



Leseprobe

Prof. Dr. Dr. Klaas Huizing

Lebenslehre

Eine Theologie für das 21. Jahrhundert

Bestellen Sie mit einem Klick für 38,00 €



Seiten: 776

Erscheinungstermin: 08. Juli 2022

Mehr Informationen zum Buch gibt es auf

www.penguinrandomhouse.de

Inhalte

- Buch lesen
- Mehr zum Autor

Zum Buch

Eine längst überfällige, frische Theologie für die Gegenwart

Wenn es um die Gottesbeziehung des Menschen geht, hat die Theologie bisher auf die »Schuld« gesetzt: Das Heil des Menschen besteht in der Erlösung von der Sünde! Die meisten Menschen erleben sich aber gar nicht als sündig - und entsprechend gering ist das Interesse am Christentum.

Einen neuen Weg geht Klaas Huizing. Die Weisheitstheologie der Bibel entdeckt er für eine Neubestimmung der Rede von Gott. Zentral darin steht die Leiblichkeit des Menschen. Es ist das Leibliche in der Welt sein, das dem Menschen Erfahrungen des Heiligen ermöglicht und es sind die Weisheitstraditionen der Bibel, die diesen Erfahrungen Gestalt und so dem Leben Orientierung geben. Sie wiederzuentdecken heißt, beim Leben selbst in die Lehre zu gehen.

Ein Augen öffnendes Buch über die ungebrochene Kraft der Bibel und des Glaubens für das 21. Jahrhundert.



Autor

Prof. Dr. Dr. Klaas Huizing

Dr. Dr. Klaas Huizing, geb. 1958, ist Professor für Systematische Theologie und theologische Gegenwartsfragen an der Universität Würzburg. Er ist einer der produktivsten Theologen der Gegenwart. Neben zahlreichen theologischen Publikationen hat er mehrere Romane veröffentlicht,

Klaas Huizing

Lebenslehre

Eine Theologie für
das 21. Jahrhundert



Dem Lehrer Hermann Timm
Den Enkeln Noah, Kirsten, Juri, Piet

»Ich bin nicht klug, ich lese nur viele Romane.«

Elena Ferrante

»Es kommt darauf an, dass man, einmal
aufgeschreckt, über sich selbst verwundert bleibt.«

Dieter Henrich

»Die Weisheit ist ein Baum des Lebens allen, die sie
ergreifen, und glücklich sind, die sie festhalten.«

Proverbien, Sprüche Salomos 3,18

Inhalt

Basics	15
Ziemlich gut	
Eine weisheitliche Lebenslehre	16
1. Protestantisches Farbenspiel	16
2. Roadmap einer Weisheitstheologie	28
<i>Antworten auf E-Mails des Lektorats</i>	34
Was ist eine ziemlich gute Theologie?	
Ein Plädoyer für die Leibphänomenologie	37
<i>Stimulus 1: Leiblich leben</i>	37
1. Late to the party	38
2. Theologie als menschliche Selbstdeutung	40
3. Theologie als Widerfahrnis-Hermeneutik	47
4. Theologie als Metaphysik	52
5. Leibphänomenologie im Anschluss an Hermann Schmitz	54
Kleine Rekapitulation: Das subjektive Wissen der weisheitlichen Theologie	70
<i>Antworten auf E-Mails nach der Vorlesung</i>	72
Die Figur Gott	
Eine inszenatorische Schriftlehre	74
<i>Stimulus 2: Die Bibel lesen, echt jetzt?</i>	74
1. Schwierigkeiten mit der Schriftlehre	75
2. Genese und Geltung	78
3. Der Fiktionalitätsgrad und Verdichtungsprozess biblischer Texte	80
4. Inspiration der Lesenden und poetische Inszenierungstechniken	85
5. Ästhetische Andacht und Genuss	96
6. Die Weisheit als Kanon-Klammer	99
Kleine Rekapitulation: Vor Augen gemalt	102
<i>Antworten auf E-Mails nach der Vorlesung</i>	104

Macht und Sünde	
Cluster zu einer prospektiven Sündenlehre	107
<i>Stimulus 3: Knappe Biografie eines Sündenrucksacks</i>	107
1. Wege zur Sünden-Berentung	108
2. Die »Sündenfallgeschichte« entzaubert	109
3. Unbegreiflichkeit der Sünde?	111
4. Labile Freiheit	118
5. Die Sünde als Macht?	125
Kleine Rekapitulation: Die Sünde im Umformungsparcours	129
<i>Antworten auf E-Mails nach der Vorlesung</i>	130
Wege und Realisationsformen des Heiligen 1	132
Conceptio per aures! Empfängnis im Ohr!	
Karl Barths kleiner Grenzverkehr	132
<i>Antworten auf E-Mails nach der Vorlesung</i>	137
Content	
Die Lehre vom Göttlichen: Genuss und <i>leben von und leben in</i> ..	141
Cor fingens – malend mit dem Herzen	
Biblische Heiligkeitsatmosphären und ihre Gottesbilder	142
<i>Stimulus 4: Treibstoff für die Fantasie</i>	142
1. Vorspiel zur Aufheiterung: Gott und Bart	143
2. Die Einhausung von Heiligkeitsatmosphären in Namen und Bild ..	144
3. Priesterliche Heiligkeitsatmosphären	148
4. Prophetische Heiligkeitsatmosphären	152
5. Weisheitliche Heiligkeitsatmosphären	156
6. Mutmaßungen über die Schreiberelite des Alten Testaments	159
7. Erste Kartierung einer Weisheitstheologie	162
8. Nachspiel mit Dürrenmatt	172
Kleine Rekapitulation: Über retrospektive und prospektive	
Bildprogramme	173
<i>Antworten auf E-Mails nach der Vorlesung</i>	175

»Und sie tanzte vor Gott«	
Eine weisheitliche Schöpfungstheologie	178
<i>Stimulus 5: Schöpfung mit Hüftschwung</i>	178
1. Vorspiel: Über Kühe, eine Tänzerin und die Bildkraft der Schöpfungserzählungen	179
2. Anti-Babylon. Die Schöpfungserzählungen der Genesis	182
3. Frau Weisheit als Tänzerin und Lehrbeauftragte	186
4. Die Welt als Nahrung und Wohnstätte	197
5. Dogmatische Begriffsgeschichten	204
6. Welterschaffung und Individuation als Angebot von Hermann Schmitz	211
7. Sich besinnen, Demut und Gefühlskulturen der Dankbarkeit	216
Kleine Rekapitulation: Über den Sinn, von Schöpfung zu reden	222
<i>Antworten auf E-Mails nach der Vorlesung</i>	227
Spielerische Identifizierung	
Eine Leib-Anthropologie	236
<i>Stimulus 6: Ich will doch nur spielen</i>	236
1. Vorspiel: Was ist der Mensch? Über Medien, Sampling und Resonanz	236
2. Aristoteles for ever?	239
3. Werkstattbesuche bei den Exegeten	243
4. Unterwegs zur Spielanthropologie	253
5. Druckbetankung: Das Alphabet der Leiblichkeit nach Hermann Schmitz	260
Kleine Rekapitulation: Eine Elementarlehre leiblicher Lebendigkeit	276
<i>Antworten auf E-Mails nach der Vorlesung</i>	278
Verstauchter Optimismus	
Eine poetische und praktische Theodizee	280
<i>Stimulus 7: Relaunch der Zweideutigkeit</i>	280
1. Gottesdämmerung: Besteht nur Grund zur lärmenden Klage?	280
2. Hiobs Botschaft: Die Theorieform einer poetischen Theodizee	286
3. Entstressen, verabschieden, neutralisieren, verharmlosen!	289
4. Die ambivalente Attraktivität der Prozesstheologie	295
5. Aufheiterungen: Weisheitliche Rationalisierungen	298

Kleine Rekapitulation: Ein »Präventivrelaunch« der Theodizee	301
<i>Antworten auf E-Mails nach der Vorlesung</i>	302
Wege und Realisationsformen des Heiligen 2	305
»Salomonisches Lernen«	
Gerhard Meiers Weisheitspoetik	305
1. Vorspiel: Anleitung zum Bau einer Glücksmaschine	305
2. Existieren im Verborgenen	307
3. Das Credo von Niederbipp	310
4. Das salomonische Inszenieren	314
5. Sinn und Geschmack für die Zusammenhänge	318
<i>Antworten auf E-Mails nach der Vorlesung</i>	322
Christologie oder <i>leben mit und leben für</i>	323
Der Weisheitslehrer	
Christologie und präventive Soteriologie	324
<i>Stimulus 8: Leiteindruck und Leideindruck</i>	324
1. Vorspiel mit Jesuslegende	324
2. Christologie und Soteriologie. Über die Fallhöhe des Diskurses	326
3. Soteriologie der Freude und des Statusverzichts	332
4. Mehr als Salomo! Und auch mehr als Jona!	340
5. Die Bildungsgeschichte des Weisheitslehrers	343
6. Liebe: Die Einzigartigkeit Jesu aus phänomenologischer Sicht	348
7. Kreuz als Gewalt: Erlösung als Resonanzoffenheit zum ewigen Leben	352
8. Nachspiel: Requiem für Toto. Sibylle Bergs Coverversion von Jesus	355
Kleine Rekapitulation: Eine eingeleibte Liebesatmosphäre	361
<i>Antworten auf E-Mails nach der Vorlesung</i>	362

Wege und Realisationsformen des Heiligen 3	365
Eingeschränkter Blickverkehr	
Michael Triegels Angebote spielerischer Identifizierung	365
<i>Antworten auf E-Mails nach der Vorlesung</i>	372
Wege und Realisationsformen des Heiligen 4	375
Der tanzende Jesus	
Die Lebenslehre der Romane von John Maxwell Coetzee	375
1. Vorspiel: Re-Writing als Programm	375
2. Leben in der dritten Person	377
3. Die »mäeutische Geburtszange«	386
4. Mach mir den Twist!	395
5. Postkolonialer Inklusionshumanismus: Einige »Lehrstücke«	403
<i>Antworten auf E-Mails nach der Vorlesung</i>	410
Pneumatologie oder <i>leben durch</i>	413
Geistbraus	
Eine weisheitliche Pneumatologie	414
<i>Stimulus 9: Nachruf auf die Putten</i>	414
1. Vorspiel: <i>Flatten the curve</i> oder: Geistvergessenheit und Geistdressur	414
2. Die Einhausung des heiligen Geistes in der Bibel	419
3. Dompteure des Geistes. Seine Erzieher und Käfigsprenger	427
4. Freude: Eine corporale Phänomenologie des heiligen Geistes	445
Kleine Rekapitulation: Wo taucht der Geist auf, bitte schön?	449
<i>Antworten auf E-Mails nach der Vorlesung</i>	451
Mitten im Dorf	
Wohnen, spielen und feiern in der Kirche	453
<i>Stimulus 10: Hygge in der Kirchenbank</i>	453
1. Vorspiel: Wohnen unterm hohen Dach	454
2. Heilige Orte und Kirchbauten als Realisationsformen des Heiligen	456

3. »Gott essen«: Das Gottesdienstfest als Praktik spielerischer Identifizierung _____	460
4. Am Anfang war die Krippe. Kirche als Geburtskirche _____	465
5. Nochmals: Besteht eine Notwendigkeit der sichtbaren Kirche? _____	471
Kleine Rekapitulation: Realisationsformen und Praktiken des Heiligen _____	473
<i>Antworten auf E-Mails nach der Vorlesung</i> _____	474
Wege und Realisationsformen des Heiligen 5 _____	476
Die Pneumamaschine	
Denise Ritter als musikalische Biografin des Atems _____	476
<i>Antworten auf E-Mails nach der Vorlesung</i> _____	480
Übersetzen und <i>leben bei</i> _____	481
Übersetzen	
Eine weisheitliche Eschatologie _____	482
<i>Stimulus 11: Gruß nach drüben</i> _____	482
1. Vorspiel: Öffnungszeiten des eschatologischen Büros _____	483
2. Eiskalte Mieter. Eine Kühlhausutopie _____	486
3. »Kompetenzausweitung Gottes«. Die Geburt der Auferstehungshoffnung _____	489
4. Unbehagen mit der Eschatologie	
Eine kleine Forschungsgeschichte _____	493
5. Eschatologisches Revival. Drei neue Wege _____	499
6. Die philosophische Posaune von Hermann Schmitz _____	508
7. Die Unsterblichkeit des Leibes. Scham und Friede _____	514
Kleine Rekapitulation: Neue Öffnungszeiten des eschatologischen Büros _____	519
<i>Antworten auf E-Mails nach der Vorlesung</i> _____	520
Wege und Realisationsformen des Heiligen 6 _____	522
Literatur als »Aufschwunggeschäft«	
Sibylle Lewitscharoffs pneumatische Poetik _____	522
1. Vorspiel: Pneumatischer Realismus und Schreiber redivivus _____	522

