielfältigen natürlichen Zusammenhänge dann verschieden gewichten. Die Frage nach der richtigen Gewichtung vermischt sich mit der theologischen Frage nach dem Ausgangspunkt theologischer Arbeit. Angesichts der Frage nach dem Verhalten der Theologie zu Zeiterscheinungen tritt eine unglückliche Konstellation auf, in der *zwei ungelöste Probleme* polemisch einander entgegengesetzt werden:

Ungelöst ist das schwierige Problem der theologischen Vermittlung von Perspektiven auf eine Gestaltung der sozialen Wirklichkeit; es belastet die Gegenwartsdiagnosen. Das nicht minder schwierige Problem der theologischen Vermittlung eines Selbstverständnisses gedanklichen Arbeitens ist ebenfalls ungelöst und belastet die Theorieangebote. *Beide* Probleme bedürfen der theologischen Klärung. Doch dieses Erfordernis droht aus dem Blick zu geraten, wenn sie unterschiedlich gewichtet und polemisch aufeinander bezogen werden.

Im Raum der Theologie scheinen dann akademisches und soziales Engagement einander gegenüberzutreten, und das beiden Seiten gemeinsame Bemühen, ja, der beide Seiten verbindende Streit um die rechte Verkündigung tritt zurück — während sich verschiedene Leistungsansprüche an das gedankliche Verhalten der Theologie gegeneinander geltend machen. Wenn diese Spannung, die in vielen Varianten auftreten kann, den Streit um das Verhalten der Theologie zu Zeiterscheinungen bestimmt, ist eine Austragung des Streites nicht möglich. Diese kann nur an einem Ort statthaben, der nicht die Span-

nung nach der einen oder anderen Seite hin aufzuheben fordert, sondern die beiden Seiten gemeinsame theologische Problematik erkennen läßt.

Der in dieser Situation laut werdende Ruf nach einer stärkeren *Orientierung der Theologie an der Schrift* weist auf diesen Ort. Das heißt zugleich, daß jene polemische Konstellation nur auftreten konnte, da Fragen an die Exegese unbeantwortet blieben, vielleicht nicht einmal artikuliert werden konnten. Deshalb aber wird in dieser Situation auch der Wunsch nach einem „neuen Denken“ laut, den nicht die Überzeugung leitet, es sei allein in der Orientierung an der Schrift zu gewinnen, und es werden Einwände gegen diese Orientierung erhoben¹. Die Einwände stellen dem Bezug auf die Schrift die *Rezeption außetheologischer Theorieprogramme* entgegen, die ihnen attraktiver und hilfreicher erscheinen hinsichtlich der Lösung akuter Probleme und der Aufhebung antagonistischer Verfestigungen innerhalb der Theologie. Ihnen liegen stets Zweifel an der Leistungskraft exegetischer Arbeit zugrunde; Zweifel, die offenkundig nicht auf die Ebene exegetischer Fragestellungen gehoben werden konnten.

Es ist nun wichtig zu sehen, warum letzteres nicht gelang. Wird eingewandt, es gebe gar kein Feld exegetischer Arbeit, das die gesuchte Orientierung erlaube, so liegt die Vermutung nahe, daß jene Rezeption außetheologischer Theorieprogramme auch *kein klares Verhältnis* der Theologie zu diesen Programmen angeben konnte. Trifft dies zu, so ist das, was als Alternative zur Orientierung an der Schrift auftrat, von der Theologie mit Gründen zu verabschieden. Gelänge es aber, das Verhältnis klar zu bestimmen, so wären auch die Zweifel an der Leistungskraft exegetischer Arbeit – die ja eben zu jener Rezeption nötigten – zum Ausdruck gebracht. Gelänge es, die Zweifel auf die Ebene exegetischer Arbeit zu heben, so müßten sich Fragen zeigen, die bislang in der Tat nicht hinreichend beantwortet werden konnten, deren Beantwortung zugleich konsequenzenreich ist. Den Bemühungen um Orientierung an außetheologischen Theorieprogrammen käme so eine wichtige begrenzte Funktion in theologischer Arbeit zu.

Die bedeutendsten und reflektiertesten Beiträge, das Verhältnis der Theologie zu Zeiterscheinungen ohne (oder nur unter umstrittenem) Rückbezug auf exegetische Arbeit zu klären und neu zu bestimmen, waren in den vergangenen Jahren *am Denken Hegels orientiert*, einem Denken, für das die Untrennbarkeit von Gegenwartsdiagnose und Weise des Verfahrens konstitutiv ist, „dem letzten, das es vermochte, Theorie der Wissenschaft, der Gesellschaft, des Bewußtseins und der Welt in einem zu sein“².

¹ Siehe zB. P. Cornehl, *Die Zukunft der Versöhnung. Eschatologie und Emanzipation in der Aufklärung, bei Hegel und in der Hegelschen Schule*, 1971, 344f, wo diese Einwände eine Schärfe erhalten, die sich nur als affektgeleitet verstehen läßt.

² D. Henrich, *Hegel im Kontext*, 1971, 7.

Während dieses Anliegen oft nur beiläufig ausgesprochen wurde, stand im Vordergrund das Bemühen, Hegels Denken überhaupt der Theologie zu vindizieren. Man wird schwerlich sagen können, daß es diesem Bemühen gelungen ist, ein „neues Denken“ theologisch fruchtbar zu machen, seine Anfrage an die exegetische Arbeit auszusprechen und so das es bewegende Problem an genuin theologische Arbeit zurückzugeben.

Letzteres soll im folgenden nachgeholt werden. Um dies zu tun, ist aber mit Gründen ein Denken zu verabschieden, das die Artikulation des die theologische Hegelrezeption bewegenden Problems auf der Ebene exegetischer Arbeit verhinderte.

Dazu bedarf es folgender Schritte: Es ist (I) nach dem Status eines der Philosophie Hegels verpflichteten Denkens im Raum der Theologie zu fragen. Es wird sich zeigen, daß dieser dringend der Klärung bedarf. Deshalb ist (II) eine theologische Arbeit, die mit besonderer Umsicht das Verhältnis der Theologie zu Hegel zu bestimmen bemüht ist, ins Gedächtnis zu rufen; eine Arbeit, die zumindest zu den besten der im Verlauf der letzten „Hegelrenaissance“ entstandenen Beiträge zu zählen ist.

Ich werde dartun:

daß diese Arbeit nur deshalb in ihrem Entschluß und ihrer Aufforderung an die Theologie, Hegel zu folgen, eine Aufgabe der Theologie sehen kann, weil sie den Nachvollzug des Hegelschen Denkens plötzlich und ohne Begründung abbricht; (III) daß sie eine Kritik an Hegel geltend macht, die sich schwerlich als theologische Kritik verstehen kann, weil sie ihrer Integration in Hegels Programm nicht zu wehren vermag.

Nachdem vermeintliche Alternativen ausgeräumt sind, wird (IV) der Ort aufgesucht werden, an dem eine exegetisch-systematische Auseinandersetzung mit Hegel möglich und theologisch erforderlich ist.

Es wird dies der Ort sein, der die Theologie von Hegel trennt, der ein Element der Rechtfertigungslehre darstellt. Er wird einen *theologisch wichtigen Aspekt der Eschatologie anzeigen*, die in dem Bemühen, konkrete Gestalt zu gewinnen, leicht als dem Denken Hegels verpflichtet betrachtet wird. Begegnungen mit und Trennung von Hegel werden angesichts der theologischen Formulierung von *principium executionis* und *principium diiudicationis* des Verhaltens zu Zeiterscheinungen erfolgen. Es wird also im folgenden darum gehen, eine theoretische Anstrengung im Raum der Theologie, die schwerlich fruchtbar werden und auch Hegels philosophisches Programm nicht erhellen konnte, einem Ende entgegenzuführen (I–III) ohne die Intention dieser Anstrengung zu verdrängen. Indem sie an vorliegende Arbeiten der Exegeten angeschlossen wird, kann sie einen Beitrag zu unserem Thema bieten (IV).

I. Das Problem theologischer Hegelrezeption

Das Verhältnis der Theologie zur Philosophie Hegels ist nebulös. Daran hat die seit anderthalb Dekaden verstärkte Produktion von Hegelliteratur im Bereich der Systematischen Theologie nichts geändert. Im Gegenteil. Wohl ist einerseits auf die dunkle Gedankenführung Hegels an vielen Stellen das Licht der Interpretation gefallen. Wer nur diese Seite im Auge hat, muß in der Behauptung, das Verhältnis der Theologie zu Hegels Philosophie sei keineswegs durchsichtiger geworden, nur einen Ausdruck der Anmaßung oder Naivität erblicken. Wurden doch gerade in den letzten Jahren zahlreiche Schriften Hegels dem theologischen Leser nähergebracht; Lesehilfen und Interpretationsvorschläge liegen vor in Untersuchungen, die viele Partien seiner Werke, oft zitierte Wendungen und wichtige Sachfragen zum Gegenstand haben. Doch obwohl es sich in der Tat so verhält, darf nicht übersehen werden, daß andererseits in all der diese Ergebnisse zeitigenden Anstrengung die *Frage nach dem Status eines der Philosophie Hegels verpflichteten Denkens innerhalb der Theologie* immer problematischer wurde. Ein großes Aufgebot von engagierten und scharfsichtigen Untersuchungen konnte den *Streit um die Theologizität* der Hegelschen Philosophie nicht beenden. Wir wissen, daß dieser Streit so alt ist wie die Wirksamkeit von Hegels Werken³. Unzureichend jedoch ist der Schluß, daß dieser Streit lediglich weiterhin unentschieden, damit die Frage nach dem Status eines der Philosophie Hegels verpflichteten Denkens innerhalb der Theologie nur eben weiterhin offen sei. Anstatt mit solchem Schluß das entscheidende Problem zu verdrängen, ist vielmehr zu fragen: Warum eigentlich begleitete jene theologischen Untersuchungen zumeist die Anstrengung, die Theologizität, gar die „Christlichkeit“ der Philosophie Hegels festzustellen? Warum begleitete sie zumindest das Bemühen, gerade im Blick auf die theologisch reflektiert anmutenden Inhalte dieser Philosophie deren fundamentale Bedeutung für die Theologie zu erweisen?

Es kann im folgenden nicht darum gehen – gar noch über die Texte weg – zu bekunden, daß die theologische Aneignung Hegels ein schädliches Unternehmen und in ihren Grundintentionen verlorene Mühe sei. Es ist aber freizulegen, daß die *Anstrengung und das Ansinnen, in Hegels Werk einen theologischen Beitrag wahrzunehmen, ein Bedürfnis der Theologie zum Ausdruck zu bringen suchen*, dies aber nicht wirklich thematisieren können. Hinter vagen Wendungen wie

³ Das erste, wiewohl kaum beachtete Dokument des Streits ist eine dunkle Bemerkung Schellings an Windischmann (Brief v. 30. 7. 1808) über Hegels „Phänomenologie“: „Mich verlangt zu sehen, wie Sie den Weichselzopf entwirrt haben; hoffentlich haben Sie diesen nicht von der gottesfürchtigen Seite genommen, so unrecht es wäre, ihm andrentheils die Art hingehen zu lassen, womit er, was seiner individuellen Natur gemäß und vergönnt ist, zum allgemeinen Maß aufrichten will.“

„Verhältnisbestimmung von Christentum und Neuzeit“ usw. wird die Ausrichtung auf einen differenzierten Beitrag hervortreten, der das *Verhältnis der Theologie zu Zeiterscheinungen* klären soll.

Da geltend gemacht werden könnte, das irisierende Verhältnis zu Hegel im Raum der Theologie sei nicht zu vermeiden und allein auf Schwierigkeiten zurückzuführen, die die Theologie mit *jeder* Hegelrezeption teilt, ist zunächst zu zeigen, welcher Art diese Schwierigkeiten sind und wie ihnen begegnet wurde.