2. Musizieren auf der Eierharfe	526
3. Der Löwe und Blumenbergs Himmelfahrt	531
4. Roadnovel als Totenkorso	534
5. Paternoster reloaded	539
6. Sprachereignis und schwarze Anthropologie	553
<i>Antworten auf E-Mails nach der Vorlesung</i>	558
Results	559
Reader's Digest einer weisheitlichen Leib-Theologie	560
<i>Antworten auf E-Mails nach der Vorlesung</i>	560
Anmerkungen	569
Literatur	699
Bildnachweis	761
Personenregister	763
Dank	774

Basics

Ziemlich gut

Eine weisheitliche Lebenslehre

»Eine sanfte Zunge zerbricht Knochen.«

Proverbien (Sprüche Salomos) 25,15

1. Protestantisches Farbenspiel

»Du bringst nie den Müll raus.«

»Du kommst immer zum Elternabend zu spät.«

»Du putzt nie das Bad.«

»Du drückst dich immer vor dem Rasenmähen.«

»Du wählst immer Fleisch, sofern der feine Herr sich dazu herablässt, zu kochen.«

Ich lasse einen Platzhalter, weil jeder aus dem eigenen Reservoir an Erfahrungen hier applausverdächtige Ergänzungen beisteuern kann.

Eleonore Höfner hat in ihrem Longseller »Die Kunst der Ehezerüttung«¹ Temporaladverbien wie *immer* und *nie* als Schwergewichte ausgemacht, die die ehelichen Balancen schleichend ruinieren. Höfner, Leiterin des Deutschen Institutes für Provokative Therapie (D.I.P.), die einen Humor einbindenden Ansatz vertritt, ist offenbar sehr erfolgreich, auch privat, denn seit über fünfzig Jahren ist sie *en suite* mit demselben Mann verheiratet. Man darf ihr in diesen Fragen also nachhaltig trauen.

Die Ehe steht hier *pars pro toto* für alle denkbaren Formen längerfristiger Beziehungen, die, das lehrt die Erfahrung, krisenanfällig sind. Das gilt auch für die Beziehung zwischen Mensch und Gott, sofern man an dieser nicht ganz konfliktarmen Verbindung interessiert ist und mit dem Wort »Gott« überhaupt noch einen Sinn verbindet. Das ist beileibe nicht mehr selbstverständlich. Aber auch für diejenigen, die weiterhin diese Beziehung pflegen, gibt es Beziehungsberater*innen² mit staatlichem Examen: Die Theologinnen und Religionspädagoginnen.³ Keine ganz einfache Arbeitsplatzbeschreibung. Gilt das von Höfner Gesagte, dann sind auch für das Verhältnis von Gott und Mensch Immer- und Nie-Aussagen das pure Gift. Doch viele theologische Beziehungsberater im protestantischen Milieu besitzen geradezu ein Faible für dieses Vokabular, das eine Beziehungskrise nicht befriedet, son-

dern just anheizt: *Wer nur genau hinschaue, der entdecke, dass ausnahmslos jeder Mensch immer zur Sünde neige und Sünder sei, sprich: nie auf Gnade verzichten könne.* Diese Radikalität in Sündenfragen macht jedoch, wie Friedrich Nietzsche hellsichtig und überraschend gelassen formuliert, unsensibel für Gradunterschiede: »Alle Menschen sind Sünder« ist eine solche Übertreibung, wie »alle Menschen sind irre«, auf welche Ärzte geraten könnten. Hier sind Gradunterschiede außer Acht gelassen.«⁴

Ulrich H. J. Körtner, Systematischer Theologe aus Wien, bringt die genuin reformatorische Denkweise auf den Punkt: »Während katholische Theologie mit einer verbleibenden Neigung zur Sünde rechnet, die als solche noch nicht Sünde ist, sondern lediglich der Anlass für eine Sünde werden kann, bezeichnet die reformatorische Tradition nicht nur die Tatsünden der Christen, sondern auch die in ihnen noch lebendige Neigung zur Sünde als Sünde selbst. Auf Lateinisch wird die in Rede stehende Neigung *concupiscentia* genannt.«⁵ Schon die Neigung zur Sünde als Sünde zu definieren, scheint mir gewaltig überzogen. Ist es nicht an der Zeit, sich von der lauten Konversionsrhetorik zu verabschieden und mit Zwischentönen zu arbeiten? In Zeiten der *Genese* des Protestantismus waren diese Einseitigkeit und dieser Extremismus vielleicht werbewirksame Aufmerksamkeitsgeneratoren. Reformatoren waren häufig semantische Eiferer, um die Abspaltung von gängigen Mehrheitspositionen für willige Konvertiten sichtbar und vor allem lärmend und türensclagend zu inszenieren. Hier drohen Überstunden für einen »Tatortreiniger« und den »Sündenräumdienst«.

Mir scheint die bleibende Neigung der protestantischen Theologie zu Immer- und Nie-Formulierungen, die auffällig häufig bei dem Theologen Karl Barth (1886–1968) und bei seinen Nachmietern und Nachmieterinnen⁶ auszumachen sind, dem Selbstbild geschuldet, das sich der spielerischen Identifikation mit der Figur des Propheten verdankt. Karl Barth ist bestes Beispiel für den »Intellektuellentyp« des Propheten⁷. Der Theologe, linksliberaler Politiker und einer der Hauptvertreter des Kulturprotestantismus, Martin Rade (1857–1940), Barths früher Mentor, schreibt seinem ehemaligen Schützling nach der Lektüre der »Christlichen Dogmatik im Entwurf« (1927) mit sehr kritischem Unterton: »Ich rechne dich mit vollem Ernst unter die Propheten. Wobei wir uns das Prophetenamt nicht gleich ins Übermaß hinaus auszudenken brauchen. Aber ich habe keine andere Kategorie für dich.«⁸ Die Zuschreibung trifft. Barth startet als sprachmächtiger Unheilspohet des »Nein!«-Gottes. Prophetie, namentlich die Unheilspohetie, neigt zur Schwarz-Weiß-Malerei und zum sprachlichen Extremismus, der durchaus anziehend sein kann. Ich gestehe: Während meines Studiums in den Niederlanden, extrem lange eine Hochburg, nein uneinnehmbare Festung des Barthianismus,

bewunderte ich Karl Barths frühe Versuche, auf dem Kopf zu gehen. Dann aber vollzieht Karl Barth in seinem *Opus magnum* »Die Kirchliche Dogmatik« (ab 1932) noch vor dem Ende des Zweiten Weltkriegs eine rasante Drehung zum Heilspropheten. Diesen Mut wertschätze ich noch heute.⁹ Nicht ganz ohne Neid habe ich später sehnsüchtig in die linksbarthianische Ecke geschielt und deren Echos abgelauscht, weil deren Vertreter vor dem Hintergrund des Heilsversprechens mit viel Feuereifer gesellschaftliche Missstände angeprangert haben. Hier konnte meine Altersklasse, die für die 68er-Revolution bedauerliche zehn Jahre zu spät kam, noch auf den Zug der Revolte aufspringen. Ich habe den schnaufenden Zug mit tief in den Hosentaschen vergrabenen Händen fahren lassen, auch, weil ich den Anspruch eines prophetischen kirchlichen »Wächteramtes« in einem demokratischen Gemeinwesen als höchst problematisch empfand.

Zeuge der Prophetenkür war ich während unzähliger Gottesdienstbesuche in meiner Kindheit und Jugend, jeden Sonntag jeweils um 10 und 14 Uhr. (In den Nachmittagsgottesdiensten war stets eine Frage des Heidelberger Katechismus Thema der Predigt. Keine leichte Kost.) Zunächst wurde in schwärzesten Farben das Immer- und Nie-Vokabular in der Sünden-Strafpredigt über uns ausgeschüttet. Prophetische Theologie ist Bluthochdruck-Theologie. Anschließend kam es zur sichtbaren Verwandlung, weil der Pastor mit einer tollkühnen Spitzkehre in das Heilsvokabular hinüberwechselte: Plötzlich strahlte das weiße Beffchen auf dem tiefschwarzen Talar. Und unser sprachmächtiger Pastor, der später für einige Zeit mein Professor für Neues Testament in den Niederlanden wurde, ausgestattet mit einem Fanfarenmund, füllte mit gewaltiger Kraft und sichtbar zufrieden seine Rolle aus: ganz Sünder geworden, leuchtete uns Christus als alleiniger Retter und ausschließlicher Heilsbringer umso heller. Dem *Immer* und *Nie* korrespondierten das *Allein* und *Ausschließlich* (*sola*) der Gnade. Bei mir haben diese dramatischen, aber stets nach dem gleichen Muster choreografierten Auftritte zu einer wachsenden religiösen Appetitlosigkeit geführt; ich verstehe aber heute die Attraktivität, sich als Pastorin oder Pastor spielerisch mit dem Typus des Propheten zu identifizieren: das Selbstbild verspricht nachhaltige Autorität.¹⁰

Auch vom Naturell her bin ich nicht dafür prädestiniert, als berufenes Mundstück Gottes aufzutreten. Wer wie ich in einem strengen calvinistischen Gespinnst aufgewachsen ist, wurde mit der Vokabel Berufung gerne fürsorglich belagert. Berufung! Meine Großmutter pflegte in einem fein austarierten zeitlichen Rhythmus mir einzuschärfen: *Zum Pfarramt oder zum Predigtamt muss man sich berufen fühlen!* Für uns reformierte Christen war klar: Nur ein Pastor (Pastorinnen waren noch nicht zugelassen) hat einen Beruf dank Berufung. Niemand sonst. Damit konnte ich nicht dienen, bin des-

halb mit der Philosophie gestartet und über diesen Umweg und die schöne Literatur final bei der Theologie gelandet. Wenn ich eine Berufung erlebt habe, dann durch die Romane und Poesie, die mir die biblischen Texte, einige zählen zur Weltliteratur, wieder nähergebracht haben. Mir fehlen bis heute kräftig ausgeprägte cholerische Anteile, die für einen (Unheils-)Propheten nahezu unabdingbar sind, deshalb suchte ich eine andere Arbeitsplatzbeschreibung. Denn Theologinnen müssen sich nicht zwangsläufig dem Typus des mit Emphase und Inbrunst auftretenden Propheten oder einer Prophetin verschreiben. Die theologische Tradition kennt durchaus alternative Selbstbilder und Theorieformate, die ebenso legitim sind und vielleicht sogar resonanter auf das aktuelle Lebensgefühl vieler Menschen reagieren. Zu diesen Theorieformaten gehört die Weisheitstheologie, für die ich hier vielseitig werben will.