Das von Hegel zur Sprache Gebrachte vermag stark zu beeindrucken. Sein Denken aber entzieht sich der Kontrolle durch Reflexion. Die in allen Geisteswissenschaften verbreitete und vertraut gewordene Bezugnahme auf dieses Denken trägt dem Rechnung. Einzelne Sätze und Wendungen fungieren als *Aperçus*, Textpassagen beleuchten – wie eine Prosa von eigentümlicher Luzidität – Vorstellungsbereiche und Problemfelder, die der Aufnahme in reflexive Akte widerstehen. Die Berufung auf sein Denken überhaupt soll ein globales Theorieprogramm vor Augen bringen, einen gewaltig anmutenden Anspruch auf diagnostische Potentialität herbeizitieren. Solche Bezugnahmen auf Hegel, die dazu dienen können, eine eigene Gedankenführung zu illuminieren bzw. eine fingierte Position auszugrenzen, zeigen selbst an, daß sie auf eine Kontrolle des Vollzugs seines Denkens Verzicht tun. Zugleich räumen sie diesem auch nur eine sehr begrenzte und leicht durchschaubare Funktion ein. Diese „Benutzung“ erübrigt den Anspruch auf eine kritische Auseinandersetzung, dem jede im Raum der Theologie erfolgende systematische Aneignung philosophischen Denkens zu genügen hat, indem sie auf ihre Weise eine Auseinandersetzung darstellt. Denn diese darf als erfolgt gelten, wenn es gelungen ist, dem außertheologischen Denken eine bestimmte und begrenzte Funktion anzuweisen und die Anweisung als Verhalten der Theologie zu verantworten.

Man kann noch einwenden, daß jener begrenzende Umgang mit Gedanken Hegels die Auseinandersetzung als solche nicht zu *thematisieren* vermag, daß es zudem unbefriedigend ist, sich auf ein historisch wirksam gewordenes Denken nur in unscharfer Weise beziehen zu können. Doch es ist nicht leicht, Alternativen zu diesem vertrauten und verbreiteten Verfahren zu bieten.

Hegel hat eine dem Denken *interne*, dem Denken zu internalisierende *Weise gedanklichen Verhaltens* entwickelt. Diese ist bis heute nicht transparent geworden, und es ist schon gar nicht gelungen, sich diese Verfahrensweise anzueignen⁴. Zugleich hat dieses Verfahren beansprucht, den Inhalten, denen es sich aussetzt, nicht äußerlich zu sein.

⁴ Beachtung verdienende Ansätze zu solcher Aneignung haben erwogen: H. F. Fulda, Unzulängliche Bemerkungen zur Dialektik, in: Hegel-Bilanz. Zur Aktualität und Inaktualität der Philosophie Hegels, hg. R. Heede u. J. Ritter, 1973, 231–262; A. Kulenkampff, Antinomie und Dialektik. Zur Funktion des Widerspruchs in der Philosophie, 1970.

Es hat nahegelegt zu sehen, daß seinen *Inhalten eine diese als Inhalte konstituierende Internbeschaffenheit* zukommt und daß die konstituierende Internbeschaffenheit und jene dem Denken interne Weise gedanklichen Verhaltens ein *gemeinsames Organisationsprinzip* haben.

Es hat nun viele Bemühungen gegeben, dieses Organisationsprinzip freizulegen. Allen Beteuerungen, es gefunden zu haben, zum Trotz war die Erfolglosigkeit stets schon damit erwiesen, daß es nicht gelang, in Hegels Weise denn auch zu denken. Es gelang nicht, sich die von ihm entwickelte Verfahrensweise anzueignen. Das aber wäre die Voraussetzung für eine Kritik oder eine Bereitstellung von Alternativen, die nicht Hegels Denken doch ignorieren.

Die als Hegelrezeption im strengen Sinne aufzufassenden Unternehmungen im Raum der Theologie wollen Hegels Denken nicht ignorieren. Da vieles dafür spricht, daß es sich als der Theologie ebenso nützlich erweisen *könnte* wie etwa die Aristotelische Logik, ist dies begrüßenswert. Doch welcher Ort in theologischer Arbeit kommt einer Auseinandersetzung zu, die diesen Erweis erst zu erbringen hat? Die Beobachtung, daß Hegel zu theologisch reflektiert anmutenden Aussagen gelangt, kann das Verhältnis der Theologie zu Hegel keineswegs schon bestimmen. Sie vermag zweifellos das Interesse an seinem Denken zu verstärken, zeigt aber zugleich besondere Schwierigkeiten hinsichtlich einer Auseinandersetzung mit ihm an: Wer – aufgrund dieser Beobachtung – aus seinem Werk die religionsphilosophischen Partien heraushebt, wird mit „Ergebnissen“ konfrontiert, die von der Theologie nicht akzeptiert werden können. Diese „Ergebnisse“ sollen laut Hegel nun aber Momente einer Entwicklung der Inhalte darstellen, zu der die den Inhalten zugesprochene Internbeschaffenheit mit der gleichfalls von Hegel behaupteten „Notwendigkeit“ führt. Die Internbeschaffenheit wird in dem ihr entsprechenden Verfahren erhellt. Ohne diese Erhellung lassen sich Hegels Behauptungen nur mit Gründen zurückweisen, die sein Denken verfehlen. So wird der Versuch, eine Kritik an Hegels theologisch reflektiert anmutenden Aussagen vorzubringen, die sein Denken treffen soll, auf das Verfahren zurückverwiesen.

Das Bemühen, die von Hegel entwickelte Weise gedanklichen Verhaltens in kritischer Prüfung transparent zu machen, muß sich auf ein langwieriges Unternehmen einstellen. Dies indiziert das Geschick der philosophischen Hegelkenner, die wissen, daß sie „noch immer nicht sagen können, was eigentlich vorgeht in Hegels Denken“⁵. Da aber niemand wünschen wird, die Theologie solle sich auf Verdacht, ohne einen konkreten Anlaß und zudem ohne Mittel der Kontrolle auf philosophisches Denken einlassen, könnte es naheliegen, dafür zu plädieren, eine Hegels Denken zu treffen beanspruchende Rezeption

⁵ Henrich, 7.

bewußt zu unterlassen⁶. Es müßte denn ein Ort in theologischer Arbeit vorhanden sein, der sie möglich und sogar erforderlich macht, zugleich müßte Hegel einen unzweideutigen Ansatz bieten, der eine theologische Auseinandersetzung gewährleistet. Daß dies der Fall ist, läßt sich zeigen (s. u., Abschnitt IV).

Es gibt keinen Grund für die Annahme, daß die bisherige theologische Hegelrezeption diesen Aufweis erbracht hat. Sie hat ihre Arbeit motiviert, indem sie die Theologizität der Philosophie Hegels festzustellen oder zumindest ihre Bedeutung für die Theologie im Blick auf die in seinem Werk theologisch reflektiert anmutenden Inhalte zu erweisen suchte⁷. Das hat dazu geführt, daß sie *auf Strecken* dem Denken zustimmend folgte, sodann aber zu einer ihm äußerlichen Kritik genötigt wurde. Es war dies eine Kritik, die es nicht in seinem Verlauf zu korrigieren vermochte, sondern an bestimmten Stellen der von Hegel vorgetragenen Entwicklung theologisches Denken als korrigierende Reflexion einführte. Die Frage, warum ein Denken, das diesen Gegenzug erforderlich macht, zugleich aber sich einer Korrek-

⁶ Da es nicht gelungen ist, die diesem Denken eigene Logizität zu erweisen, wurde der Vorschlag gemacht, es bewußt zu ignorieren. Er stellt die einzige konsequente Kritik dar und ist keineswegs im Nu zurückgewiesen. Man kann gegen ihn vorbringen, daß *Hegels* Philosophie a) die Anerkennung ihrer historischen Wirksamkeit erfordert; b) eine Fülle imponierender Diagnosen freisetzt; c) ein Verfahren bereitzustellen scheint, dessen Ankündigung schon das unbefangene Denken zu beeindrucken vermag. Dieser Verteidigung der Hegelrezeption wiederum entgegen wurde a) die historische Wirksamkeit als Fehlentwicklung des Denkens verstanden (zB. K. Popper, *Logik der Forschung*, 1973^b, XXIV); es konnte b) noch stets gezeigt werden, daß es nicht gelang, mit einer Diagnose oder isolierbaren Theorieelementen schon „Grundlagen“ oder „Ergebnisse“ abzuheben; schließlich blieb c) bis heute unklar, was Dialektik eigentlich ist. Das Unternehmen, die Einheit von Differenz und Einheit wirklich zu denken, scheiterte in der Regel schon bei Beginn. Entweder wurde eine „Identität“ in Ansatz gebracht, die die Differenz nicht mehr thematisieren ließ; oder aber die Konzeption einer „Differenz“ nur genannten Konstellation zweier Relata lag zugrunde, in der ein Relat die Einheit mit dem andern von vornherein gewährleistete. Deshalb ist es nicht verwunderlich, daß von „Dialektik“ meist nur im Blick auf eine zu behauptende und zugleich nicht recht vorstellbare Beziehung Entgegengesetzter gesprochen wird.

⁷ Allein die Arbeit von *Chr. Frey*, *Reflexion und Zeit. Ein Beitrag zum Selbstverständnis der Theologie in der Auseinandersetzung vor allem mit Hegel*, 1973, stellt hier eine Ausnahme dar. Sie hat am bislang prägnantesten die Differenz *Hegels* zur Theologie im Blick auf sein Werk bestimmt (zB. 119f, 153ff) und zugleich wirklich hilfreiche Strukturuntersuchungen und Interpretationsvorschläge unterbreitet. Den Ort der Hegelrezeption in theologischer Arbeit bezeichnen in ihr die Ausdrücke „Reflexionsproblematik“ und „Subjektivitätsproblem“ (s. zB. 38, 33ff, 403). Demgegenüber wird dieser Aufsatz die Leistungskraft genuin theologischer Arbeit höher einschätzen (vgl. zB. 345f, Anm. 17) und auf einen exegetischen Ort dieser Probleme hinweisen. Zu theologischer Apologetik und Polemik angesichts des sog. „Anspruchs der Neuzeit“ s. vom Vf., *Der Vorgang Autonomie. Philosophische Beiträge zur Einsicht in theologischer Rezeption und Kritik*, 1975, 181ff, 199ff.

tur durch ihn entzieht, überhaupt erst in theologischer Arbeit etabliert werden sollte, blieb offen⁸. Das Bemühen, die Annahme zu begründen, Hegel habe zumindest zeitweise, auf Strecken seines Werkes theologisch gedacht⁹, konnte die Frage nach den Mitteln der Kontrolle der Hegelrezeption und nach ihrem Ort in theologischer Arbeit nur unausgesprochen bleiben lassen, nicht beantworten.

Je konzentrierter und reflektierter die unter dieser Perspektive erfolgende Hegelrezeption war, desto stärker mußte sie theologische Gedanken in Hegelscher Begrifflichkeit wiedergegeben sehen, ohne über irgendwelche Mittel zu verfügen, diese Begrifflichkeit wiederum in theologische Rede aufzulösen¹⁰.

Je häufiger dieses Unternehmen auftrat, desto problematischer wurde sein Status innerhalb der Theologie: der der Konzentration der Theologie auf eine Theorieerscheinung, die erstens eine bislang undurchschaute Eigengesetzlichkeit steuert, die ferner zu der Behauptung veranlaßt, sie verlange unmittelbar theologische Beachtung und Aufklärung, die zugleich aber theologische Kritik erfordert.

Nun kennen wir wohl das Problem des Verhältnisses der Theologie zu Erscheinungen, die sowohl außertheologisch zu nennen sind als auch den uns zur Verfügung stehenden Mitteln gedanklicher Kontrolle widerstehen. Im Streit um das rechte Verhältnis der Theologie zu Zeiterscheinungen wird das Problem auch thematisch. Allein in der Regel wird entweder von diesen Erscheinungen nicht zugleich behauptet, ihnen komme eine für die Theologie fundamentale Bedeutung zu, sie erforderten aber auch theologische Kritik – oder aber es waltet die Einsicht, daß das Verhältnis der Theologie zu ihnen nicht mit Mitteln verfügbarer Theoriebildungen allein gestaltet werden könne.