Lange galt die biblische Weisheitstheologie als theologisches Souterrain. Als latent unernte, aus anderen Quellen importierte »Hollodri-Theologie«, die daher auch nicht als Quelle systematisch-theologischen Denkens in Frage kam. Es war die alttestamentliche Wissenschaft, zunächst in der Gestalt ihres Großmeisters Gerhard von Rad (1901–1971)¹¹, unterstützt und nachdrücklich inspiriert vom damals jungen Systematischen Theologen Hermann Timm, die dieses Thema auf die Agenda setzte. Inzwischen ist es, nach mehreren Anläufen, auf der Aufmerksamkeitskala der alttestamentlichen Wissenschaft weit nach oben gerückt. Auch in der neutestamentlichen Wissenschaft ist der Blick auf weisheitliche Traditionen keine Randerscheinung mehr.¹² Nur die Systematische Theologie reagierte auf diesen Hype zumeist mit einer Kontaktallergie. Ich hingegen suche den Kontakt und konzipiere die Weisheitstheologie als neues Theoriedesign Systematischer Theologie. Der Idealtypus des Weisheitstheologen arbeitet nicht mit Zerrüttungs- und Drohvokabular, sondern wirbt (gelegentlich auch nachdrücklich) um Zuspruch. Weisheitslehrerinnen verfügen über die weiche Zunge und unterrichten zumeist in einem angenehmen, engagierten Tonfall, der auf extreme Hitzegrade und prophetische Unter- oder Obertöne verzichtet. Nur im Übereifer wird mal getriezt. Von den Lernenden verlangen die Weisheitslehrer nicht mehr als *ziemlich* gut¹³, milde *optimistisch und vorausschauend* zu handeln. Ich positioniere die Figur der Weisheitslehrerin gegen die Figur des autoritär auftretenden Propheten und auch die des Priesters oder Pastors, der sich mit dem Nimbus der Heiligkeit und Unnahbarkeit umgibt, sein Charisma aber seinem Amt verdankt, das mit der Zeit den Rang einer unabdingbaren Mittlerinstanz des Verkehrs mit dem Heiligen erworben hat.

Will man ein Raster gängiger Theorieformate erstellen, so gelangt man zu diesen drei Grundtypen: prophetische, priesterliche und weisheitliche Theo-

logie. Alle drei Typen kommen darin überein, auf ihre Art und Weise *Erfahrungen des Heiligen* zu bearbeiten und als *Inszenierungen für Dritte* zugänglich zu machen. Mit dieser These ordne ich mich in die Denktradition des evangelischen Theologen und Religionswissenschaftlers Rudolf Otto (1869–1937) ein, der in den hinterlassenen Schriften, mit Jörg Lauster gesagt, »Dogmatik als notwendigen Rationalisierungsmodus religiöser Erfahrung des Numinosen«¹⁴ beschrieb. Als *numinos* qualifiziert Otto gleichermaßen faszinierende wie erschreckende, berückende wie beängstigende religiöse Erfahrungen, die mich oft wie ein Schock heimsuchen und aufschrecken lassen. Otto selbst aber pflegte eine entschiedene und entschieden einseitige Vorliebe für die Figur des Propheten.

Zwischenfallartige Erfahrungen in der Lebenswelt, die diese Qualität aufweisen, sind schnell benannt und werden nicht zufällig durch Vokabeln beschrieben, die von leiblichem Spüren künden: »Ich bekomme Gänsehaut«, »spüre wohlige oder ohnmächtige Schauer«, »mir stockt der Atem«; bei einem Gewitter im Gebirge; beim Surfen, wenn eine Monsterwelle anrollt (habe ich mir von Fachfrauen sagen lassen); beim Blick auf einen schaurig schönen Lavastrom nach einem Vulkanausbruch; ich werde in einen Film hineingezogen und traue mich kaum hinzuschauen; mitten in einer wogenden Masse im Fußballstadion sich befindend, fühle ich mich aufgehoben und gleichzeitig gefangen. Religiös im engeren Sinne sind es existentielle Erfahrungen, die über einen *Zwischenfall* hinausgehen und eine Qualität aufweisen, die man gerne durch die Metapher der *Tiefe* andeutet – gemeint sind Erfahrungen, die mich leiblich so aufwühlen, dass sie mir, nachdem ich den Ernst der Anmutung geprüft habe, einen *Lebenssinn*¹⁵, eine *Lebensrichtung* oder ein *Lebensbild* vor Augen stellen, mit dem ich mich spielerisch als Lebensform identifiziere. Diese überwältigenden, das alltägliche Dahinleben unterbrechende Erfahrungen werden dann zu einer Leben stiftenden Begegnung, die mir Kraft und oft Lebensfreude und Lebenslust einspeist. In diesen Augenblicken gehe ich aus mir heraus, verliere im besten Sinne die Fassung, weil sich plötzlich kreative Spielräume öffnen. Das Leben wird tiefer und erfüllter.

Ich rezipiere Rudolf Otto in der Um- und Weiterdeutung des Philosophen und Leibphänomenologen Hermann Schmitz (1928–2021), der die Erfahrung des Heiligen als eigentümliche Atmosphäre der leiblichen Betroffenheit qualifiziert. Die animierende Stärke dieses Autors besteht darin, numinale Erfahrungen, also nachhaltig irritierende Erfahrungen des Heiligen oder Göttlichen am *Urmedium* und *Resonanzraum* des jemeinigen Leibes als unvertretbare, sprich *subjektive Tatsachen*, vor Ort des leiblichen Spürens auszuweisen. Der »Leib selbst [ist] nichts anderes als das ausgedehnte Spüren.«¹⁶ Die drängende Frage nach der Glaubensgewissheit hat im theologischen Dis-

kurs wiederholt adipöse Werke hervorgebracht, aber Schmitz kann die Antwort, wie zu zeigen, sehr elegant verschlanken. (Das ist häufig ein Kriterium für Qualität.) Schmitz entwickelt konsequent von einem neuen Gefühlskonzept aus, das Gefühle als Atmosphären, die herandrängen, beschreibt, den Religionsbegriff. Durchaus vollmundig fordert er: »*Die fundamentalen Dogmen des Christentums bedürfen der Revision im Licht der Entdeckung der subjektiven Tatsachen.*«¹⁷ Präzise diesem Geschäft will ich nachgehen.

Eine ziemlich gute Dogmatik hat einen konkreten lebensweltlichen Phänomenbereich zu ihrem Gegenstand und geht von der Beobachtung aus, dass Menschen in ihrem Leben leibnahe Erfahrungen des Heiligen machen, nämlich als Erfahrungen der sie betreffenden Bedeutsamkeit. Peter Sloterdijk der Prächtige hat sehr präzise und trefflich mit einer hübschen Volte gesagt: »Glaube ist die Unmöglichkeit, unbedeutend zu sein.«¹⁸ Statt von Offenbarung und Glaube – weiterhin zwei wichtige Fahnenwörter gegenwärtiger Theologie – spreche ich mit Schmitz von leiblicher oder affektiver Betroffenheit, die unserem Leben Orientierung verschafft. *Zugang zur Transzendenz, das ist die Pointe, bietet zunächst und zumeist der Leib.* Deshalb spielen *Leib-erfahrungen* die alles entscheidende Rolle in meiner Dogmatik. Und statt von einer Glaubenslehre spreche ich von einer *Lebenslehre*.

Längst ist der Begriff *Leben* zu einem Containerbegriff geworden.¹⁹ Im geisteswissenschaftlichen Horizont, wenn über das gelingende oder das gute Leben²⁰, über Lebenskunst und das glückliche Leben²¹ nachgedacht wird, überkreuzen sich philosophische Traditionen wie etwa der Vitalismus der Lebensphilosophie und Importe aus Nietzsches Denkkosmos. Nachdrücklich werden Anleihen bei Bergsons Theorie des *Elan vital* gezeichnet, gerne auch Schopenhauers Rede vom *Willen zum Leben* adoptiert. Hermann Schmitz verknüpft Einsichten aus Goethes Altersdenken mit Traditionen der Lebensphilosophie und der von ihm entworfenen Leib-Phänomenologie.²² Ich trage zusätzliche Einsichten aus der Exegese, der biblischen Anthropologie, der Christentumsgeschichte und der Phänomenologie bei.²³ *Lebenslehre* hat gegenüber den Begriffen der *Lebensführung* und der *Lebenskunst* den entscheidenden Vorteil, mit dem Begriff der Lehre nachdrücklich auf die *pädagogische Tönung* einer Weisheitstheologie hinzuweisen.²⁴ Pädagogik gilt häufig nicht als »sexy«. Ich versuche den Gegenbeweis anzutreten. Weisheitstheologie ist im Wortsinn pädagogisch wertvoll.

Hermann Schmitz war zunächst nicht mein Favorit. Mein erster philosophischer Lehrer, Dieter Henrich, den ich in Heidelberg mit großer Lust erlebte, war Doyen einer Theorie bewussten Lebens.²⁵ In einem langen Wintersemester kamen wir über die ersten zehn Seiten der *Vorrede* von Hegels »Phänomenologie des Geistes« nicht hinaus. Meine damaligen Aufzeichnun-

gen sind ziemlich krude, ich notierte aber jede Woche die Farben von Henrichs extravaganten Halstüchern, die mir damals (und bis heute) als einzig angemessene Mode für die personale Inkarnation des Weltgeistes erschienen. Geblieben ist mir die Nähe zur Phänomenologie, allerdings in deutlich anderer Ausprägung. Nach Studien zu Husserl, Heidegger und Levinas²⁶ habe ich zunächst zögernd Hermann Schmitz²⁷ allen anderen Autoren vorgezogen, weil bei Schmitz die Leiblichkeit prominenter, äußerst differenziert und mit dem Anspruch eines Systems – Ende der Siebziger, Anfang der Achtziger Jahre glaubte wahrlich niemand mehr an ein »System der Philosophie« – in den Fokus rückt. Hermann Schmitz, der Systembauer von Kiel, hat der Philosophie ein ganz neues Vokabular geschenkt, das dabei hilft, die Leiberfahrungen besser zu deuten. Den subjektivitätstheoretischen Frame, namentlich im Bewusstsein Zugänge zur Transzendenz zu erkunden, habe ich verlassen, bin also gewissermaßen aus dem Rahmen gesprungen. *Nicht im Bewusstsein, auch nicht im Wort Gottes oder in der Geschichte, sondern primär ausgehend vom Leib wird ein Zugang zur Transzendenz erschlossen.* Und in dieser Frage ist Schmitz die erste Adresse. Nachdem ich mich als »Schmitzianer« geoutete habe, sitzt Schmitz in diesem Buch immer fröhlich winkend und gestikulierend als Pate im Beiwagen und zeigt an, wo ich abbiegen muss. Neben den Arbeiten zur »Phänomenologie des Heiligen Geistes« meines theologischen Lehrers Hermann Timm²⁸, ist es die Ethik von Trutz Rendtorff²⁹, die Theologie als *Theorie der menschlichen Lebensführung* präsentiert und für mich als Gewächs Münchner Theologie ein weiterer Orientierungspunkt bleibt. Mir geht es freilich um eine leibtheoretische Neuformulierung, die die »Liebe zum Leben«³⁰ feiert.

Das bei Emmanuel Levinas³¹ und Corine Pelluchon³² aufgelesene und neu arrangierte und erweiterte Ordnungsprinzip meiner Theologie strukturiert Leben in seinen präpositional-relationalen Ausrichtungen:

*leben von und leben in,
leben mit und leben für,
leben durch und
leben bei.*

Leben von: Sobald wir zur Welt kommen, lernen wir uns in unserer Leiblichkeit kennen und mit ihr die Welt³³, die andringt und uns genussreich nährt. Unser Leib und die persönliche Situation, in der wir erwachsen werden, ist uns *kontingent*, wie ein Schicksal vorgegeben und will *wertgeschätzt* (nicht nur anerkannt) werden. Vor dem Hintergrund dieser Kontingenz, unseres persönlichen Schicksals, horizontalisiert sich die Aufgabe, ein *selbstbestimmtes Leben* im Kontext unserer sozialen Biografie zu führen, indem wir uns auf Lebensmöglichkeiten entwerfen. In einer provozierend bäuerlichen

Sprachform hat Martin Heidegger (1889–1976) diese existentielle Struktur als »geworfenen Entwurf«³⁴ charakterisiert. Religiös gedeutet und sprachlich glättet geht es um die Geschöpflichkeit oder *Geburtlichkeit* (Hannah Arendt) des Menschen in seiner Leiblichkeit, der im Andringen der Welt immer wieder phänomenale, sprich atemberaubende und aufschreckende, Erfahrungen von *Kreativität, spontaner Lebendigkeit und Entwicklungsmöglichkeiten* macht, die, wie ich zeigen will, eine theologische Schöpfungstheologie durch tradierte Erzählungen zu deuten erlaubt: Die Welt hat eine wunderbar-kreative Matrix, die uns stärkt. Wir *leben von und leben in* der Welt als Nahrung, die andächtig genossen, aber nicht als Ressource vernutzt werden will.