Die theologische Hegelrezeption hat dieses Problem – als zu lösende Aufgabe und als Verlegenheit – im Kompetenzbereich akademisch-theologischer Arbeit fest etabliert. Sie wählte sich im Besitz von Mitteln, es zu beseitigen. Es ist nun zu zeigen, daß die von ihr aufgebrauchten Mittel unzureichend sind. Scharf wird die gekennzeichnete Problematik vor Augen treten in der Auseinandersetzung mit einer Arbeit, die mit Ernst darauf dringt, das Verhältnis der Theologie zu Hegel klar zu bestimmen.

⁸ Die Abwehr dieser Frage mit dem Hinweis, man könne auch in der Isolierung einzelner Gedankengänge Korrekturen einbringen, wäre ein Eingeständnis gewesen, nicht über das geläufige, Hegels Denken ignorierende Verfahren hinausgekommen zu sein. Sie ist, soweit ich sehe, auch nie versucht worden.

⁹ Der von H. Nohl den Jugendschriften gegebene Titel: Hegels theologische Jugendschriften, 1907, hat diese Annahme unterstützt.

¹⁰ Siehe zB. T. Koch, Differenz und Versöhnung. Eine Interpretation der Theologie G. W. F. Hegels nach seiner „Wissenschaft der Logik“, 1967, 172ff; s. a. 17, Anm. 24, 18ff.

II. „Religiöse Thematik“ und „Subjektivität des Absoluten“

Pannenberg hat sich über das Verhalten der Theologie gewundert:

„Man sollte meinen, daß die christliche Theologie Grund genug gehabt hätte, die Philosophie Hegels als Rettung aus ihrer bedrängten Lage zu begrüßen ... Wohl keiner der großen Denker der Neuzeit hat soviel wie Hegel getan, um die christliche Religion wieder auf ihren gegen die Aufklärung verlorenen Thron zu setzen, und das nicht nur von Gnaden einer anderen Macht wie Kant, sondern aus eigenem Recht der Religion und der christlichen Offenbarung selbst.“¹¹

Dementsprechend konnte Pannenberg vermuten, selbst seine Bestimmung der Aufgabe der Theologie, mit der er eine Kritik an Hegel schließlich geltend macht, könne „noch der von Hegel gewiesenen Richtung“ folgen (113).

Doch die Texte Hegels werden zeigen, daß Pannenberg die Reinhronisation der christlichen Religion „aus eigenem Recht“ nur deshalb bei Hegel gefördert fand, weil er Hegel sich nicht aussprechen ließ. Vielmehr wird sich der Rechtsanspruch der Philosophie Hegels noch auf Pannenburgs theologische Kritik erstrecken und diese doppeldeutig werden lassen. Bricht man die Hegelrezeption nicht vorzeitig ab, so hält diese Philosophie einen Vorschlag zur „Aufhebung“ der Kritik bereit und nötigt zu der Frage, ob es sich bei dieser Kritik um eine zu präzisierende Bestimmung der Aufgabe der Theologie handelt oder ob sie nicht nur eine zu präzisierende Vervollständigung der Hegelrezeption darstellt. Um die theologischen und sachlichen Probleme der Hegelrezeption Pannenburgs vollständig freizulegen und zugleich allen Differenzierungen Rechnung zu tragen, sind vier Schritte der Prüfung erforderlich.

Es ist zu untersuchen:

(A) wie das Interesse der Theologie am Denken Hegels begründet wird (78–82);

¹¹ W. Pannenberg, Die Bedeutung des Christentums in der Philosophie Hegels, in: Gottesgedanke und menschliche Freiheit, 1972, 78–113, 93f. Hervorhebung Vf. Diese Arbeit wird im Text, nur mit Seitenangabe (in Klammern) zitiert. Sie integriert frühere Überlegungen Pannenburgs; vgl.: Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, 1971², 110, 150ff, 187f, 218ff, 352f. Auch die in ihrem Bereich liegenden Hinweise in: Wissenschaftstheorie und Theologie, 1973, stellen allenfalls Andeutungen weiterführender Überlegungen dar: vgl. 77, 124, Anm. 245, 343f, 371, Anm. 689, 434, 439, Anm. 836.

Hegels Werke werden im folgenden nach möglichst zugänglichen Ausgaben zitiert. Die Ausgaben der Philosophischen Bibliothek Meiner (PhB) werden der Theorie-Werkausgabe, Suhrkamp (ThWS) vorgezogen. Nach PhB werden zitiert: Phänomenologie des Geistes, hg. Hoffmeister, 1952⁶; Wissenschaft der Logik I, II, hg. Lasson, 1934²; Grundlinien der Philosophie des Rechts, hg. Hoffmeister, 1955⁴; Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, hg. Nicolin u. Pöggeler, 1969⁷; Vorlesungen über die Philosophie der Religion, hg. Lasson, 1925–29. Die Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte werden, Pannenberg folgend, nach der Reclam-Ausgabe (nach der Ausg. v. Brunstäd), 1961, zitiert.

(B) wie diese Begründung in einer Verteidigung Hegels gegen theologische Kritik vertieft wird (94–107);

(C) was die Theologie nach Pannenberg's Überzeugung von Hegel zu lernen hat resp. warum sie hier eine Rettung aus bedrängter Lage begrüßen sollte (82–93).

Nach dieser Untersuchung ist (Abschnitt III) zu fragen:

(D) warum und in welcher Weise Hegel denn doch von der Theologie zu kritisieren ist (107–113).

(A) „Hegel konzentrierte sich auf die religiöse Thematik, weil sie ihm unerlässlich schien für eine Lösung der Probleme der modernen Gesellschaft“ (79). Dieser Feststellung Pannenberg's kann niemand widersprechen. Es fragt sich nur, ob und in welcher Weise nachgewiesen werden kann, für Hegel sei „die religiöse Thematik als ‚Bewußtsein des absolut Wahren‘ doch in sich selbst gegründet . . .“ (81). Pannenberg ist in einer Untersuchung, die, wie die Zitate zeigen, fast alle Werke Hegels berücksichtigt, mit großer Umsicht um diesen Nachweis bemüht. Wichtige Belege bieten ihm zunächst das Systemfragment von 1800 und der § 552 der Enzyklopädie¹².

1) Der junge Hegel fasse – nachdem er „sich kritisch gegen Kants Begriff der Moralität gewendet“ hat – „den Begriff der Religion tiefer als Erhebung ‚vom endlichen Leben zum unendlichen Leben‘ . . .“ (80).

2) Der reife Hegel betrachte (1817) wohl noch mit Kant „die religiöse Erhebung zum Glauben an Gott als ‚aus der praktischen Vernunft hervorgehend““. Diese Erhebung sei aber „nicht mehr wie für Kant eine bloße Konsequenz . . . aus einer für sich selbst feststehenden Sittlichkeit. Vielmehr ist ‚das wahrhaft Sittliche Folge der Religion‘, wie es . . . 1830 im gleichen Zusammenhang heißt“ (81).

Pannenberg's Darstellung vermag den Eindruck zu erwecken, Hegel habe sich bei seiner Konzentration auf die religiöse Thematik nicht ganz eindeutig und konsequent zur Moralphilosophie Kants verhalten. Dieser Eindruck verschwindet, wenn man die Texte betrachtet. Da fällt auf, daß der junge Hegel der Kritik an Kants Begriff der Moralität zunächst eine *Religionskritik* folgen läßt¹³. Sollte diese in dem von Pannenberg betrachteten Text nicht mehr präsent sein?

Sodann fällt auf, daß 1830 die Aussage von 1817 keineswegs getilgt ist, was Pannenberg nur dunkel andeutet („im gleichen Zusammenhang“); ferner ist das Sittliche Folge der Religion nur unter einer ganz bestimmten *Bedingung*. Was geht in den Texten vor, denen Pannenberg eine Konzentration auf die religiöse Thematik entnimmt?

Zu 1)

Das Systemfragment von 1800 will gedankliche Leistungen und natürlich-historische Prozesse im Begriff Leben vermitteln. Das „Natur betrachtende, denkende Leben“¹⁴ gewahrt die in diesem Verhält-

¹² Nohl, 345–351; Enzyklopädie, 430–439.

¹³ Vgl. zB. Nohl, 238; Henrich, 60ff.

¹⁴ Nohl, 347; dort auch die folgenden Zitate.

nis liegende Differenz – eine Differenz, die zugleich „Entgegensetzung seiner selbst gegen das unendliche Leben“ ist. Es hebt aus dieser Differenz ein unendliches Leben heraus „und nennt es Gott“. Das denkende Leben kann sich zu diesem unendlichen Leben – „sein(em) Objekt“! – nicht mehr so verhalten wie zur Natur. Wie ist dieses weder denkende noch betrachtende Verhalten zu bestimmen? „Diese Erhebung des Menschen . . . – ist Religion.“ „Religion“ ist die Bezeichnung des Verhaltens des denkenden Lebens zu seiner „Gott“ genannten Vereinigung mit der Natur. Ist diese Rekonstruktion umfassender gedanklicher Leistungen, die sich schließlich nur als „geistige Prozesse“ auffassen und ausdrücken lassen, eine „Konzentration auf die religiöse Thematik“¹⁵?

Zu 2) Hegels Bedingung lautet:

„Daß aber das wahrhaft Sittliche Folge der Religion sei, dazu wird erfordert, daß die Religion den wahrhaften Inhalt habe, d. i. die *in ihr gewußte Idee Gottes die wahrhafte sei*. Die Sittlichkeit ist der göttliche Geist als inwohnend dem Selbstbewußtsein in dessen wirklicher Gegenwart . . .; dieses Selbstbewußtsein . . . hat in seinem Glauben und in seinem Gewissen *nur*, was es in der Gewißheit seiner selbst, in seiner geistigen Wirklichkeit hat . . . es kann nicht zweierlei Gewissen, ein religiöses und ein dem Gehalte und Inhalte nach davon verschiedenes sittliches, geben.“¹⁶

Die Sittlichkeit ist Folge der Religion nur, wenn die in der Religion *gewußte Idee Gottes die wahrhafte ist*, „Gott, der im Geist und in der Wahrheit gewußt wird, der Inhalt ist“¹⁷.

Und Hegel polemisiert (ausdrücklich nur auf die „katholische Religion“ zielend) gegen eine „Trennung“, die das „Verhältnis des Selbstbewußtseins zu dem Inhalte der Wahrheit“ betrifft¹⁸. Wie muß dieses Verhältnis beschaffen sein, damit – worauf Pannenberg Wert legt – anders als in Kants Moralphilosophie „das wahrhaft Sittliche Folge der Religion sei“? Hegels Antwort lautet:

„Indem dieser (scil. der Inhalt der Wahrheit) die *Substanz als inwohnender Geist des Selbstbewußtseins in seiner Wirklichkeit ist*, so hat dieses die Gewißheit seiner selbst in diesem Inhalte und ist frei in demselben.“¹⁹ Ist hier „die religiöse Thematik . . . doch in sich selbst gegründet“, wie Pannenberg vermerkt? Er selbst schränkt ein: „obwohl die religiöse Erhebung ihren ‚Ausgangspunkt‘ in der Sphäre der Sittlichkeit – . . . im konkreten gesellschaftlichen Leben – hat“ (81). Wir werden sehen, daß die Rede von der „Substanz als inwohnender Geist des Selbstbewußtseins in seiner Wirklichkeit“ nicht nur auf einen „Ausgangspunkt“, sondern vielmehr auf eine für Hegel charakteristische, zu erreichende „Substantiierung“ des Inhaltes der Religion

¹⁵ Vgl. Nohl, 350: „Religion ist irgend eine Erhebung des Endlichen zum Unendlichen, als einem gesetzten Leben . . .“ Vgl. auch die Interpretation bei Frey, 119f; 119, Z 9 und Z 28f allerdings erfordern nähere Bestimmung.

¹⁶ Enzyklopädie, 432. Andere Hervorhebungen als im Original Vf.