Leben mit und leben für: Ein gelingendes Leben *bedarf einer Außenleitung* oder eines Kompasses von außen, der eine Lebensrichtung vorgibt. In unserer Leibexistenz sind wir in unübersichtlich vielen Bezügen verstrickt, die einen liebenden Blick von außen verlangt, der die Freiheitspotenziale unseres Lebens entdeckt und freilegt. Hermann Schmitz macht neben dem mit der Brille Goethes gedeuteten atemberaubenden Andringen von Welt zwei weitere Angebote: die Erfahrung einer Paarliebe, die im Idealfall ein *gegenseitiges Leitbild* erschließt, oder religiös die spielerische Identifizierung mit der *Verleiblichung der Liebesatmosphäre* in Jesus Christus, die *kreative Lebenssicherheit in der Atmosphäre tiefer Freude* verspricht. Anders gewendet: Im Leben mit anderen vermitteln sich *Leiteindrücke* und *Leitbilder* zur temporären oder länger tragenden Orientierung. Religionen unterbreiten Texte, Riten und Sichtweisen, die diesen Vorgang unterstützen können. Der in den biblischen Texten literarisch porträtierte Jesus Christus macht ein ausgezeichnetes und attraktives Angebot, die *Lebensrichtung* mit einem Distanzschritt zu reflektieren, und eröffnet dadurch Freiheit und die Steigerung von Handlungsoptionen – beides solide Werkzeuge einer prospektiven Lebenslehre, die auch den Statusverzicht und das *leben für* kennt. Es gibt gute Argumente dafür, nachdrücklich »Follower« von Jesus Christus zu werden.

Leben durch: Menschen erfahren Einwohnungen oder Einleibungen jener Kraft, die dem Einzelnen helfen, seiner Lebensorientierung in der Gegenwart neue Impulse zu verleihen, neue und andere Wege einzuschlagen, irritierbar und verwundert zu bleiben, Neues auszuprobieren oder dem bereits Gewonnenen gestärkt zuzupflichten. Verwunderung hervorrufende lebensweltliche Zwischenfälle und Tiefenerfahrungen habe ich genannt. Aber diese Erfahrungen sind auch *intra muros ecclesiae* zu haben. Im Idealfall bietet die Kirche bereits als gestalteter Raum eine atmosphärische Einstimmung, die vorbereitet auf eine Feier, die ich als Gesamtkunstwerk der spielerischen Identifizierung mit Jesus Christus deute. Auch das Gottesdienstfest, das religiöse Festspiel, bietet, namentlich in der Predigt, Irritationen, die neue Einsichten

zeugen und doch Lebenssicherheit versprechen. Außerhalb der Kirche sind häufig Bildende Kunst und Literatur, Kunst überhaupt, Praktiken und Realisationsformen oder Einwohnungen des Heiligen und Trigger von Lebensaufbrüchen.³⁵ Dem grassierenden Kulturpessimismus, häufig eine philosophisch halbherzig angehüschte Tarnung einer prophetischen Weltansicht, kann ich, ein Spät- oder Nachgeborener des Kulturprotestantismus, dagegen ganz wenig abgewinnen.³⁶

Achtung Spoiler-Alarm: In der abschließenden Eschatologie, *leben bei* forme ich die traditionelle Unsterblichkeitslehre um zur Lehre von der *Unsterblichkeit des Leibes* – nicht der Seele! Die reformulierte Sündenlehre bietet ein entscheidendes Argument: In einer Theologie der weisheitlichen Lebendigkeit darf der Tod als Festschreibung menschlicher Lebendigkeit und Freiheit nicht das letzte Wort haben. Bekanntlich ist auch die Festschreibung des Lebens Jesu am Kreuz nicht das letzte Wort. Attraktiv ist das Angebot von Hermann Schmitz, diesen Hoffnungsaspekt und das Vertrauen auf ewige Lebendigkeit mit neuen Argumenten zu unterfüttern. Das entscheidende Argument ist die zugesagte Freiheit, sprich die zu erlangende Erlösung von Festschreibungen der Lebendigkeit durch die eigene Lebensgeschichte.

Meine Dogmatik bettet die Lebenslehre als Freiheitslehre ein in eine *reformulierte Vorsehungslehre*, die in jüngeren Dogmatiken lange zurückhaltend gepflegt wurde. Und das mit gutem Grund. Wer von Vorsehungslehre spricht, muss sofort mit dem Vorwurf rechnen, von Vorsehung zu sprechen sei angesichts des existenziellen Leidens in der Welt geradezu zynisch. Hinzu kommt, dass durch das Vordringen der Naturwissenschaft der *traditionelle* metaphysisch-kosmologische Rahmen der Vorsehungslehre ebenso erodiert ist wie der Optimismus einer Geschichtsphilosophie, die davon ausgeht, »Gott sitze im Regimente«³⁷ und lenke die Welt zu einem glücklichen Ende (*gubernatio*). Auch die Vorstellung eines begleitenden Handelns Gottes (*concursus divinus*) droht schnell in ein »Konkurrenzverhältnis«³⁸ zum menschlichen Handeln umzukippen, wie Martin Laube, Systematischer Theologe in Göttingen, zu bedenken gibt. Laube erinnert auch daran: »Die dogmatische Vorsehungslehre ist nicht zuletzt deshalb in Misskredit geraten, weil sie sich umstandslos für politisch-ideologische Legimitationszwecke hat missbrauchen lassen. [...] Die Versuchung, mit der Rede von der göttlichen Geschichtsmacht letztlich doch nur menschliche Macht- und Deutungsansprüche zu verbrämen, ist groß.«³⁹

Weiterführend ist der zunächst von Arnulf von Scheliha unternommene Versuch, die Vorsehungslehre auf die Frage nach der Lebensführung zuzuspitzen; genauer: als klugen Umgang mit Kontingenzerfahrungen in der Lebenswelt, die nach einer letztgültigen Sinngebung fragen lassen.⁴⁰ Martin

Laube gibt als künftiges Programm aus: »Die Grundidee lautet, die dogmatische Rechenschaft über die symbolischen Sinngehalte des christlichen Glaubens – und damit auch diese Gehalte selbst – konsequent auf die Aufgabe und Praxis der menschlichen Lebensführung zu beziehen.«⁴¹ Prätig formuliert! Innerhalb dieser von Laube formulierten Grundidee gibt es freilich durchaus Spielraum für sehr differente Zugangsweisen. Martin Laube selbst deutet die Symbolgehalte als »Verheißungsfiguren«, die einen »Freiheitsgewinn«⁴² versprechen. Ich mache einen anders gelagerten Vorschlag, der allen Nachdruck auf die kreative *Schöpfungstheologie* legt.

Die biblischen Schöpfungserzählungen haben mich immer fasziniert, über ihre Funktion war ich aber lange unschlüssig. Das späte Weisheitsgedicht aus den Proverbien 8, das davon erzählt, Gott habe uranfänglich eine hochindividuelle Frau Weisheit gewebt, die tanzend und spielend ihn zur Schöpfung animierte und als schöpferische Matrix der Welt eingeschrieben ist, habe ich konsequent übersehen. Inzwischen ist sie mir die liebste, weil sie Erfahrungen und Erfahrungsqualitäten von Kreativität, Lebendigkeit und Entwicklungskraft in der Lebenswelt zu deuten erlaubt und damit die Bedeutung der Rede von Vorsehung und dem begleitenden Handeln Gottes (*concursum divinum*) für die eigene Lebensführung durchsichtig macht.⁴³ Sie ist der Schlüssel zu dieser Dogmatik.⁴⁴ Warum gibt es Theopoesien? Sie sind fiktive Rationalisierungen von irritierenden und begeisternden Lebenswelterfahrungen. Für mich ist das Weisheitsgedicht aus Proverbien 8 eine Dichtertheologie, die die staunenswerten Erfahrungen von Kreativität (und damit auch aller Dichtertheologien) zu deuten hilft und Lebendigkeit und Kreativität einstiftet. Und: Sie ist die ideale *leibgestützte Wahrnehmungsschule* für eine gelingende Lebensführung als Lebenslehre.

Kreativität steht für die faszinierenden und irritierenden Erfahrungen des Neuen, die häufig mein eigenes Selbstbild hinterfragen und ein flexibles Selbstbild einfordern.⁴⁵ *Lebendigkeit* beschreibt die Resonanzfähigkeit und Aufgeschlossenheit des Leibes, um auf die Erfahrung affektiver Betroffenheit zu reagieren, die, sofern es *Erfahrungsqualitäten* sind, die mich mit letztem Ernst betreffen, mich dazu ermuntern, den dort erschlossenen Richtungssinn des Lebens einzuschlagen. Unter dem Stichwort der *Entwicklungsfähigkeit* verbirgt sich mein anthropologischer Optimismus: Wenn Erfahrungen von affektiver Betroffenheit mich zu einer Korrektur meines Selbstbildes ermuntern, bekomme ich ein Gespür dafür, dass mein bisheriges Selbstbild bei mir zu Irrtümern geführt hat, die ich auch Dritten gegenüber, die darunter vielleicht gelitten haben, zugeben kann und Geschädigte um Nachsicht und Verzeihung bitte. Jene Resonanzfähigkeit des Leibes ist die Bedingung für meinen Optimismus, dass sich Leben in der Gemeinschaft entwickelt und

Versöhnung möglich ist, sofern das ›Wunder der Verzeihung‹ (Nussbaum) eintritt.

Für verspätete Kulturprotestanten⁴⁶ wird die Erfahrung von Kreativität gerne an ästhetischen Phänomenen ausgemacht, die häufig gleichermaßen irritieren und neue Spielräume erschließen. Das freilich ist eine Engführung. Bestaunen und bewundern konnten wir jüngst eine lebensrettende Kreativität in der für alle Fachleute völlig überraschend schnellen Erfindung eines Coronaimpfstoffes, eine optimistisch stimmende Erfahrung, die die Frage nach Technikfreundlichkeit und Technikfeindlichkeit neu stellte. Die Schöpfungserzählung aus Proverbien 8 erlaubt auch diese sagenhafte Erfahrung zu deuten. Richtig. Auch die Kreativität, hier: die technische Kreativität, birgt Risiken, weil sie inzwischen das Potenzial besitzt, Entdeckungen zu machen, die die Welt im Ganzen zerstört.⁴⁷ Auch deshalb muss der Fokus präventiv auf mögliche Folgen hin ausgerichtet werden. Aber die erfahrbare (und erfahrene) Kreativität bildet ein Gegengewicht zum grassierenden Hang, sich in bildstarken Dystopien, von säkularen Propheten ersonnen, zu verausgaben. Ich plädiere dafür, mit einem anderen, nicht verdüsterten Blick auf die Lebenswelt zu schauen. Eine Anamnese des rapiden Bedeutungsverlustes der Theologie in unserer Gesellschaft muss hier ansetzen. Es gibt Grund für entlastenden Optimismus. *Ziel ist eine leib sensible, genussfreudige Theologie.*

Ich habe in der akademischen Lehre immer wieder erfahren, wie riesig und nachhaltig das Interesse der Studierenden an Fragen der Lebensführung ist. Es grassiert ein riesiger »Content-Hunger« und Orientierungsbedarf. Während dieser existenziellen Suche herrscht übrigens keine Kontaktscheu zur Theologie bei Studierenden aus anderen Fächern, die in Massen in die Vorlesung kommen und ausgelost werden müssen. Mit breiter Brust gesagt: Wir haben ein offenbar bis auf weiteres hoch attraktives Angebot.

Meine Verortung der Lebenslehre in der Vorsehungslehre reagiert zugleich entschieden auf Semantiken des Upgrade-Sprech im Kontext von überhitzten Selbstoptimierungsversuchen am Ende der neoliberalen Epoche, die häufig als großangelegte Konzepte der Todesverdrängung auftreten und die Frage nach dem Ganzen des menschlichen Lebens, das ist traditionell die Frage der Theologie, ausblenden. Die Arbeit am Selbst, genauer die Selbstsorge, wird damit nicht diffamiert, aber jede (auch versteckte) Instrumentalisierung des anderen abgelehnt. *Statusverzicht* oder *Selbstzurücknahme* ist ein Movens meiner Lebenslehre, die Selbstsorge steht im Dienste einer Teilhabe aller an einer gerechten und nachhaltigen Welt. Optimierung darf nicht das enggeführte Programm einer urbanen Elite sein, sondern bekommt einen präventiven Dreh verpasst: Fortschritt misst sich an der Eindämmung von

Kontingenzzrisiken menschlichen und nichtmenschlichen Lebens. Theologie, das ist die Pointe, ist die lebensdienliche Rationalisierung von lebenswichtigen Kontingenzerfahrungen. Und diese Rationalisierung zeigt auch: Man muss nicht alles selbst machen, der Welt ist stützende Kreativität mitgegeben und eingeschrieben.⁴⁸

Leben von und in	Lebensanfang und Lebensgenuss	Gott	Dankbarkeit
Leben mit und für	Lebensorientierung und spielerische Identifizierung	Jesus Christus	Liebe
Leben durch	Lebensmacht und kreative Lebendigkeit	heiliger Geist	Freude
Leben bei	Lebensfeier	Ewigkeit	Friede

In meinem Denkbild habe ich im Anschluss an die relationalen Bezüge Passagen des Lebenswegs genannt, dann den Passagen dogmatische Deutungskategorien zugeordnet und anschließend »Hauptgefühle« (Schmitz) beigelegt. In der berühmten 2. Rede »Über das Wesen der Religion« in seiner frühen Religionsschrift *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* unterscheidet Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher sechs religiöse Gefühle, nämlich *Ehrfurcht, Demut, Liebe, Dankbarkeit, Mitleid, Reue*, hebt zugleich die ersten beiden Gefühle hervor.⁴⁹ Ich habe mich auf vier Hauptgefühle beschränkt, in die durchaus andere Gefühle atmosphärisch mit hineinspielen, so etwa in die Dankbarkeit als Wertschätzung auch Atmosphären der Demut. Für die weisheitliche Tradition ist die wiederholte Nennung der ›Furcht JHWHs‹, Ehrfurcht spielt mit hinein, lange ein atmosphärischer Stolperstein gewesen, der Alttestamentler Bernd Schipper hat in seinem Kommentar zu den *Proverbien* vorgeschlagen, die JHWH-Furcht mit dem »Hassen des Bösen«⁵⁰ gleichzusetzen und hat sie damit ethisch, oder in meiner Sprache: präventiv-ethisch gewendet. Im atmosphärischen Gefühlskonzept von Hermann Schmitz ist Liebe fraglos ein Hauptgefühl⁵¹, die sich kontextuell als Gefühl der Sicherheit oder – ein leider etwas aus der Mode gekommener Begriff – als *Obhut*⁵² beschreiben lässt, die wiederum Dankbarkeit aufruft und zugleich auch ethische Konsequenzen einfordert wie etwa von Herzen kommende Liebesbeweise als Selbstrücknahme. Als ›Urstoff des heiligen Geistes‹ qualifiziert Schmitz die Freude, mir scheint sie das Hauptgefühl jüdisch-christlicher Lebensführung⁵³ zu sein, die immer wieder in Praktiken inszeniert und realisiert werden will. Für die Ewigkeit habe ich als atmosphärischen Zielbegriff den ›himmlischen‹ Frieden ausgemacht, dem freilich die Täter-Scham⁵⁴ vorgeschaltet wird, damit in der Atmosphäre der

Liebe die Opfer den reuigen Tätern verzeihen können und »Gerechtigkeit und Friede sich küssen« (Ps 85,11).⁵⁵

2. Roadmap einer Weisheitstheologie

Ganz traditionell, Dogmatik ist keine Wundertüte, starte ich mit den *Basics*, der Fundamentaltheologie. Zunächst wird mein Theologieverständnis im Gespräch mit anderen Ansätzen näher geklärt. *Dogmatik konzipiere ich als eine weisheitliche Lebenslehre, die den Ausgang von kontingenten Resonanzerfahrungen des Leiblichen nimmt.* Der spürbare Leib stand bisher nicht im Fokus der Theologie – vor allem die Systematische Theologie war erschreckend lange gefühlstaub.

An die Verortung im theologischen Diskurs schließt eine neu konzipierte *Schriftlehre* an, die *rezeptionsästhetische mit produktionsästhetischen Überlegungen zusammenbindet.* Worin besteht die Qualität biblischer Texte? Wie setzen die biblischen Autoren die Deutungskategorie *Gott als Figur* ein, um Erfahrungen des Heiligen und religiöse Ergriffenheit bei den Leserinnen zu wecken, die die Fantasie anregt? Welche Autorität besitzt die Heilige Schrift? Wie bekommen wir Zugang zum Heiligen? Wie werden wir zunächst und zumeist durch die biblischen Narrationen inspiriert? Lässt sich religiöse Erfahrung überhaupt inszenieren? Die Ausführlichkeit der Schriftlehre dokumentiert die Wichtigkeit, die ich dieser etwas »verwahrlosten« protestantischen Kernkompetenz beimesse. Eine Entfremdung der Systematischen Theologie von der Exegese hat nicht nur zu Kalamitäten der Verständigung zwischen den Fächern geführt, sondern die Systematische Theologie hat auch die Springquelle religiöser Beschäftigung, die leibsatten Erzählungen, häufig außer Acht gelassen – eine Haltung zum Fremdschämen.

Neu ist mein Vorschlag, die *Sündenlehre* (Hamartologie) in die Fundamentaltheologie aufzunehmen, weil eine oft pessimistische Anthropologie als geheimes Organisationszentrum die Dogmatik über Jahrhunderte gesteuert hat. Wer neue Koordinaten setzen will, tut dies am besten gleich zu Beginn. Heil wird in der traditionellen Dogmatik als Erlösung von der Sünde verstanden, in die jeder Mensch verstrickt ist. Am Beispiel der unheilsprophetisch strukturierten frühen Theologie Karl Barths zeige ich an einem Tympanon, einem reliefgeschmückten Giebelfeld an der Marienkapelle in Würzburg, wie Barths Sündenlehre sein Gottesbild dominiert und er, mit einem Verweis auf das Würzburger Tympanon, sich genötigt sieht, Verbildlichungsleistungen der Jungfrauengeburt nachdrücklich zu verteidigen, gefeiert unter dem Stichwort: *Conceptio per aurem*, Empfängnis im Ohr. Ein

kleiner Grenzverkehr. Exemplarisch lässt sich zeigen, wie die zentral positionierte Sündenlehre den Diskurs in amüsante, sehr fantasievolle und kreative Wunderlichkeiten abgleiten lässt.

Meine *Lebenslehre* konzentriert sich auf die *Bewahrung des Heils*. Die Grundintention ist die *präventive Sicht*: *Heil ist stets eine positive Erfahrungsqualität*. Nicht länger geht es um die Wiedererlangung eines verlorenen Heils (Stichwort: Sündenfall), sondern um die *Bewahrung* des Heils. Heil wird aus phänomenologischer Sicht von der leiblichen Betroffenheit her evident als tiefe Freude erfahren. Zugleich macht die evidente Erfahrung des Heiligen / Göttlichen in einem Atemzug sensibel für die Spurensuche des Heiligen / Göttlichen in der Lebenswelt.

Biblische Autoren wollen nichts weniger als in sehr unterschiedlichen Formen den »Himmel zum Sprechen bringen«⁵⁶ und machen Angebote, diese Erfahrungen im Medium des Textes zu vollziehen. Ein nächster Essay konzentriert sich deshalb zunächst auf die *theologische Diversity* im Alten Testament. Ich unterscheide theologische Rationalisierungen von Heiligkeitsatmosphären, die zu den Idealtypen Priester, Prophetin und Weisheitslehrerin führen. Im Anschluss an Vorschläge der Exegetinnen und Exegeten zeige ich, wie diese unterschiedlichen Rationalisierungen stilistisch eingefangen werden und Angebote für die Leserinnen machen, sich damit spielerisch zu identifizieren. Daran schließt eine erste Kartierung der Weisheitstheologie an.

In der *Schöpfungslehre* favorisiere ich nach der Evaluierung der zentralen Texte die Rede von der Frau Weisheit in Prov 1–9. Diese Schöpfungslehre erschließt eine Alternative zu den traditionellen Schöpfungstheologien aus Gen 1–9 und ihrer zentralen Semantik, die »wundgeliebte« Begriffe wie *Sprachereignis* favorisiert und eine Figur Gott vor Augen stellt, die in der ersten Schöpfungserzählung autoritativ die Welt ins Seins ruft. Dank der bisher häufig vergessenen, strikt weisheitlichen Schöpfungstheologie bekommt die vorherrschende Schöpfungstheologie eine ganz andere, sprich heitere, Tönung, die sich im *genussvollen Leben* von den Köstlichkeiten der geschaffenen Welt einstellt und jene Dankbarkeit und Wertschätzung einstiftet, die dazu ermuntert, diese Welt, verstanden als Nahrung (Levinas, Pelluchon), auch für *fernere* Generationen zu schonen. Dieses Habitat, das wir bewohnen, soll wohnlich bleiben. Mir geht es um einen *atmosphärischen Neustart*, der auch die *erotische Ökonomie des jüdisch-christlichen Denkformats* feiert. Jener von Wilfried Härle, vor seiner Emeritierung Systematischer Theologe in Heidelberg, unterbreitete epochaler Vorschlag, »die Eigenschaften Gottes konsequent als Eigenschaften der Liebe Gottes zu denken«⁵⁷, muss den Liebesbegriff in ganzer Breite auskosten, darf sich nicht auf geschwisterliche Liebe (Agape) und freundschaftliche Liebe (Philia) beschränken, sondern den *Eros*

aus dem Halbdunkel befreien: Die von »Gott« zunächst hoch kreativ »gewebte« Frau Weisheit begeistert »Gott«. Dieser Eros zeigt sich in den Anmutungsqualitäten der Welt, von Rad kann deshalb von der »Selbstoffenbarung der Schöpfung«⁵⁸ sprechen, die zu einer *Liebe der Welt* einlädt, in der man lustvoll baden kann. Primordial ist diese *positive Weltliebe*, unser *leben von ihr*. Und diese Weltlust macht sensibel für Fehlbestände, für ein Leiden der Kreatur, auf das wir Menschen dank unseres Existenzials der leiblichen Verwundbarkeit⁵⁹ aufmerksam reagieren und präventiv handeln.

Darin besteht der Reiz der Dichtertheologie aus Prov 1–9: Als Künstler erschafft sich Gott eine hochindividuelle Inspirationsquelle, die dabei hilft, die Welt zu einer amikablen Wohnung zu machen, die Welt ist *hygge*, ist Nahrung in der Breite der Bedeutung, die ästhetisch goutiert wird und auch Selbstzurücknahme einfordert, weil der Fokus nicht nur auf dem menschlichen Leben ausgerichtet ist. Auch die Natur, nicht nur die Tier- und Pflanzenwelt rührt uns an, weckt unser leibliches Spüren. Landschaften können heiter sein und uns selbst heiter stimmen. Wir sind emotional engagiert. Philosophie und Theologie, die mit Schmitz auf das eigenleibliche Spüren als Basis des Weltzugangs achten, besinnen sich auf das leibliche Leben im Habitat. Die Figur der Frau Weisheit lehrt die Besinnung auf das Leben in der Umgebung. Überbordende Kreativität, Lebendigkeit und Entwicklungsfähigkeit, die wir lebensweltlich erfahren, wird deutbar durch diese weisheitliche Erzählung, die zugleich den andächtigen Dank für diese atemberaubenden Erfahrungen zu adressieren erlaubt.

Für einen der Aufklärung verbundenen Theologen nicht ungewöhnlich, liegt ein Schwergewicht auf der *Anthropologie*. Dass mein Menschenbild optimistisch und nicht »sündenverbiehert« auftritt, ist der Umbauarbeit am Sündenbegriff geschuldet. Damit fällt später der Theodizeefrage, also der Frage, woher das Böse kommt (*unde malum?*), eine zusätzliche Begründungslast zu. Mit Hermann Schmitz plädiere ich nachhaltig für eine *Leibanthropologie*.