¹⁷ AaO. 433. Im Original Hervorhebungen.

¹⁸ Vgl. ebd.

¹⁹ Ebd. Hervorhebung Vf.

weist. Der Weg zu einer „Sittlichkeit, welche aus der zu ihrem ursprünglichen Prinzip hergestellten und damit erst als solcher wirklichen Wahrheit der Religion hervorgeht“²⁰, ist zu beachten. Der „freie Geist in seiner Vernünftigkeit und Wahrheit sich wissend“, von Hegel „protestantisches Gewissen“ genannt²¹, wird die „religiöse Thematik“ lediglich im Rückblick auf seine Genese vor Augen treten lassen.

Die „religiöse Thematik“ findet sich in ein philosophisches Programm integriert, dessen Formel Pannenberg selbst zitiert: „es komme ‚alles darauf an, das Wahre nicht nur als Substanz, sondern eben so sehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken‘“ (100)²².

Wenn sie aber in jenes Programm integriert wird, was bereits die oben zitierten Wendungen Hegels anzukündigen vermögen, ist zu fragen: wie kommt Pannenberg zu einer Interpretation, gegen die doch der Kontext des von ihm Zitierten bei erster Prüfung schon spricht, einer Interpretation, die nicht nur einige Inkonzinnitäten in der Begründung mit sich bringt?

(B) Pannenberg hat – es sei erlaubt, dies zunächst bildkräftig zu sagen – in Hegels Programmformel, ‚das Wahre ist als Substanz und als Subjekt aufzufassen und auszudrücken‘, das Wort *Subjekt* so stark unterstrichen, daß das Wort *Substanz* kaum mehr ins Auge fiel. Damit hat er nicht nur Hegels Programm verkürzt, nicht etwa nur einen Teil desselben vorgetragen.

Hegels philosophische Leistung, sein Unternehmen, die Eigengesetzlichkeit von Prozessen auch in den Momenten ihres Verlaufs zu begreifen, sein Anspruch, das Denken als eine von der „Bewegung der Sache selbst“ konfigurierte und diese zugleich konfigurierende Tätigkeit „konkreter“ zu fassen als seine philosophischen Vorgänger und dieses „konkrete“ Denken auch zu *praktizieren*, kann weder vorstellig gemacht noch geprüft werden, wenn die die Entwicklung leitende Voraussetzung nicht in den Blick kommt: „daß Substanz nur durch Subjekt und Subjekt nur im Blick auf Substanz in Begriffen artikuliert werden kann“²³.

Pannenberg hat freilich diese Voraussetzung nicht völlig ignorieren können. Immer wieder läßt er Hegel auch gegen seine eigene Interpretationsabsicht sprechen, und große gedankliche Anstrengungen verwendet er darauf zu zeigen, daß seine Hegelrezeption von diesem Einspruch schließlich nicht betroffen werde.

Warum aber gilt es überhaupt so stark zu unterstreichen, so einseitig zu betonen, in „Hegels Philosophie des Subjektes“ (98) sei „Gott als Subjekt gedacht“ (99, vgl. 101), das „Absolute . . . schon in sich selbst

²⁰ Enzyklopädie, 439. Kurs. Vf. (Vgl. zB. Religionsphilosophie, PhB 59, 172–174).

²¹ Enzyklopädie, 439.

²² Vgl. Phänomenologie, 19. Das Original weicht etwas vom Zitat ab; vor allem fehlt das von Pannenberg sinngemäß richtig ergänzte „nur“.

²³ Henrich, 98.

als Person und als Subjekt gedacht“ (103, vgl. 100, 106)? Zunächst ermöglicht die Betonung dieser Bestimmung Hegels einen lehrreichen Feldzug (95–106)²⁴ gegen die „unhaltbaren Mißdeutungen seiner Philosophie des Absoluten als Pantheismus und Leugnung der Persönlichkeit Gottes“ (104). Mit Recht hat Pannenberg die „von Hegel vorgenommenen Differenzierungen“ (105) gegen die meist gedanklich schlichte Kritik geltend gemacht; zugleich mußte er aber auch „begründetes Unbehagen“ gelten lassen und „eine unaufhebbare Zweideutigkeit“ konstatieren hinsichtlich der Unterscheidung des Absoluten vom Weltprozeß (103).

Er hat eingeräumt, Hegels „Gedanke, daß ... das ‚Setzen der Natur ... notwendig in den Begriff des geistigen Lebens‘ falle“ (103f)²⁵, sei nicht ohne tieferen Grund zu einem Hauptanstoß für die christliche Theologie geworden, und treffend erwogen, „er dürfte wohl überhaupt allen anderen theologischen Vorwürfen gegen Hegels Philosophie zugrundeliegen“ (104). Dies hätte zum Anlaß werden können, Hegels Programmformel zu betrachten²⁶ und zu fragen, ob jener „Hauptanstoß“ sich vielleicht nur auf Kosten einer Interpretation Hegels eliminieren lasse, die die Voraussetzung dahingehend umformuliert, daß laut Hegel das Wahre als Subjekt und als Prinzip aufzufassen sei. Diese Umformulierung mag dann ein Theorieelement der Hegelschen Philosophie gegen ihre Kritiker hervorheben können, doch der Anschein trügt, es könne damit zugleich angesonnen werden zu sehen, daß Hegel sich auf die religiöse Thematik in der von Pannenberg behaupteten Weise konzentriert habe.

Mit Hegel ist zunächst gegen diese Verteidigung geltend zu machen, ihr Ansatz ließe weder zum Denken als begreifender *Betrachtung* gelangen noch würde das von ihm als Gedachtes Gesetzte konkrete Gestalt in der „unmittelbaren Gegenwart“ gewinnen. Dieser Ansatz könne nicht einmal die Einheit von Selbstverhältnis und Bestimmtheit gegen anderes als lebendiges Prinzip des Subjekts denken. Er würde nur Relationen bilden, in diesen Gebilden aber nur abstrakte Gedanken festhalten. Diese könnten freilich in äußerliche Beziehung zu Inhalten gesetzt werden, so wie man etwa allenthalben Relationen konstatieren und ein Denken „in Verhältnissen“ fordern kann. Aber diese gedachten Strukturen würden sich im Blick auf historische und natürliche Prozesse nicht anders bewähren können als in der bloßen Fixierung von uU. wichtigen Konstellationen. Sie können nicht gedankliche Prozesse so organisieren, daß diese in der „Barbarei der Vorstellung“ die innere Beschaffenheit konkreter Geschehen freilegen

²⁴ Vgl. auch Koch, 166ff, Anm. 176; Cornehl, zB. 262–266; F. Wagner, *Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel*, 1971, 282ff, Anm. 200.

²⁵ Vgl. Jubiläumsausgabe 16, 51; *Religionsphilosophie*, PhB 61, 60, hat diesen Satz entfernt.

²⁶ Sehr hilfreich ist hier Henrich, 95ff.

und zum Ausdruck bringen. Dieses Denken müsse die Betrachtung meiden, um seine Setzungen zu bewahren.

Pannenberg wäre Hegels Denken sehr nahe gekommen, wenn er an seine Darstellung der scharfsichtigen Kritik J. Müllers, „daß von diesem System das Wesen des Geistes einseitig als *Denken*, dieses Denken aber als notwendiger Prozeß aufgefaßt wird“ (104, Beleg ebd.), die Frage gestellt hätte, warum nach Müller schon „dadurch . . . ,die Welt zur Selbstverwirklichung Gottes“ werde (ebd. Kurs. Vf.). Es wäre dann nicht nur der Vorwurf „einer polemischen Konstruktion und Konsequenzmacherei“ (106) an Müller ergangen, sondern die Aufgabe, „Denken“ als Substanz zu bestimmen. Mit dieser Aufgabe wäre dem Interesse an der Subjektivität des Absoluten bei Hegel Rechnung getragen worden, und Müllers reflektierter Einwand hätte zu einer Hegel wirklich treffenden Kritik fortentwickelt werden können.

Doch obwohl Pannenberg im Blick auf eine Argumentation der Logik Hegels die begriffliche Artikulation von Substanz als Subjekt vermerkt hat (s. 107), obwohl er Hegel selbst gegen die Intention, das Absolute allein als „Subjekt, Persönlichkeit“²⁷ aufzufassen, mehrfach Widerspruch einlegen läßt (100ff), gelangt er nicht zu entsprechenden Konsequenzen, zur Revision seiner Veränderung des Hegelschen Programms. Auf der Schwelle zu einer Rezeption, die Hegel sich aussprechen läßt, mochte er ihm einen „Ansatz zu einem Begriff von konkreter Persönlichkeit“ (102. Kurs. Vf.) zugestehen. Unausgesprochen mußte auf dieser Basis aber bleiben, wie dieser Ansatz beschaffen ist²⁸.

(C) Fragt man nun, was die Theologie nach Pannenberg von Hegel eigentlich zu lernen habe, so erweist sich auch seine entscheidende Begründung der Aufforderung an die Theologie, Hegel zu folgen, als brüchig. Pannenberg sieht bei Hegel eine gedankliche Verbindung des Inkarnationsgeschehens mit dem „Prinzip der subjektiven Freiheit“ und ist an dieser Verbindung interessiert, da er in ihr das „Recht der Religionskritik der Aufklärung“ bewahrt, zugeich aber auch das „eigene Recht der Religion“ (vgl. 87, 89, 91f) behauptet und gegen die Religionskritik geltend gemacht findet. Mit Hegel betont er wiederholt, damit werde der „substantielle“, der „konkrete Inhalt der Religion“ zurückgewonnen (zB. 89, 91). Doch wie stellt sich ihm dieser Rückgewinn dar?

Mit Hegels Geschichtsphilosophie hebt er das „Prinzip der subjektiven Freiheit“ als das „christliche Prinzip“ hervor (82, 89). Er sieht eine „Wendung“ Hegels „zu einer positiven Würdigung des christologi-

²⁷ Es ist anzumerken, daß Hegel die Begriffe Subjekt, Subjektivität, Person und Persönlichkeit nicht durchweg promiscue gebraucht. Vf. folgt hier Pannenberg.

²⁸ Vgl. Wagner, 280–281; die Funktion des dort häufig gebrauchten Wortes „insofern“ erhellt der Vergleich zB. mit Phänomenologie, 548, Z 20ff.

schen Dogmas“ (83), konstatiert die „Erkenntnis, daß die subjektive Freiheit des modernen Bewußtseins nicht ohne Gott fortbestehen kann . . .“ (89), und ist überzeugt, diese Erkenntnis gewinne „den konkreten Inhalt der Religion zurück, indem sie die falsche Entgegensetzung des Unendlichen zum Endlichen überwindet und so die Einheit selbst zu Ende denkt“ (89. Hervorhebung Vf.).

der Menschwerdung Gottes und also im Prinzip der subjektiven Freiheit selbst zu Ende denkt“ (89. Hervorhebung Vf.).

Pannenberg ist offenkundig mit Hegel der Ansicht, die Inkarnation werde im „christlichen Glauben zunächst nur an der vereinzelt Gestalt Jesu angeschaut und als die Besonderheit seiner Person aufgefaßt, aber noch nicht in ihrer allgemeinen Tragweite erfaßt . . .“ (84f), „noch nicht in ihrer vollen Tragweite gedacht“ (89).

Die „volle Tragweite“ und jenes „Zu-Ende-Denken“ läßt Pannenberg aber nicht in den Blick geraten.

Bricht man die Hegelrezeption hier nicht ab, so zeigt es sich, daß Hegel das „Prinzip der subjektiven Freiheit“ auch die „für sich stehende Innerlichkeit“²⁹ genannt und gefordert hat: Sie „muß zu einer wirklichen gegenwärtigen Welt werden, die sich nach der Bestimmung jenes absoluten Geistes verhalte“³⁰.

Da es sich *nur* um ein Prinzip³¹, um ein Prinzip der *nur* subjektiven Freiheit handelt, „sehen (wir) noch alle Leidenschaften in die Wirklichkeit um so mehr hineinwüten, weil dieselbe als rechtlos und wertlos von der Höhe der intelligibeln Welt herab bestimmt ist. Die Aufgabe ist daher die, daß die Idee des Geistes auch in die Welt der geistigen unmittelbaren Gegenwart eingebildet werde.“³² Pannenberg hat keineswegs die Gefahr der „Schrumpfung der Religion auf die Subjektivität“ übersehen (91), und in schwächerer Bestimmtheit kommt Hegels Forderung, das „religiöse Prinzip“ müsse „auch als weltliche Freiheit hervorgebracht“ (85) werden, auch zu Worte³³. Doch im Gegensatz zu Hegel vermag er jene Gefahr nicht zu bannen und dieser Forderung nicht Gehör zu geben.

Daß die Hervorbringung der weltlichen Freiheit die „volle Tragweite“, jenes „Zu-Ende-Denken“ ausmacht, macht er nicht deutlich. Auf das bloße Prinzip, das nach Hegels Überzeugung nur den „leeren formalen Begriff“ enthält, das Prinzip der subjektiven Freiheit konzentriert, vermag er nicht anzugeben, wie sich die „Überwindung des abstrakten Verstandesdenkens“ (92) gestalten soll. Auf die Frage, ob es so nicht bloße Behauptung sei, daß Hegel „die objektive Wahrheit des Christentums . . . neu zu formulieren“ (92. Kurs. Vf.) vermochte, findet sich bei Pannenberg keine Antwort. Mit der Verstandesphilosophie jenes Prinzip fixierend, kann er nicht sagen, inwiefern Hegels

²⁹ Geschichtsphilosophie, 459.

³⁰ AaO. 460.

³¹ Siehe dazu K. Rosenkranz, Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben, 1969, 548.

³² Geschichtsphilosophie, 460.

³³ Vgl. Geschichtsphilosophie, 461.

Denken „sich der Verstandeskritik der Aufklärung als überlegen“ erweist (92, vgl. 83, 87, 91). Es treten so in Pannenberg's Hegelrezeption eindrucksvoll das „Recht der Aufklärung“ und das „eigene Recht der Religion“ nebeneinander. Es kann nur behauptet, nicht aber gezeigt werden, Hegel habe hier zwei Rechtsansprüche vermittelt. Der Nachweis hätte Hegel's Kritik am „Prinzip der subjektiven Freiheit“ zu Worte kommen lassen müssen! Es wären dann allerdings die *Funktion* der von Pannenberg begrüßten Vermittlung als Moment eines philosophischen Programms einsichtig und die „Konzentration auf die religiöse Thematik“ fragwürdig geworden. Dies hätte aber die Verlegenheit beenden können, die faktisch nur ein *Nebeneinander* zweier Rechtsansprüche präsent machen kann.

Diese Verlegenheit wiederholt sich in Pannenberg's Zusammenfassung des von Hegel als Leistung der Reformation Hervorgehobenen: „Was bisher als Besonderheit Christi galt, das ist . . . durch den Glauben an ihn allgemein geworden: die Vereinigung des Menschen mit Gott und *darin* die Freiheit *von aller* äußerlichen Bindung und Autorität.“ (85. Kurs. Vf.) Solche „Freiheit“ würde für Hegel erst die Aufklärung kennzeichnen. Und in der Tat schränkt Pannenberg ein, Hegel habe „nicht übersehen, daß die Freiheit in Gott bei Luther noch gebunden war an eine vorgegebene religiöse Autorität, während die Aufklärung allein die eigene Einsicht und Überzeugung gelten läßt“ (85). Das Wort „darin“ in dem mit Doppelpunkt angeschlossenen Satz wird nur durch die bloße Versicherung gestützt: das „reformatorische Prinzip . . . mußte zur Vernunftsautonomie der Aufklärung führen“ (86). Die treffende Beschreibung der Kritik Hegel's an der „als freie Einsicht sich wissenden subjektiven Freiheit“ (88, vgl. 87f) kann nicht den Vorstellungsbezug des Glaubens, nicht die reformatorische Bindung an eine „vorgegebene religiöse Autorität“ in dieser Kritik geltend machen. Es kann nicht eindeutig bestimmt werden, wie mit Hegel das Verhältnis von Reformation und Aufklärung zu bestimmen sei.

„Reformatorisches Prinzip“ und „Vernunftsautonomie“ bleiben in Pannenberg's Darstellung einander ebenso äußerlich, wie auch der „christliche Zentralgedanke der Menschwerdung Gottes“ und das „Prinzip der subjektiven Freiheit“ nur durch ein unerhelltes, zweideutiges „und also“ verbunden werden konnten³⁴.

III. „Absolute Zukunft“ und „neues Denken“

(D) Dieses Nebeneinander von „Recht der Religion“ und „Recht der Aufklärung“, das äußerliche und uneindeutig bleibende Vermittlungsbemühungen nicht beseitigen konnten (C), das Nebeneinander von Zustimmung und Unbehagen angesichts des dunkel bleibenden „Begriff(s) von konkreter Persönlichkeit“ (B), das unklare Verhältnis der Theologie zu Hegel sucht Pannenberg mit einer Kritik an seiner

³⁴ Siehe demgegenüber zB. Phänomenologie, 401ff, 405f.

Philosophie zu überwinden, die sich zugleich als Bestimmung der Aufgabe der Theologie versteht.

Die Kritik an Hegel setzt ein, nachdem ein Ansatz zur Frage nach den „Bedingungen“ der „Subjektivität des Absoluten“ auf die Einsicht zugeht, daß Hegel Freiheit nur im Blick auf das Verhältnis von Substanz und Subjekt thematisieren kann (s. 106f). Die Kritik lautet:

„Die göttliche Freiheit ist mit alledem nun allerdings noch nicht im Blick ...“ (107). Und es folgen der Vorwurf, bei Hegel werde „die göttliche Freiheit festgelegt auf die Logizität des Begriffs“, und die Frage „sind Begriff und Subjekt wirklich identisch?“ (108, vgl. 111).

Es ist schwer, in dieser knappen Terminologie Hegels Denken nicht aus dem Auge zu verlieren. Zumindest aber wird man sagen müssen, daß „Freiheit“ bei Hegel nur dort überhaupt erst in den Blick kommt³⁵, wo Logizität des Begriffs und Internbeschaffenheit der Substanz in ein Verhältnis gebracht werden. Erst die Entwicklung dieses Verhältnisses würde es ermöglichen, über die Differenz von Begriff und Subjekt nicht nur Erwägungen anzustellen. Manches spricht dafür, daß Pannenberg auch dies gesehen hat: „Hegel hier zu widersprechen, ohne in Gedankenlosigkeiten zu verfallen, ist freilich nicht so leicht; denn wie soll das Subjekt der Freiheit *gedacht* werden, wenn es nicht selbst Begriff ist?“ (108)

Die Kritik wird präzisiert – milde im Blick auf Hegel, unnachsichtig gegen „die traditionelle Gotteslehre der Theologen“ (108, 108ff):

Die Theologen und auch Hegel seien von der „Annahme eines dem Akt der göttlichen Freiheit schon vorgegebenen absoluten Wesens“ (109) ausgegangen. Die Theologen und Hegel haben nach Pannenberg „die Freiheit Gottes als *Vermögen* (Kurs. Vf.) eines göttlichen Wesens gedacht ... , das zwar als frei behauptet wird, aber dem Akt der Freiheit schon zugrunde liegen soll ...“ Solange so gedacht werde, „erscheint der Akt der Freiheit Gottes entweder als ein äußerlich zu seinem Wesen Hinzukommendes oder aber als Ausdruck dieses Wesens selbst, seiner Macht, und somit als Manifestation seiner Selbstidentität, also der in ihm liegenden Notwendigkeit.“ (108f)

Und Pannenberg sieht die „einzige ernsthafte Alternative“ darin, „das Wesen Gottes selbst aus der absoluten Zukunft der Freiheit ... zu verstehen, statt es umgekehrt als Vermögen seiner Freiheit zugrunde liegend zu denken“ (109f, Hervorhebung Vf.).

Dieser Vorschlag begegnet allerdings nur der Grundlegung, die Pannenberg bei Hegel aufzufinden bemüht war (B). Man muß demgegenüber nicht auf Hegels scharfe Polemik gegen die Verstandesphilosophie verweisen, die „Subjekt“ und „Vermögen“ in Ansatz und sodann nicht mehr die „Gedanken zusammen“ bringe. Daß allenfalls Pannenberg's Gegenvorschlag dem Denken Hegels gerecht zu werden vermag, zeigt sich auf die Frage hin, wie denn „absolute Zukunft der Freiheit“ zu denken sei.

Der Gedanke „eines dem Akt der absoluten Freiheit als Vermögen und ‚Macht‘ dieser Freiheit zugrunde liegenden Wesensbegriffs“ (109)

³⁵ Logik II, 214!

findet sich bei Hegel nicht. Hegel geht davon aus – die Religionsphilosophie zeigt dies am deutlichsten³⁶ –, daß ‚Macht‘, ‚Wesen‘, ‚Nichts‘ und ‚Materie‘ zunächst rein in den Bestimmungen Unterschiedslosigkeit und Selbstverhältnis gedacht werden können. Der Prozeß der Unterscheidung und Vermittlung der Bestimmungen Unterschiedslosigkeit und Selbstverhältnis denkt ‚Schöpfung‘, indem in ihm Macht, Wesen, Nichts und Materie überhaupt erst gegeneinander bestimmt werden. Jene beiden Bestimmungen setzt Hegel ebenso voraus – wie Pannenberg. Daß auch er exakt in den Bestimmungen Unterschiedslosigkeit und Selbstverhältnis denken will, zeigt die einzige Erläuterung des Gegenvorschlags: „Dabei gehört absolute Zukunft zum Wesen der Freiheit, weil absolute Freiheit keine Zukunft außer ihr selbst hat und so ihre eigene Zukunft ist“ (110, Anm. 93). Selbst wenn „absolute Zukunft der Freiheit“ nicht mehr besagte als eine Dimension leerer Aktuosität – auf die Voraussetzung jener beiden Bestimmungen kann nicht verzichtet werden im Nachweis, hier werde noch *gedacht*.

Damit gerät diese Kritik nicht nur – wie bislang jede reflektierte theologische Hegelrezeption – in die unglückliche Lage, der Philosophie Hegels lediglich ein *Programm* entgegenzusetzen, ohne etwas über seine Verwirklichung, über konkrete Schritte der Durchführung zu sagen. Es wird auch schon mit dem Ansatz die Hoffnung genommen, *dieses Programm* ließe dereinst die „Selbständigkeit der Freiheit, der Zukunft, der Individualität und des Historischen, damit aber auch des Geistes überhaupt gegenüber dem Begriff . . .“ (112) im Namen „einer noch nicht erschienenen Zukunft“ (ebd.) in anderer Weise zum Ausdruck bringen, als es bei Hegel geschah.

Die von Pannenberg betonte schlechthinnige Externität, angesichts derer „aller Begriff . . . bloßer Vorgriff“ (111) bleibe, macht – endlich – eine Spannung geltend, die in Hegels Programmformel einen Ausdruck findet, in der Konzentration auf Subjektivität und Prinzip aber übersehen wurde. Da „absolute Zukunft der Freiheit“ in den Bestimmungen Unterschiedslosigkeit und Selbstverhältnis wirklich gedacht werden soll, konfrontiert diese Betonung der Externität das Denken Hegels wohl nicht mit „einem weichen Elemente, dem sich alles Beliebige einbilden läßt“³⁷. Da der Gedanke: „absolute Zukunft der Freiheit“ aber mit Hegels Bestimmungen zu arbeiten beginnt, nun „der von Hegel gewiesenen Richtung“ folgt (113), muß er sich fragen lassen, ob er nicht nur die Externität fixiert, die nach Hegel für die Philosophie gerade konstitutiv ist. Hält er nicht nur dem Leistungsanspruch des Denkens das entgegen, was für Hegel – schon in den Jugendschriften – mit der *Zeitbezogenheit der Philosophie konkret* zum Ausdruck gebracht ist³⁸?