Das biblische »Plakat«⁶⁰ Jesus Christus (*Christologie*) verdichtet und belebt das Bild des Weisheitslehrers, der mit seinem ausstrahlenden, immersiven Eindruck Leserinnen und Leser in die Geschichten hineinzieht und das *Angebot eines Richtungssinns* unterbreitet. Die bei Hermann Schmitz aufgelesene Schlüsselformulierung seiner Symboltheorie, ein genialer Zugriff, lautet: *spielerische Identifizierung*, die uns zu selbstbewussten Darstellungen im Alltag kräftigt und animiert. Diese Spitzenformulierung bietet sich auch dazu an, die sakramentalen Fragen, namentlich das Abendmahl, später im Text neu zu gewichten.

Die *Lehre vom heiligen Geist* entwickle ich als *praktische Pneumatologie*. Eine weisheitliche Lebenslehre beschreibt ein vorausschauendes Leben im Spiel-

raum des heiligen Geistes als *leben durch* die Erfahrung des Heiligen. Meine Weisheitstheologie hat eine starke Drift zur schöpfungstheologisch verankerten Pneumatologie, die die numinale Breite des Heiligen / Göttlichen in den Blick bringt.⁶¹ Sie erschließt somit einen offenen Diskursraum für interreligiöse Debatten und zugleich einen Dialograum mit den Charismatikern, die von der universitären Theologie gerne als bucklige Verwandtschaft behandelt wird. Diese Arroganz wirkt ziemlich peinlich. Mir geht es freilich nicht *primär* um strikt außerordentliche und spektakuläre Erfahrungen, sondern um Alltagserfahrungen des heiligen Geistes, die eine Energie einspeisen, um gegen die Macht negativer Atmosphären, die Leben beeinträchtigen, Stellung zu beziehen. Gegenläufig zur Tradition, die es sich in ihrer Lieblingsvokabel der *Unverfügbarkeit* bequem gemacht hat, zeige ich, wie der unstete heilige Geist sehr gerne lebensweltlich Wohnung nimmt, etwa im Atelier, im Schneiderraum der Filmstudios, im Gehäus der Schreibenden, auf der Theaterbühne. Menschen erfahren Kraft spendende Bedeutsamkeit in allen möglichen Lebenslagen auch außerhalb der Kirchenmauern: im Gespräch, im Sport, in der leiblichen Liebe (besonders wichtig bei Hermann Schmitz), in der Wertschätzung (Corine Pelluchon), auf dem Berggipfel, der Surfwelle, in der Kultur, ohne Frage auch in der Kirche. Religiöse Energie für die Lebendigkeit lässt sich in (außerordentlichen) Kirchengebäuden leiblich erfahren. Vom Begriff des Raumes und des Wohnens her, ein egalitäres Mahl eingeschlossen, erschließe ich deshalb die Ekklesiologie als Theorie des Festspiels. Kirche kommt von der Basisatmosphäre der Freude her in den Blick.

Im letzten Kapitel der Lebenslehre, in der *Eschatologie*, wird das *leben bei* präziser gefasst. Thema ist das von Festschreibungen erlöste ewige Leben in der Atmosphäre ewigen Friedens. Ein knapper Anhang trägt Ergebnisse der Weisheitstheologie zu einer Lebenslehre zusammen.

Beigeordnet wird den Kapiteln über Gott, Jesus Christus und den heiligen Geist jeweils ein Essay, der einen privattheologischen Blick aus der Feder von Schriftstellerinnen und Schriftstellern auf die Erfahrungsbestände (jüdisch-christlichen) Lebens wirft. Diese externen Perspektiven sollen einerseits der stets drohenden Betriebsblindheit vorbeugen. Aber nicht nur das. Schriftstellerinnen und Schriftsteller partizipieren, so die These, an der Kreativität und Lebendigkeit, die der Welt eingeschrieben ist. Autorinnen erschließen bunte und diverse Lebenswelten und Lebensmöglichkeiten, neue Lebensstile und Lebensrichtungen und ermöglichen mir, mich selbst anders zu sehen. Bunt und divers ist der Romankosmos. Romane deute ich – wie auch bildende Kunst, Kunst überhaupt – *als Wege und Realisationsformen des Heiligen*. Sie sind wichtige *Lebensmächte* (neben Recht, Moral, Politik und fraglos auch Religion) und nachdrücklich für die Orientierung zuständig, inszenieren irritie-

rende Sichten auf das menschliche Leben und auf die Welt, bestätigen die kreative Tiefenstruktur der Welt. Gute und schlechte Literatur bewerte ich nach diesem Vermögen. Wer sich als Lesender mit einer Protagonistin, einem Protagonisten *spielerisch identifiziert*, übt eine andere Sicht der Dinge ein, die es einem ermöglicht, diese neue Perspektive auf das eigene Leben, auch im Alltag, zu ratifizieren. Starke Literatur erschließt Ansichten der Welt und des Lebens, Krisen und Scheitern eingeschlossen, im Probedurchlauf. Ich kann probend leben lernen, Grundsituationen des Lebens durchspielen und präventiv mit dieser Erfahrung Krisen besser durchstehen. Literatur dient im besten Sinne als Distanzfilter, erschließt mit Hermann Schmitz gesagt eine »Distanz in der Betroffenheit«: Ich kann jederzeit aus der »spielerischen Identifizierung« (nochmals Schmitz) aussteigen, etwa, weil mich die Geschichte zu sehr mitnimmt, oder weil sie mich langweilt, mich nicht anspricht oder Kitschgefühle aufruft, die mich nerven. *Romane sind Irritationsmaschinen*, sie leisten damit das, was biblische Groß- und Kleinnarrative ebenfalls provozieren: *die Hinterfragung des eigenen Selbstbildes*. Große Romane rütteln wie die biblischen Narrationen an den Selbstbildblockaden und (ideologischen) Weltbildverfestigungen. In dieser Funktion leisten die avancierten Romane noch mehr: Sie beobachten als altes Medium zugleich die neuen Medien, ob die neuen Medien nämlich diese (ideologiekritische) Kunst der Selbsthinterfragung auch leisten, oder ob sie wie Echokammern wirken, die das eigene Selbst- und Weltbild stabilisieren. Kann (literarische) Kunst erlösen? Von den eigenen, eingefrorenen Selbstbildern allemal.⁶² Drei Intensivlektüren machen die Probe aufs Exempel. Und: Lektüren sind wiederholbar, wer als Roman eine zweite Lektüre übersteht, wird zum Kanon im Kanon einer Bibliothek. Ich kann immer wieder danach greifen, um mich irritieren zu lassen und Neues (und Vertrautes) zu entdecken. Romane, die eine »Lebenswirkung« (Dilthey) auslösen, sind nicht starr, sondern elastisch und wachsen und reifen mit den Leserinnen mit. Aber auch das leistet die Literatur: Zugänge zu subjektiven Tatsachen Dritter und sich daraus entwickelnden Lebensmustern erschließen; Selbstlebensbeschreibungen, Tagebücher, Autofiktionen (Meier, Coetzee), biographische oder philosophische Romane (Lewitscharoff, Coetzee).

Für einen bekennenden Büchertrinker wie mich war die Auswahl der Autorinnen und Autoren ein quälender Parcours. Drei Kriterien waren zunächst entscheidend: 1. In die Vorauswahl kam, wer in seinen gegenwartsnahen Romanen eine religiöse Deutung lesbar reflexiv ausprobiert. So lassen sich religiöse Zuschreibungen von außen vermeiden. 2. So spannend *writer's-writer*-Literatur sein kann, die ausgewählten Literaten und Literatinnen sollten keine Elitenliteratur, aber auch keinen plotsüchtigen Mainstream bedienen

und abwaschbare Figuren vor Augen malen. 3. Meinem dritten Kriterium, mich von schwarzer, dystopischer Anthropologie freizuhalten, bin ich selbst untreu geworden. Viele Autoren, die dem ersten Kriterium entsprechen, favorisieren als religiöses Deutungsmuster und als Selbstdeutungsmuster den Typus *Prophet* und die *storyline* einer konservativen Heilsgeschichte. Dazu zählen etwa, um nur wenige zu nennen, Lew Tolstoi und die mutigen Arbeiter im Weinberg der Mythenproduktion wie das Freundschaftsduo C. S. Lewis (*The Chronicles of Narnia*) und J. J. R. Tolkien (*The Lord of the Rings*). Die Werke beider Autoren (Lewis war Protestant, Tolkien Katholik) waren häufig Thema von engagiert geschriebenen Bachelor-, Zulassungs- und Magisterarbeiten.⁶³ Und unbedingt muss genannt werden: Gene Roddenberry, Schöpfer der *Star-Trek*-Drehbücher und Filme, die Jünger nennen sich bekanntlich Trekkies.⁶⁴ Zugunsten von Sibylle Lewitscharoff, die in anthropologischen Fragen zwar die Farbe schwarz wählt, bin ich final schwach geworden, weil sie wundersame pneumatische Literatur schreibt. Meinem Herzen am nächsten wohnt aber weiterhin John Maxwell Coetzee. Die biblischen Texte haben uns Menschen erfunden und inspirieren bis heute die Literatur.⁶⁵

Eine kleine Fehlanzeige. Weil in meinem leibphänomenologischen Diskurs der Leib das Urmedium religiöser Erfahrung ist, bleibe ich in Fragen der Trinität zurückhaltend. Trinität ist, wie bereits Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834) in einem etwas anders gelagerten Theoriemodell einschärfte, keine »unmittelbare Aussage über christliches Selbstbewußtsein, sondern nur eine Verknüpfung mehrerer solcher.«⁶⁶ In meinem Modell gesagt: eine subjektive Tatsache ist die Trinitätslehre nicht.

Schließlich: Ich habe die Essays als Vorlesung gehalten und um Rückfragen und Impulse von Seiten der Studierenden gebeten. Ich dokumentiere hier in Auszügen den E-Mail-Verkehr, der mich immer wieder positiv irritiert hat. Zunächst aber hat mein Lektor das Wort.

Leseempfehlungen:

Arnulf von Scheliha: Der Glaube an die göttliche Vorsehung. Eine religionssoziologische, geschichtsphilosophische und theologiegeschichtliche Untersuchung, Stuttgart 1999.

Reinhold Bernhardt: Was heißt »Handeln Gottes«? Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung, Göttingen 2008.

Für eilige Leser*innen: Martin Laube: Freiheitsgewinn: Dogmatische Überlegungen zur Vorsehungslehre, ZThK 117 (2020), 196–217.

Antworten auf E-Mails des Lektorats:

Lieber Herr Huizing, ich habe bereits während des zurückliegenden Wochenendes einen intensiven Blick in das PDF geworfen, bin aber mit vielen Projekten Land unter und schon bald droht die Planungskonferenz. Wir haben bereits viele Bücher zusammen auf den Weg gebracht, darf ich Sie deshalb ganz ungeschminkt fragen: Können Sie nochmals knapp zusammenfassen, was die Leser und Leserinnen Neues aus Ihrer Werkstatt der Theologie erfahren? [...]

Lieber Herr Steen, Land unter! Kenne ich, meinen Schreibtisch überschwemmen noch etliche Hausarbeiten aus dem letzten Semester. Deshalb ganz knapp: Ich habe die Absicht, die traditionellen Bestände der Dogmatik kräftig umzuformen. Dogmatik konzentriert sich bei mir auf Fragen der Selbstdurchsichtigkeit und Lebensführung, die auch eine ganz neue Sicht auf die dogmatische Vorsehungslehre erlaubt. Auch deshalb wähle ich statt der Bezeichnung *Dogmatik* den Titel *Lebenslehre*, um die pädagogische Ausrichtung dieser Lebenslehre zu pointieren. Ich behalte nach langem Zögern – wir sprachen wiederholt darüber – den üblichen Aufbau einer Dogmatik weitgehend bei, um anschlussfähig zu bleiben an eingeübte Denkmuster.