³⁶ Siehe Religionsphilosophie, PhB 61, 59ff, bes. 60.

³⁷ Rechtsphilosophie, 16.

³⁸ Siehe dazu R. Bubner, „Philosophie ist ihre Zeit, in Gedanken erfaßt“, in: Hermeneutik und Dialektik I, Festschrift für H.-G. Gadamer, 1970, 317ff.

Mit „absoluter Zukunft der Freiheit“ wäre dann nicht mehr fixiert als der Vorbehalt, daß die „begreifende Betrachtung“ *stets auf ihre ihr externe Zeit* angewiesen und ausgerichtet bleiben werde; eine Bedürftigkeit wäre festgehalten, die Hegel nicht nur anerkannte, sondern gerade zu einem Bewegungselement seiner Philosophie machte.

Pannenberg's Vermerk: „Die logischen Bestimmungen erweisen sich dann letztlich als Vorgriff auf diejenige Wahrheit, die in der Geschichte der Religion thematisch ist“ (112, Anm., vgl. 111f, Anm. 96), trifft nur insofern Hegels Denken, als a) auf die Thematisierung des vorzustellenden, dem Denken extern bleibenden Geschehens zurückgegriffen wird, um b) die „zu ihrem ursprünglichen Prinzip hergestellte ... Wahrheit der Religion“³⁹ dem Denken zu internalisieren und c) der „damit erst als solcher wirklichen Wahrheit der Religion“ zu einer Substantialität und Wirklichkeit zu verhelfen, die d) im Verhältnis der Philosophie zu ihrer Zeit konkrete Gestalt gewinnen soll.

Indem der dem Denken intern gewordene Inhalt der Wahrheit der Zeit „eingebildet“, in ihr zur Präsenz gebracht wird, erweist sich der Inhalt der Wahrheit als „die Substanz als inwohnender Geist des Selbstbewußtseins in seiner Wirklichkeit“, und das Selbstbewußtsein „hat die Gewißheit seiner selbst in diesem Inhalte und ist frei in demselben“. Der Gedanke der „absoluten Zukunft der Freiheit“, der sich in Bestimmungen, mit denen Hegel arbeitete, zu artikulieren sucht, bleibt auf die Frage, was er gegen Hegels Programm *thematisiert* wissen will, stumm.

Würde er in anderer Weise sich Ausdruck zu geben suchen und seine „Sprachlosigkeit“ angesichts dieser Frage aufgeben können, so wäre der Interpretation zu wehren, er fixiere nur die stete Externität der Zeit gegenüber dem Denken und ließe sich in Hegels Programm zwanglos integrieren. Es kann nicht gezeigt werden, daß die „neue Gestalt des Denkens“, die gegen Hegel geltend gemacht werden soll (vgl. 113), andere gedankliche Leistungen einklagt als die, mit denen Hegel selbst schon eine Weise des Denkens korrigierte, die er „abstraktes Verstandesdenken“ nannte⁴⁰.

³⁹ Zitat belegt in Abschnitt A unserer Auseinandersetzung bzw. Enzyklopädie § 552; ebd. die folgenden Zitate.

⁴⁰ Cornehl, 318f, hat nicht ohne Erstaunen festgestellt: „Die Fragen, die das 18. und 19. Jahrhundert bedrängten und die eine Zeitlang wie durch eine Zauberformel gebannt schienen, haben sich fast sämtlich wieder eingestellt.“ Im Blick auf die theologische Hegelrezeption wird man dies noch nicht als Ergebnis eines Lernprozesses verstehen und begrüßen können. Es ist bemerkenswert, daß theologische Denker, denen noch gedankliche Mittel zur Verfügung standen, die die „geistige Welt“ des Neukantianismus bot, wesentlich sicherer und – trotz minder differenzierter Kenntnis – treffender sich mit Hegel auseinanderzusetzen vermochten, als es auf der Basis neuerer Rekonstruktionen der Subjektivitätsphilosophie gelingen will. S. den auch philosophisch beachtenswerten Beitrag E. Hirschs, Die Beisetzung der Romantiker in Hegels Phänomenologie. Ein Kommentar zu dem Abschnitte über die Moralität, in: DVfLG II, 1924, 510ff; K. Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte,

IV. Gen 3,22a – ein Feld theologischer Arbeit

Eine theologische Auseinandersetzung mit Hegel kann und wird im Zusammenhang einer umfassenden Exegese von Gen 3,22 erfolgen und fruchtbar sein.

Kein Wort der Schrift hat der reife Hegel so häufig wie dieses zitiert⁴¹. Zahllos sind die indirekten Hinweise auf Gen 3,22 und Gen 3 überhaupt⁴². Im Blick auf Gen 3,22a hat er Programm und Grundgedanken seiner Philosophie expliziert. An einer dieser in ihrer Bedeutung kaum erkannten Stellen, in einer Rezension der nachgelassenen Schriften Solgers⁴³, betont er: ein „Moment“ der Schöpfung enthalte „nicht nur den Quell des Bösen, das von der Ebenbildlichkeit *abfallende* Essen von dem Baume der *Erkenntnis* des Guten und Bösen . . ., sondern auch das PRINZIP DER RÜCKKEHR ZUM EBENBILDE (Hervorhebung Vf.), so daß Gott selbst sagend eingeführt wird: Siehe, Adam ist geworden wie *unsereiner* und *weiß*, was Gut und Böse ist (1. Mos., 3,22), – die Stelle, welche die andere Seite zu der ersteren Bedeutung des Erkennens ausmacht und gewöhnlich viel zu wenig in ihrer Tiefe betrachtet, ja auch nur beachtet zu werden pflegt.“⁴⁴ Vieles spricht dafür, daß Hegel mit dem Vorwurf, die Stelle Gen 3,22a werde „gewöhnlich viel zu wenig in ihrer Tiefe betrachtet“, eine Ausdeutungstradition vor Augen hatte, die sich nachgerade beeilt zu versichern, dieses Wort sei „Ironie und Spott“⁴⁵. Ist Hegels Vorwurf berechtigt; ist er noch heute in Kraft?

1960³, 343ff; R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie*, 1964², bes. 10, 77f, 84f, 143ff. Es ließe sich allerdings zeigen, daß Bultmann erst in seiner Auseinandersetzung mit B. Croce auch das Denken Hegels wirklich trifft. Zum Verhältnis Bultmann – Hegel s. a. die Diskussion in: *Hegel and the Philosophy of Religion. The Wofford Symposium*, ed. D. E. Christensen, 1970, 52ff u. 59f.

⁴¹ Siehe zB. *Religionsphilosophie*, PhB 60, 31; PhB 63, 123; *Geschichte der Philosophie I* (ThWS 18), 128, vgl. 314; II (ThWS 19), 499; *Geschichtsphilosophie*, 444; *Berliner Schriften* (ThWS 11), 239; s. auch den dritten Zusatz zum § 24 der *Enzyklopädie* in der Jubiläumsausgabe.

⁴² Auf die Bedeutung von Gen 3 in *Hegels Werk* hat W. Trillhaas wieder nachdrücklich aufmerksam gemacht: *Felix culpa. Zur Deutung der Geschichte vom Sündenfall bei Hegel*, in: *Probleme biblischer Theologie, Festschrift für G. v. Rad*, 1971, 589ff. Er hat von Hegels Interesse an einer „spekulativen(n) Enträtselung des Mythos vom Sündenfall“ gesprochen und vermerkt, diese Enträtselung vollziehe „sich nun in kritischer Abwehr der konventionell kirchlichen Deutung“ (591). Er hat auch festgehalten, daß Hegel darauf insistiert: „Gott bestätigt, was die Schlange gesagt hat.“ (595, vgl. 599) S. aber auch Anm. 65.

⁴³ *Berliner Schriften* (ThWS 11), 205–274.

⁴⁴ AaO. 239.

⁴⁵ *Religionsphilosophie*, PhB 63, 126; es sind hier nur einige Hinweise auf diese Tradition zu geben: Bündig heißt es in *Luthers Genesisvorlesung* (veröffentl. 1544–54): „Est sarcasmus et acerbissima irrisio.“ WA 42, 166. Calvin, *Auslegung der Genesis* (veröffentl. 1554), Goeters-Übersetzung, 64: „Dieses Wort ist ein scharfer Spott; denn es kam darauf an, des Menschen Herz nicht bloß zu rühren, sondern gleichsam zu durchbohren.“ Calvin muß

Was die Systematische Theologie anlangt, so muß man mit Hegel bemerken, daß diese Stelle in der Tat kaum „beachtet zu werden pflegt“⁴⁶ – obwohl dafür Sorge getragen wurde, daß Hegels Anfrage nicht in Vergessenheit geriet⁴⁷.

Das Schweigen der Systematischen Theologie aber angesichts gerade dieser Stelle (das sich nicht in gleichem Maße auf den Kontext, nicht einmal auf Gen 3,22b erstreckt) ist umso bemerkenswerter und erstaunlicher, als die alttestamentliche Arbeit – nachdem die Rede von der Ironie Gottes verstummt ist⁴⁸ – zu dieser Stelle Wichtiges zu sagen begonnen hat.

Wir sehen in neuerer Zeit hier *zentrale Begriffe der Anthropologie, Epistemologie und Ethik* auftreten, die in einem an die Schrift gebundenen Denken neu zu gewinnen man kaum mehr erwarten durfte.

Gen 3,22a läßt sprechen von *Vernunft*⁴⁹, *Bewußtsein*⁵⁰, *Autonomie* und *Selbstbestimmung*⁵¹.

Ein großer Irrtum wäre es, sich von der Tatsache irritieren zu lassen, daß verschiedene Wörter eingebracht werden, die in verschiedenen Erkenntnisbereichen schlechthin elementare Begriffe bezeichnen können, obwohl es natürlich auch nicht angeht, die Differenzen einzu-ebnen mit der schlichten Beobachtung, es handle sich eben um „lauter Grundbegriffe“ der Anthropologie.

nun erklären, warum „keinerlei Grausamkeit in solchem Spott“ liege und die „Ansicht“ zurückweisen, auch in 22b sei „ein Spott zu suchen“ (ebd.). Nicht anders, aber weniger dezidiert und auf eine Auslegungstradition verweisend schon 1523 *Melanchthon*, CR XIII, 782. (Vgl. *J. Chrysostomos*, MPG 53, 150ff.)

Daß die Deutung von Gen 3,22 dogmatische Grundentscheidungen von großer Tragweite bedingt, zeigen die bei *Melanchthon* (ebd.) und *Calvin* (aaO. 65) folgenden Hinweise auf das Kreuzesgeschehen und ihre feine Differenz: Wird hier von sarcasmus und ironia gesprochen, so kann nicht mehr ruhig nach Betrachtung von Gen 3 gesagt werden: „Conueniens igitur fuit Deum hominem fieri ...“, *Thomas*, Compendium Theologiae, cap. 200, vgl. 188ff. *Jakob Böhme* hat denn auch die Konsequenz gezogen: „Wie dann Gott Adams spottete ... (Gen. 3 : 22.) Allen diesen Spott mußte der Mensch Christus auf sich nehmen ...“ De tribus principiis ..., *Sämtliche Schriften II*, hg. Peuckert, 442.

⁴⁶ Eine der wenigen Ausnahmen bilden die inspirierten Ansätze *D. Bonhoeffers*, *Schöpfung und Fall*, 1968, 106, 106ff; *Ethik*, 1975, 20f.

⁴⁷ Siehe *E. Bloch*, *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, 1970, 80, vgl. 80ff, 166ff.

⁴⁸ Siehe zB. *K. Budde*, *Die Biblische Urgeschichte (Gen 1–12,5)*, 1883, bes. 56; *H. Gunkel*, *Genesis*, 1966⁷, 24; umsichtiger abwägend: *G. v. Rad*, *Das erste Buch Mose. Genesis (ATD 2/4)*, 1967⁸, 78f.

⁴⁹ *Gunkel*, 29ff; vgl. *Gunkels* Rede von „Vernunft“ mit der bei *J. G. Herder*, *Sämtliche Werke VII*, hg. Suphan, 1884, 108ff, 28ff, 60 u. ö.; s. a. *Herders* eigenwillige Rezeption der von Ironie sprechenden Tradition, 108f, und die Synthese, 110.

⁵⁰ *H. Gese*, *Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie (BEvTh 64)*, 1974, 102f, 110.

⁵¹ *O. H. Steck*, *Die Paradieserzählung. Eine Auslegung von Genesis 2,4b–3,24 (BSt 60)*, 1970, bes. 11, 34ff, Anm. 43, 88, 100f, 103, 107, 116f, 124f.

Die Tatsache, daß hier aus einem Element alttestamentlicher Anthropologie verschiedene grundlegende Perspektiven erwachsen können, spricht keineswegs gegen die Exegesen, sondern dafür, daß hier eine Aussage der Schrift vorliegt, die in ihrem gedanklichen Reichtum und in ihren Konsequenzen noch nicht als erschlossen gelten darf.

Doch wie erklärt sich jene Verschiedenheit?

Bei der Wahl der Begriffe „Vernunft, Bewußtsein, Autonomie“ stehen zumindest vor Augen a) der Ausdruck „Gut und Böse wissen, erkennen“ und b) die Aussage „Siehe, der Mensch ist geworden wie einer von uns.“

Schon der Versuch, anzugeben, was „Gut und Böse wissen“ besagt, zeigt, daß Gen 3,22 Anforderungen an das theologische Denken stellt, die extrem hohe zu nennen sind. Die Angabe, was „Gut und Böse wissen“ besagt, ist freilich nur eine Voraussetzung zur Beendigung der von Westermann „äußerst verworren“ genannten „Situation der Forschung zu den drei letzten Versen von Gn 3“⁵². Sie ist aber eine entscheidende Voraussetzung für die Wahl jener zentralen Begriffe. Der Versuch, diesen Ausdruck zu erhellen, konnte bisher nur eine Reihe zu beachtender Voraussetzungen formulieren, die isoliert und nebeneinander stehen bleiben mußten.

Westermann hat gleichsam die Maximalforderungen genannt⁵³, die an diejenige Erhellung des Ausdrucks zu stellen sind, die wirklich mit der Schrift zu denken bemüht ist und nicht äußerliche Reflexionen einbringen will.

Der Ausdruck „Gut und Böse wissen, erkennen“ ist

1. „als Ganzheit zu verstehen ... (so), daß er eine bestimmte Weise des Erkennens bezeichnet“ (328). Dh. es dürfen nicht ein Verb und ein Objekt gedacht und getrennt werden (s. ebd.).
2. Dieses Erkennen ist a) ein „auf eine Funktion bezogenes Erkennen“, zugleich b) „ein funktionales“ Erkennen.
 - a) Dieses Erkennen ist auf etwas bezogen, was „für den Menschen gut und böse“, dh. förderlich und abträglich ist (329).
 - b) Diese Bezogenheit ist offenkundig als aktives, bestimmendes, festlegendes „Unterscheiden von Förderlichem und Abträglichem“ (329) zu verstehen.
 - c) Dieses Förderliches und Abträgliches gewahrende, unterscheidende, festlegende Verhalten ermöglicht „im Zusammenhang der Daseinsbewältigung ... Gelingen“ (ebd.).

⁵² C. Westermann, Genesis (BK I/1), 1976², 368. Dieser Band wird im folgenden meist im Text zitiert, mit den Zitaten (in Klammern) nachgestellter Seitenzahl.

⁵³ Westermann, 328ff. Es ist hinzuweisen auf die 328, 368 genannte Literatur und auf 330–333, 368ff. Zu den folgenden exegetisch-systematischen Überlegungen sieht sich Vf. nicht nur durch das sachliche Problem genötigt, sondern auch von Steck, 11–14, 119ff, und W. Schmidt, Anthropologische Begriffe im Alten Testament. Anmerkungen zum hebräischen Denken, EvTh 24, 1964, 374ff, ermutigt.

3. Dieses Verhalten darf „nicht – oder mindestens nicht nur – als Funktion eines Individuums oder als Vorgang in einem Individuum verstanden werden“ (329).

a) Es hat „eigentlich die Menschheit in ihrem Entstehen zum Subjekt“ (ebd.).

b) Es ist ein „auf das Leben in der Gemeinschaft bezogene(s) und sich in ihr vollziehende(s)“ (ebd.) Verhalten, Geschehen, in dem Förderliches und Abträgliches wahrgenommen, unterschieden, festgelegt werden.

Der Versuch, auch nur einige dieser Voraussetzungen gleichmäßig berücksichtigend und gewichtend zu verbinden, wird kaum mit den Darstellungsformen auskommen, die im Anschluß an Aristoteles entwickelt worden sind. Da in unseren Denktraditionen das Bemühen, Alternativen zu diesen Darstellungsformen zu entwickeln, stets damit rechnen mußte, der herrschenden Auffassung von „Denken“ überhaupt nicht mehr zu entsprechen, können die Schwierigkeiten, anzugeben, was „Gut und Böse wissen“ wirklich besagt, unüberwindlich scheinen.

Die Schwierigkeiten lassen sich nicht umgehen, wenn man nur die Mindestanforderung festhält, „daß ‚gut und böse‘ a) einen funktionalen, b) einen umfassenden Sinn haben . . .“ (331). Welcher Bereich, welches Verhalten läßt sich angeben, in dem a) und b) zugleich hebräischem Denken entsprechend aufgefaßt werden können und Ausdruck finden?

1. Wird *ladä'ät* betont, so könnte es naheliegen, von *Bewußtsein*⁵⁴ zu sprechen. Ein Bereich verschiedenster Erkenntnisfunktionen wäre genannt, der auch der Einheit polarer (oder konträrer⁵⁵) Gegensätze Rechnung zu tragen vermag, wobei allerdings sofort hinzuzufügen ist: Offen bleibt, welche *Funktion* ins Auge gefaßt wird.

2. Wird hervorgehoben, es müßte – unter der Berücksichtigung des Ausdrucks als Ganzheit, bei Betonung der Einheit seiner Elemente – stärker eine Funktion, „ein funktionales Erkennen“ zum Ausdruck kommen, so bieten sich die Begriffe *Autonomie und Selbstbestimmung* an. Von dem „kreativen Akt der Bestimmung, Festlegung von etwas als dem Leben Förderliches oder Schädliches“⁵⁶ ist dann zu sprechen. In diesem Akt scheinen sich Erkenntnisvorgänge, Unterscheidung, Entscheidung und Festlegung verbinden zu lassen. Doch es ist nicht leicht, den *Bereich* dieses Verhaltens anzugeben. Kann nun noch von „Erkenntnisvorgänge(n)“ gesprochen werden, die sich lediglich „im Menschen abspielen“?⁵⁷ Soll – über die Möglichkeiten, die der Begriff *Bewußtsein* bietet, hinaus – eine bestimmte Aktivität betont werden, so besteht ferner die Gefahr, daß hier immer eine Isolierung von dem

⁵⁴ *Gese*, 102f.

⁵⁵ Dies scheint A. H. J. Gunneweg betonen zu wollen in: *Schuld ohne Vergeltung?*, *EvTh* 36, 1976, 8, Z 26ff.

⁵⁶ *Steck*, 34, Anm. 43; vgl. o. Anm. 51.

⁵⁷ *Steck*, 35, Anm. 43. Vgl. mit *Schmidt*, 381.

Leben Förderlichem oder Schädlichem gedacht werden muß. Das würde der Minimalbedingung b) nicht Genüge leisten⁵⁸.

3. Die beiden genannten Vorschläge sind stark am Individuum orientiert. Der erste gibt einen umfassenden Bereich gedanklichen Verhaltens an, der zweite einen zentralen Akt, der über gedankliches Verhalten hinausweist. Beachtet man auch den Hinweis, „Gut und Böse wissen, erkennen“ dürfe „nicht – oder mindestens nicht nur – als Funktion eines Individuums oder als Vorgang in einem Individuum verstanden werden“ (329), sondern es sei eine Funktion der „Menschheit in ihrem Entstehen“ zu beachten, und diese vollziehe sich in und sei bezogen auf das „Leben in der Gemeinschaft“ (ebd.), so sind die Schwierigkeiten, in die beide Vorschläge zu geraten drohen, zu vermeiden. Aber – stehen dann noch Begriffe bereit, auf die sich der Ausdruck bringen läßt? Von einem elementaren Ordnungsgeschehen, -verhalten zur Organisation des Bereiches menschlichen Lebens im Blick auf ihm Förderliches und Abträgliches wäre dann vorläufig zu sprechen. Im Blick auf die (individuelle) Bestimmung von etwas als dem Leben Förderliches oder Schädliches könnte von Autonomie, im Blick auf den Förderliches und Schädliches umfassenden (individuellen) Erkenntnisbereich von Bewußtsein gesprochen werden.

Erst die (vom hebräischen Denken her noch zu präzisierende und auszuführende) Rede von einem Ordnungsverhalten, -geschehen zur Organisation des Bereiches menschlichen Lebens im Blick auf ihm Förderliches oder Abträgliches würde berücksichtigen und sehen lassen, daß a) die Bestimmung von etwas als Förderlichem auch das Abträgliche mitbestimmt und umgekehrt, daß b) das Gegensätze umfassende Bewußtsein auf Funktionen bezogen und selbst funktional ist.

Der Ausdruck „Gut und Böse wissen, erkennen“ ist nicht voll zu erschließen, wenn auf den Ort gedanklicher Leistungen und auf eine elementare Funktion des Individuums verwiesen wird. Er beinhaltet eine Aufgabe theologischen Denkens, die an den Ausgang unserer Überlegungen zurückführt.

Die Weise des Denkens der Schrift belehrt hier, daß die Orientierung an ihr a) die Einheit konträrer Gegensätze nicht ignorieren oder vergessen kann, zugleich (!) b) Wirklichkeitsbereich und Geschehen, Bereich und Weise von Tätigkeit (u. dh. auch gedanklichen Verhaltens) nicht zu trennen vermag.

⁵⁸ Damit wird nicht dem Einwand widersprochen: „Ebenso ist aber auch die Auffassung, ‚Gut und Böse‘ stehe für Totalität und meine ‚alles‘, nicht zu halten.“ (Steck, 34, Anm. 43) Es wird nur festgehalten, a) daß der „Akt der Bestimmung von Gegebenem als Förderliches oder Schädliches“ von „Gut und Böse wissen, erkennen“ herkommt, wohl auch hier gilt: „das Denken geht von der Einheit aus“ (Schmidt, 387); b) daß diese nicht nur als innere Einheit einer Funktion, daß nicht das eine ohne das andere bestimmt werden kann.

Es war diese Trennung, die im Streit um das Verhalten der Theologie zu Zeiterscheinungen zu einer Spannung in theologischer Arbeit führte. Diese Spannung schien so von zwei differenten und doch aufeinander angewiesenen Parteinahmen bestimmt, daß deren Einheit nicht mehr sichtbar werden konnte. Im schriftbezogenen Denken kann jene polemische Konstellation nicht erstehen, hat sie keinen Bestand. Wir sahen darum auch, daß sie nicht eine dezidiert theologische Auseinandersetzung ermöglichte, wohl aber den Wunsch nach einem „neuen Denken“ dringlich werden ließ.

Die alttestamentliche Arbeit ist denn auch wie wohl keine andere theologische Disziplin auf dem Wege zu einem „neuen Denken“ vorangeschritten. Sie hat weitgehend unbelastete und zugleich unpräzise Grundtermini (zB. Vorgang, Denkbewegung, Wirklichkeitsfeld) eingeführt, die unsere auf Instanzierung und Relationenbildung stark bedachten Weisen des Denkens korrigieren und relativieren können. Sie ist auf der Suche nach Begrifflichkeiten für Sachverhalte, an denen die heute gebräuchlichen gedanklichen Mittel sich vergeblich erproben⁵⁹. Sie hat es vermocht, das Denken der Schrift selbst gegen eine exegetische Tradition wieder in Kraft zu setzen, deren Befunde sich nun als von unthematisierten Voraussetzungen spezifisch neuzeitlichen Denkens bestimmt erweisen⁶⁰.