Inhaltlich vollziehe ich eine grundsätzliche Umformung des Sündenbegriffs (1), sodass er seine alles überwölbende Dominanz verliert, dafür aber präventiv gewendet wird: Wie lassen sich Schuld und Sünde vermeiden? Ich plädiere deshalb für eine Aufhellung der theologischen Anthropologie (2). Diese dezent optimistisch zu nennende Anthropologie geht einher mit einer Hochschätzung der Weisheitstheologie als eine spezifische Rationalisierungsform des Heiligen (3). In der Spur des Leibphänomenologen Hermann Schmitz partizipiere ich ganz entschieden am *emotional turn* und am *body turn*. *Zugang zur Transzendenz geschieht über die Leiberfahrung! Das ist das zentrale Thema für eine Theologie des 21. Jahrhunderts* (4). Stand in traditionellen Dogmatiken der Glaubensbegriff im Zentrum, spreche ich von *affektiver Betroffenheit* im Rekurs auf das Urmedium des Leibes und den Ur-Sinn leiblichen Spürens (5). Ich entwerfe eine inszenatorische Schriftlehre (6), die den Fokus auf die *Inszenierung religiöser Erfahrung* legt. Im Zentrum steht eine weisheitliche Schöpfungslehre (7), die überwältigende Erfahrungen von Kreativität und Lebendigkeit und Entwicklungsfähigkeit im Alltag zu deuten erlaubt. Christologie verstehe ich als Einleibung der kreativen Liebesatmosphäre, die eine Lebensrichtung erschließt (8). Mein Umformungsvorhaben rückt eine praktische Pneumatologie mit der Mehrsprachigkeit des Heiligen in den Mittelpunkt (9) und justiert die Ekklesiologie als Fest der spielerischen Identifizierung in der Atmosphäre entspannter Freude. Auch die Sakramente werden unter diesem Leitbegriff verhandelt (10).

Eine neue Theorie der Unsterblichkeit als Unsterblichkeit des Leibes – Kann der Leib aus dem Körper ausreisen? – (11) schließt die Lebenslehre ab, die ich als lebensweltsensible Vorsehungslehre (12) präsentiere. Für einen Protestanten nicht übermäßig überraschend: Meine Lebenslehre ist eine Theorie geschenkter Freiheit.

Ich suche das Gespräch und einen *overlapping consensus* mit der Philosophie und zugleich mit der Literaturwissenschaft. So »fette« Blöcke zur Belletristik wie in dieser Dogmatik waren bisher in dogmatischen Entwürfen nicht anzutreffen, präsentieren aber gegenwartsstarke Wege, Praktiken und Realisationsformen des Heiligen. So lauten die wichtigsten Neuerungen. Ziel ist ein literaturaffines Theologisieren. Die resonanzreiche Sprache der Literatur ist der ausgenücherten Sprache der dogmatischen Theologie oft himmelweit überlegen. Dogmatische Theologie schmeckt häufig allenfalls nach Teebeuteltee.

Als Essays sind die einzelnen Kapitel angelegt. Das ermöglicht es den Lesenden ohne schlechtes Gewissen im Buch »spazieren zu gehen«. Wer an den nicht ganz einfachen Fachdiskursen über das theologische Theoriedesign und die dort ausgelebte Lust am Katzbalgen nicht sonderlich interessiert ist oder an Fragen der protestantischen Schriftlehre, kann weiterschlendern. Oder mit den Essays zur Literatur starten. Oder mit den Blöcken zu Hermann Schmitz – etwa in der Anthropologie. Oder neugierig das Buch von hinten aufschlagen. Weil ich so viel umschneidere, gibt es diese Theologie zunächst nicht in einer »Slimfitausgabe«. Aber fette Bücher sind auch Inseln der Nachhaltigkeit. Und eine knappe, nicht mehr als 130 Seiten umfassende *Lebenslehre kompakt* ist in Vorbereitung.

Danke. Sehe viel klarer. Können Sie noch präzise beschreiben, wer Ihr Zielpublikum ist? Im Vertrieb wollen das immer alle wissen! Die Scham wird mich überleben.

[...] Zunächst die religiösen Erziehungsberaterinnen, also Religionspädagoginnen und Pfarrerrinnen. Sodann aber denke ich an alle am Christentum (noch) – auch in der Abgrenzung – interessierten Leser. Ich plädiere nachdrücklich für ein neues geisteswissenschaftliches Schengener Abkommen. Die Grenzpfähle zwischen Sachbuch und Fachbuch gehören abgebaut. Weil ich aber ein unterschiedener Anhänger der Lektüre von Primärtexten bin, lasse ich die Autoren auch immer wieder länger selbst zu Wort kommen. So ist wenigstens ein kleiner Transfer von Originalstimmen möglich. Aber ja, es ist auch Schwarzbrot im Menü dabei, wenn Positionen kritisch inventarisiert werden. Dogmatik, oder besser: Systematische Theologie, ist eine hoch elaborierte Wissenschaft. Ich bin aber weiterhin von der Idee der Bildungsbürgerin überzeugt, die sich auch Anstrengungen zumutet. Wer Sport treibt, der weiß: Irgendwann setzt der *flow*

ein. Ganz sicher. Wer mag dieses Leibgefühl von Weite missen? Und 800 Seiten sind ein echter Marathon. Unterwegs gibt's aber Verpflegung: Spannende Bilder.

Wir sollten als Aufmacher schreiben: *Eine Theologie für das 21. Jahrhundert ist eine Theologie der Leiblichkeit! Es geht um das gemeinschaftliche menschliche und nichtmenschliche Leben in unserer Weltwohnung.* Oder so ähnlich. Dann ist auch der Vertrieb zufrieden. Vorsichtig wäre ich bei den »Manna-Wörtern« *Atmen, Tanz, Einleibung, Sensibilität* –, wenn wir diese Begriffe gehäuft bewerben, dann landet das Buch vielleicht auf dem falschen Regalbrett und ich werde bei Buchvorstellungen gebeten, meinen Namen zu tanzen.

Was ist eine ziemlich gute Theologie?

Ein Plädoyer für die Leibphänomenologie

»Die fundamentalen Dogmen des Christentums bedürfen der Revision im Licht der Entdeckung der subjektiven Tatsachen.«

Hermann Schmitz

Stimulus 1: Leiblich leben

Das ist auffällig: Innerhalb der Christentumsgeschichte stand der Leib selten im Zentrum der Debatte, allenfalls wird vernuschelt von einer Leibfeindlichkeit im Christentum geredet, die aber griechischem Input geschuldet sei. Ich möchte den Leib ins helle Licht rücken und ihn zum Ankerpunkt der gesamten Dogmatik machen. Daraus folgt, dass im Gegensatz zu vielen anderen Dogmatikentwürfen vom menschlichen Leib her die dogmatischen Themen und Fragen bearbeitet werden. Um den Gegensatz verständlich zu machen, verorte ich in diesem Kapitel meinen Ansatz in Bezug auf und in Abgrenzung zu gegenwärtigen Dogmatiktypen. Mein Vorhaben ruht auf zwei Eckpfeilern. Der erste Pfeiler ist die alt- und neutestamentliche Weisheitstheologie, die im Gehäuse der Dogmatik bisher ein Aschenputtel-Dasein führte, aber für den anthropologischen Ausgangspunkt hervorragende Impulse liefert. Ich rechne es zu meinen urprotestantischen Instinkten, die Lebenslehre mit biblischen Narrativen zu unterfüttern. Bei dem zweiten Pfeiler handelt es sich um externe Hilfe: Mit einem veritablen Paukenschlag hat der sein ganzes akademisches Leben in Kiel lehrende Hermann Schmitz, Intuitionen namentlich vom späten Goethe aufnehmend, den von Gefühlen heimgesuchten Leib in den Mittelpunkt seiner Neuen Phänomenologie gestellt. Hier ist der betreffbare Leib das Urmedium und der Resonanzraum schlechthin, hier spielt die Musik. Gleichzeitig wird der Dualismus von Leib und Seele vermieden und Gefühle neu, nämlich als Andrängen von Atmosphären eingespielt. Der jemeinige Leib, gleichermaßen verletzlich und genussfähig, ist die empirische Bedingung der Möglichkeit für Betreffbarkeit, auch für die Betreffbarkeit von Atmosphären des Göttlichen. Hierin besteht die theologische Relevanz des Importes der Leibphänomenologie, die ebenfalls in einem ersten Zugriff in diesem Kapitel vorgestellt wird. Zwar ist seit den vergangenen zehn Jahren der emotional turn im Verbund mit dem body turn auch in der Theologie in aller Munde, fremdelt aber noch auf der Zunge. Schmitz ist der ideale Logopäde. Eine Lebenslehre, die die Leibphänomenologie integriert, gibt zu verstehen, wie ein Mensch im dauerhaften Leben in Atmosphären, die auf den Leib andrängen, zur Welt kommt und sein Leben versucht zu meistern.

1. Late to the party

Posto fassen. In diesem Abschnitt geht es mir darum, die Lebenslehre im gegenwärtigen Diskurs der Dogmatik selbstbewusst zu verorten. Zu welcher theologischen Strömung besteht eine engere Verwandtschaft? Gegenüber welchen Typen der Dogmatik herrscht dagegen größere Distanz?

Eine erste Grundüberzeugung dieser Lebenslehre lautet: Jede neue Dogmatik ist als Muster sichtbar in ihren historischen Kontexten verwoben. Das zeigt eindrücklich Dietrich Korsch, vor seiner Emeritierung Systematischer Theologe in Marburg, indem er in sicherem Zugriff an drei großen dogmatischen Ansätzen die »historische Logik der Dogmatik in der Moderne«¹ erkundet.

1. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher reagiert auf Kants Revolution der Denkungsart, »Gott nicht in der Welt der Erscheinungen, sondern in unserem eigenen Bewußtsein zu suchen«, indem er »die Transzendenz Gottes am menschlichen Bewußtsein selbst« aufweist: »Gott ist der Grund der menschlichen Freiheit, von der jeder Mensch in seinem endlichen Leben Gebrauch macht. Damit gehört Gott so nah zum Menschen wie nichts, was ein Teil der Welt ist; darum begleitet Gott den Menschen aber auch in allem seinem Umgang mit der Welt und den anderen Menschen. Über Jesus von Nazareth ist diese Bestimmung Gottes ohne jede Einschränkung klar geworden, und durch den Geist Jesu wirkt sie sich auch in unserem Leben aus. An Jesus selbst lernen wir es, uns in unserer Freiheit ganz auf Gott zu verlassen. So versteht Schleiermacher die durch Jesus von Nazareth in die Welt gekommene Erlösung.«²

2. Der mitgeschleifte, vor allem bei Albrecht Ritschl (1822–1889) zum Ausdruck kommende Optimismus liberaler Theologie im Anschluss an Schleiermacher, die moderne Gesellschaft werde sich zum Reich Gottes entwickeln, gerät spätestens durch die desaströsen Erfahrungen des Ersten Weltkriegs in die Krise. »An die Stelle der allgemeinen Bewußtseins-Transzendenz bei Schleiermacher tritt die spezifisch religiöse Transzendenz des Wortes Gottes in der Dialektischen Theologie, namentlich bei Karl Barth (1886–1968); und diese äußert sich in einem methodisch neuartigen Gebrauch der religiösen Sprache, mit deren Hilfe diese religiöse Transzendenz eröffnet werden soll. [...] (D)as Wort Gottes ist Anrede, sein Inhalt setzt das Gesprochensein voraus. Diese den Menschen bestimmende Anrede ist nach der Logik der dialektischen Theologie als ›Offenbarung‹ zu verstehen. Sodann ist im Wort Gottes die Geschöpflichkeit des Ursprungs zu unterstreichen.«³ Auch hier liegt eine Kommentierung der Geschichte durch die Theologie vor, wie Korsch zeigen kann: »Die Allianz von krisenhaftem und

kriegstreiberischem Bürgertum mit der christlichen Religion im 20. Jahrhundert macht es für Barth nötig, das Ursprungsgeschehen der göttlichen Bestimmung des Menschenlebens als eigenständigen Vorgang zu akzentuieren, der auch den Erschütterungen der Geschichte standhält.«⁴