Dabei konnte und wollte sie auch nicht die auf Aristoteles zurückzuführenden Darstellungsformen ignorieren, mit denen zu Recht der Anspruch auf „Rationalität“, mit denen – zu Unrecht – manchmal der Anspruch auf „Denken“ überhaupt verbunden wird. Es ist abzu-sehen, daß dieser Weg eine Erweiterung der uns „natürlich“ gewordenen Diskursformen mit sich bringen wird, den Blick für bislang kaum erschlossene Erfahrungsbereiche öffnen und vielleicht sogar der (gern abstrakt genannten) Rationalität eine Sprache ermöglichen kann, die den Reichtum der Vorstellungen und Funktionen des Gemüts nicht ignorieren muß.

Ist damit das „Prinzip der Rückkehr zum Ebenbilde Gottes“ (Hegel) vor Augen gebracht? Nein. Auch die über das Verhalten der Theologie zu Zeiterscheinungen schlechthin *entscheidende theologische Frage* ist noch offen. Wir haben wohl gesehen, daß Hegel sich auf einem Weg

⁵⁹ Siehe zB. das Bemühen, „Prozeß“ und „Wirklichkeitsfeld“ gedanklich zu vermitteln, Gese, 20, 23ff, aber auch die Schwierigkeit, angemessene Begriffe zu bilden, 25, Z 17ff.

⁶⁰ Es sei hier nur auf die Aufhebung der Trennung von „Wortbericht“ und „Tatbericht“, O. H. Steck, Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift. Studien zur literarkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Problematik von Genesis 1,1 – 2,4a (FRLANT 115), 1975, verwiesen. Die Konsequenzen dieser exegetischen Korrektur einer auf unbefragten gedanklichen Voraussetzungen (Trennung von „Theorie“ und „Praxis“) beruhenden Auslegungstradition werden das theologische Denken über den Bereich exegetischer Arbeit hinaus prägen.

des Denkens zu bewegen beanspruchen könnte, der dem von Gen 3,22a bislang vorgezeichneten ähnelt⁶¹.

Was trennt die Theologie von ihm, wenn sie darauf verzichtet, sein Denken als Programm der Reflexionsphilosophie, gar als „Metaphysik“ auszugeben?

Es ist zu sehen, was die Rede besagt: „Siehe, der Mensch ist geworden wie einer von uns.“⁶² Was sagt sie gegen eine Gleichsetzung von Gott und Mensch? In der Konzentration auf das Individuum konnte der Ausdruck „Gut und Böse wissen, erkennen“ so ausgelegt werden, daß die *bleibende Differenz* des Menschen zu Gott von diesem Ausdruck her einsichtig wurde. Im Blick auf 27¹ war hervorzuheben, „der Vergleich gilt nur in Hinsicht auf das menschliche Bewußtsein“⁶³. Im Blick auf den gesamten Kontext war exegetisch wohlbegründet geltend zu machen: „Mit diesem Vermögen ist der Mensch in der Tat, wie Gott geworden . . ., nicht aber Gott; denn was dem Menschen in Wahrheit förderlich oder abträglich ist, geht nicht in die Selbstbestimmung des menschlichen Subjekts über, sondern bleibt Jahwe vorbehalten.“⁶⁴

Spricht man von einem über gedankliches Verhalten und Vermögen des Individuums hinausgehenden Ordnungsverhalten, -geschehen zur Organisation des Bereiches menschlichen Lebens im Blick auf ihm Förderliches und Abträgliches, so kann die bleibende Differenz nicht von begrenztem Vermögen und Geschick des Individuums her bestimmt werden. Die dann entstehende Problematik findet in den beiden Fragen Ausdruck: Ist nun überhaupt noch eine Differenz denkbar? Ist nun überhaupt noch eine Überwindung der Differenz denkbar? Umfaßt der Ausdruck „Gut und Böse wissen, erkennen“ Verhalten des Menschen, seine Geschichte, seine Gegenwart und die je absehbare Zukunft, so könnte die Bestätigung: „Siehe, der Mensch ist geworden wie einer von uns“ jede Differenz aufzuheben scheinen. (Unter der Voraussetzung, daß nicht auf Begrenztheit und Geschick des Individuums geblickt werden kann, was ja Westermann vorsichtig erwägt.) Zugleich bieten die ihm inneren Spannungen aber auch kein Potential, das die Überwindung der Differenz, eine „Rückkehr zum Ebenbilde“ anzeigen könnte. Die Inkorporation eines Verfahrens, die ihre Zeit, in Gedanken erfaßt, zu sein verspricht, weist über den Bereich von „Gut und Böse wissen, erkennen“ nicht hinaus.

⁶¹ D. Henrich hat jüngst vermutet, die mit dem Entstehen der höheren Religionen einsetzende Denkform über Welt- und Lebenszusammenhänge sei von den natürlichen Diskursformen in einer Weise abgeleitet, die einer Grundoperation Hegelschen Denkens ähnlich ist. (Nach einem Manuskript, dessen Übersetzung in der Review of Metaphysics unter dem Titel: Autonomous Negation veröffentlicht wird.)

⁶² Siehe die überzeugende Ausführung zu k'ähäd mimmännû, Gese, 102.

⁶³ Ebd.

⁶⁴ Steck, 35, Anm. 43; vgl. aber auch die systematische Überlegung 129.

Aber was liegt überhaupt außerhalb des Bereiches, den der Ausdruck dann umfaßt? Ist nun die Rede von einer Gleichsetzung von Gott und Mensch geboten?

In dieser Situation ist die Versuchung groß, mit den Reformatoren von „Ironie“ zu sprechen⁶⁵ – wenn nicht sehr ernst gemacht wird damit, daß alttestamentliches Denken stets von der Einheit, „von der Gemeinsamkeit her“ kommt⁶⁶. Wird damit wirklich ernst gemacht, so ist der Satz nicht nur eine Bestätigung des dem Menschen eigenen Ordnungsverhaltens – *er vollzieht eine Unterscheidung*⁶⁷! Die Tatsache, daß der Vergleich überhaupt thematisiert wird, zeigt eine Unterscheidung an, die die denkbar schärfste ist: sie nimmt dem Menschen die Möglichkeit, die Differenz als solche selbst zu bestimmen. Dem dem Menschen bestätigten, menschliches Denken und Leben bestimmenden und umfassenden Ordnungsverhalten bleibt *diese* Unterscheidung unzugänglich. „Siehe, der Mensch ist geworden wie einer von uns“ spricht in einem Denken, das von Einheit und Gemeinsamkeit herkommt, die Unterscheidung aus, die sodann auch anschaulich ausweisbar vollzogen wird: die Trennung der Menschen von Gott⁶⁸. Das bestätigte Ordnungsverhalten, -geschehen zur Organisation des Bereiches menschlichen Lebens im Blick auf ihm Förderliches und Abträgliches bietet kein zu entwickelndes „Prinzip der Rückkehr zum Ebenbilde“. Hegels Exegese ist falsch.

Hier trennt sich die Theologie von Hegel, denen, die ihm folgten und folgen wollten. Sie findet sich nicht ab mit der Trennung der Menschen von Gott, wie es die Rede von der „Rückkehr des Menschen“ bei allen gegenteiligen Beteuerungen und trotz anderslautender Selbstausslegung tut, tun muß.

Die hier anstehende Auseinandersetzung vermag auch noch Schwierigkeit und begrenztes Recht des Versuches zu erhellen, der Philosophie Hegels mit dem Gedanken der „absoluten Zukunft der Freiheit“ zu begegnen. Er konnte nicht deutlich machen, daß er eine andere Zukunft vor Augen hat als die, die zu jeder Zeit von jeder Zeit neu bestimmt wird – im Ordnungsverhalten, -geschehen zur Organisation des Bereiches menschlichen Lebens im Blick auf ihm Förderliches und Abträgliches. Der Zwillingsgeburt von Illusion und

⁶⁵ Dies erfolgt, wenn auch nicht ohne erkennbares Zögern, bei Trillhaas: „Es ist . . . nicht aufzuklären, wie erst ein Verbot Gottes . . . dasteht, dessen Übertretung dann förmlich bestätigt wird, sofern diese Bestätigung nicht geradezu als ‚Ironie‘ Gottes gedeutet werden soll.“ (599) Trillhaas fügt hinzu: „Alles das weicht (bei Hegel Vf.) einer geradezu ‚klassischen‘ Vereinfachung.“ (ebd.) Er tritt dieser entgegen, indem er „das Individuum und die Subjektivität“ gegen Hegels „logischen und metaphysischen Prozeß“ geltend macht (601f), ein Einwand, der, wie Trillhaas selbst zu erkennen gibt (601f), allenfalls mittelbar eine theologische Auseinandersetzung darstellen dürfte.

⁶⁶ Schmidt, 387.

⁶⁷ Dies unterstreicht die sprachliche Gestaltung, unabhängig von der Bestimmung ihrer Voraussetzungen.

⁶⁸ Westermann, 377, 374ff; vgl. auch Bonhoeffer.

Resignation aus dem Gedanken der „Rückkehr des Menschen zum Ebenbilde“ wehrt der abstrakte Gedanke der „absoluten Zukunft der Freiheit“ nicht. Da dieser Gedanke als theologische Kritik geltend gemacht werden sollte, kann er nicht an dem Ort belassen werden, an dem die Philosophie ihr Verhalten zu ihrer Zeit konstituiert. Als theologische Kritik an Hegel sich verstehend, müßte auch er, wenn unsere Erörterung richtig war, noch unausdrücklich auf Gen 3,22 rückweisen.

Die Grund-Sätze der Eschatologie Röm 8,18ff halten in der Tat die Erinnerung an Gen 3,22 lebendig⁶⁹ und geben sich so nicht Illusionen hin. Sie haben weder die Rückkehr des Menschen noch auch einen leeren Gedanken vor Augen, sondern die Geschichte Gottes mit den Menschen, die nach der Trennung der Menschen von Gott beginnt⁷⁰ und allein jeder Resignation wehrt. Auf diese Geschichte blickt die *expectatio creaturae* über den Bereich des „Gut und Böse wissen, erkennen“ hinaus. Sie ist nicht „ihre Zeit, in Gedanken erfaßt“, sondern leitet in die Theologie der Hoffnung ein⁷¹.

Mündige Gemeinde

Gesichtspunkte zu ihrer Struktur

Hans-Georg Link

I

„Exodusgemeinde“ hat J. Moltmann das letzte Kapitel seiner „Theologie der Hoffnung“ überschrieben. Mit diesem Stichwort hat er 1964 dem „wandernden Gottesvolk“ einen kräftigen Anstoß zum Auszug aus einem allzu privat und harmlos gewordenen Christentum und zum Aufbruch in die damals theologisch noch weithin unerschlossenen Bereiche der modernen Gesellschaft gegeben. In der Dialektik von Sammlung und Sendung der Gemeinde entwirft die „Theologie der Hoffnung“ mit knappen Federstrichen den „Angriff auf die Welt“ und den „Beruf an der Welt“¹, mit dem die Christenheit ihren escha-

⁶⁹ Dazu E. Käsemann, An die Römer (HNT 8a), 1973, 223: „Pls setzt zweifellos hier ... jüdisch-apokalyptische Tradition mit ihrer Anschauung vom Verlust der Gottebenbildlichkeit im Sündenfall voraus. 3,23; 5,2.12ff. kommen damit erneut in den Blick.“

Unter Beachtung von Röm 8,18ff wäre die Kritik an der Aufnahme von Gen 2–3 bei Paulus (Westermann, 375f, 379f) noch einmal zu überprüfen.

⁷⁰ Vgl. auch den vermittelnden Gedanken v. Rads, 82f.

⁷¹ J. Moltmann, Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie (BEvTh 38), 1968⁷, 30.

¹ J. Moltmann, Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie (BEvTh 38), 1964, 302ff, 305.