3. Nach den Erfahrungen der Nazi-Herrschaft und des Zweiten Weltkrieges wird in der Theologie des Nachkriegsdeutschlands die Frage »nach Sinn und Ziel der Geschichte in theologischer Deutung«⁵ gestellt. Diese Wende will die »Transzendenz nicht im Bewußtsein, auch nicht im Wort Gottes«, vielmehr »über die Geschichte vermittelt«⁶ denken. Die Diskursführer Jürgen Moltmann (* 1926), langjähriger Ordinarius für Systematische Theologie in Tübingen und sein Kollege Wolfhart Pannenberg (1928–2014) mit Lehrstuhl in München, waren sich darin einig, »daß sie die geschichtsbestimmende Einheit von Offenbarung und Geschichte in der Auferstehung Jesu Christi erkennen, die einen Vorblick auf das Ende der Welt und die Vollendung der Geschichte erlaubt.«⁷

Doch hat sich auch diese Deutung »inzwischen erschöpft«, so Korsch, weil man »im gegenwärtigen Bewußtsein [...] von einer Einheit der Geschichte kaum reden«⁸ kann. Insofern steht die gegenwärtige Theologie wieder, so seine Einschätzung, vor einer neuerlichen Wende und der Herausforderung, ein Theorieformat zu entwickeln, das die gegenwärtigen Herausforderungen erschließungskräftig bearbeitet. Korsch setzt ganz auf die Einsicht, dass sich Transzendenz als »Bestimmung des je eigenen Lebens [erschließe]; sie muss in der individuellen geschichtlichen Lebensführung zu bemerken sein. Damit kehrt das gegenwärtige Bewusstsein in gewisser Weise zu der Positionsbestimmung zurück, wie sie bei Schleiermacher vorlag, angereichert freilich durch die Erfahrungen der letzten zwei Jahrhunderte.«⁹ Korschs erneute Zentrierung auf Schleiermacher holt damit allerdings die im aktuellen Wissenschaftsdiskurs geforderte Aufmerksamkeit für Raum und Räumlichkeiten, für den Leib und die Gefühle nicht vollständig ein.¹⁰ Deshalb lautet mein Vorschlag, der gegenwärtigen Einsicht in die konstitutive Bedeutung des Raumes und des Leibes Rechnung zu tragen und von dort her religiöse Erfahrung neu zu explizieren. Pointiert gesagt: *Transzendenz wird vor Ort des Leibes als Urraum der Resonanz (auch) des Göttlichen ausgemacht.*

Welchen gegenwärtigen Strömungen in der Dogmatik steht nun ein solcher Ansatz besonders nahe – oder besonders fern? Um diese Frage zu beantworten, greife ich eine attraktive Typologie dogmatischer Ansätze auf, die Dirk Evers, Systematischer Theologe aus Halle, in einem in der theologischen Szene heiß diskutierten Essay vorgeschlagen und damit dem Wimmelbild der protestantischen Theologie eine Topografie verliehen hat. Evers unterscheidet drei Denktypen in der evangelischen Dogmatik der Gegenwart:

1. »Arbeit am Religionsbegriff« in der Schleiermachertradition, 2. »Neufassung der hermeneutischen Theologie« als Offenbarungstheologie sowie 3. »Wiederkehr der Metaphysik«. ¹¹ Folgende längere Sequenz liefert eine kompakte Skizze der drei Richtungen: »Die religionstheoretisch orientierte Richtung gegenwärtiger Systematischer Theologie stellt mit der Konzentration auf das Selbstverhältnis und die Selbstinterpretation von Individuen die Perspektive der 1. Person in den Mittelpunkt. Entsprechend wird Religion verstanden als *menschliche Aktivität des Deutens und Aneignens*. Das darin wirksame Grundvertrauen ist letztlich ein Selbstvertrauen verbunden mit subjektiver Hinnahme des nicht Veränderbaren. Das hermeneutische Denken versteht den Menschen vornehmlich *aus seinem Angeredetsein* als ein Wesen, das nicht sich selbst schlechthin zu etwas bestimmt, sondern als soziales kommunikatives und aus fundamentaler Passivität heraus existierendes Wesen nur darin zu sich selbst kommt, dass es von anderen und von außerhalb seiner selbst sich empfängt und bewegt wird. Es sieht den Menschen eingebettet in Beziehungen der 2. Person und wesentlich als Teilnehmer am Geschehen der Wirklichkeit. Die metaphysische Rationalität sucht das *Objektive der Wirklichkeit unter Absehung dessen, was Menschen aus sich selbst machen oder wozu sie gemacht werden*, in Richtung auf den Grund des Seins zu überschreiten. Sie betrachtet die Realität einschließlich ihres Grundes eher aus der Perspektive der 3. Person.« ¹²

Ich skizziere im Folgenden die drei Typen jeweils exemplarisch an gegenwärtigen Vertretern von Rang, um somit bestehende Probleme kenntlich zu machen, auf die mein eigener Ansatz einer Lebenslehre angemessen zu antworten versucht.

2. Theologie als menschliche Selbstdeutung

Religion »ist eine deutende Beschreibung der Wirklichkeit, die den religiösen Individuen Orientierung in ihrem Leben ermöglicht.« ¹³ Christian Danz, Systematischer Theologe aus Wien, installiert sich mit diesem Satz zum Geschäftsführer der oben vorgestellten religionstheoretisch argumentierenden Systematischen Theologie. Aber die Sachlage ist natürlich etwas komplizierter.

Danz schlägt vor: »Die Systematische Theologie beschreibt Religion aus der Perspektive ihres Vollzugs. Sie hat folglich die Sichtweise der Teilnehmer einzunehmen. Da sie allerdings von der Religion unterschieden ist, kann sie deren Vollzug nur *konstruieren*. Sie arbeitet eine Deutung der Religion aus der Perspektive der Glaubenden aus.« ¹⁴ Deshalb unterstreicht Danz den Vollzug,

weil er klarstellen will: Es geht hier um Teilnahme, nicht um eine religionswissenschaftliche Beschreibungsleistung. Dogmatik definiert Tanz als »reflexive Beschreibung des Glaubensaktes«, die eine »deutungs- und symboltheoretische Funktion« wahrnehme und »nichts anderes« thematisiere als »das Geschehen menschlichen Sich-Verstehens sowie dessen symbolische Selbstdarstellung in einer geschichtlich gewordenen Kultur«. ¹⁵ Da das gläubige Sich-Verstehen Dreh- und Angelpunkt dieses gesamten Ansatzes ist, wird der Glaubensbegriff zentral positioniert: »Der Glaube ist das Ereignis Gottes im Vollzug des Sich-Verstehens des Menschen in der Geschichte. Die inhaltlichen Bestimmungen des christlichen Glaubens – Gott, Christus und heiliger Geist – strukturieren den Glaubensvollzug nach verschiedenen Hinsichten. Sie verweisen nicht auf eine Gegenstandssphäre, sondern sie sind die Medien der Darstellung des sich verständlich gewordenen menschlichen Lebens. Der Glaube als das Geschehen des Sich-Verstehens des Menschen in seiner Endlichkeit und Bedingtheit stellt sich in den Glaubensinhalten selbst dar und klärt sich mit seinen Ausdrucksformen auch über sich selbst und seine geschichtliche Wandelbarkeit auf. [...] Die Glaubensinhalte und der Glaube entstehen aufgrund der Individualitäts- und Vollzugsgebundenheit zugleich.« ¹⁶

Soweit der kompakte Vorschlag. Dieses »zugleich von Glaubensinhalt und Glaube« ist auf den ersten Blick nicht sofort einsichtig. Weil aber »Gott« kein dinglicher Gegenstand ist, »ist« Gott nur Symbol des Sich-Verstandenhabens. Tanz schärft ein: »In der religiösen Rede von Gott geht es weder um dessen Existenz noch um den aussichtslosen Versuch, diese irgendwie zu begründen oder gar zu beweisen. Gott hat seinen genuinen Ort ausschließlich im religiösen Selbstverständnis des Menschen.« ¹⁷ Anders gesagt: »Mit dem Gottesbegriff beschreibt der Glaube sich selbst als einen sich erschlossenen Vollzug.« ¹⁸ Dieser Vollzug ist für Tanz strikt unableitbar: »Der Begriff des Glaubens hält fest, dass Religion allein als ein unableitbarer personaler Vollzug wirklich ist.« ¹⁹ Transzendenz Gottes heißt nun also »Unableitbarkeit menschlichen Sich-Verstehens« und Offenbarung meint jetzt »Vollzug von Selbsterschlossenheit« ²⁰. Glaube ist Endlichkeitsreflexion und besitzt einen »Geschenckarakter« ²¹.

Hoch spannend ist die von Tanz vorgeschlagene Reformulierung des Sündenbegriffs, die meinem Vorschlag sehr nahesteht, obwohl ich auf den klassischen Glaubensbegriff verzichte: »Glaube ist das Wissen um die Notwendigkeit eines konkreten Selbstbildnisses sowie dessen gleichzeitige Unangemessenheit. [...] Vor dem genannten Hintergrund ist das Sündenverständnis aus der Perspektive des Glaubens als Versuch zu beschreiben, die Identität eines Selbst in einem Selbstbild zu fixieren und dieses dem Wandel zu entziehen.« ²²

Am historischen Jesus selbst ist Danz nur insofern interessiert, als an diesem kontingenten Leben Glauben exemplarisch Gestalt gewinnt. Mit einem eleganten Schlenker deutet er mit Paul Tillich (1886–1965) Christus als »Real-Bild« des Glaubens²³, als Lebensbild, in dem menschliches Leben zu einer verdichteten Darstellung kommt. Dieses Lebensbild zeigt, wie Selbstverstehen real funktioniert und muss deshalb erinnert werden.

Für die *Lebendigkeit christlichen Glaubens* und damit für den Umformungsprozess der christlichen Gehalte an die Gegenwart steht zentral die Lehre vom heiligen Geist, die Pneumatologie: »Das Thema der Pneumatologie ist [...] die Traditionsgebundenheit von religiösen Selbst- und Weltdeutungen, deren Kontingenz und Wandelbarkeit. Die Lehre vom Geist ist folglich als dogmatische Reflexion der notwendigen inhaltlichen Bestimmtheit der Religion zu verstehen und auszuarbeiten.«²⁴ Der Pneumatologie kommt auch die Aufgabe zu, »die Grenzen der Transformation der christlichen Selbstdeutungen« zu reflektieren. Als Kriterium »der Umformung der überlieferten christlichen Gehalte« nennt Danz »[d]ie Selbsterschlossenheit des Menschen als endliche Freiheit.«²⁵

Auffällig und aufregend ist die monomane Behauptung, der Glaubensvollzug sei unableitbar. Danz betont diesen Punkt hohepriesterlich, um sich vor theologischen Anthropologien jeglicher Couleur zu schützen, die die Religion »als gleichsam natürliche Ausstattung des Menschen«²⁶ ausgeben. Hier weht ein Fön aus Basel herüber, denn wie ein *Deus ex machina* erscheint plötzlich Karl Barth, der die Kontroverse darüber, »ob die Religion oder die Offenbarung die wahre Grundlage der Religion darstellt«, durch seinen Interpreten Danz schlichten lässt, sofern man »Barths Offenbarungstheologie als Beitrag zu einem angemessenen Verständnis von Religion« (um)deutet: »Die von ihm vorgenommene theologische Beschreibung der wahren Religion als Offenbarung Gottes versteht diese als ein Ereignis in der Geschichte. Die Bindung der Religion als Glaube an die Offenbarung repräsentiert ihre Unableitbarkeit aus anthropologischen und kulturellen Voraussetzungen. Jene lässt sich folglich weder durch eine Anlage im Menschen begründen noch durch die Religionsgeschichte. Vielmehr existiert Religion allein als ein personaler Vollzug des Menschen, der bereits in eine bestimmte Kultur und ihre religiöse Überlieferung eingebunden ist.«²⁷ Freilich: Die Um- und Weiterdeutung von Karl Barth durch Christian Danz ist extrem radikal: Weil der »Offenbarungsbegriff zu einer Beschreibung des religiösen Geschehens wird«²⁸, fällt jeder Supranaturalismus im barthschen Sinne weg, denn es gibt kein Außerhalb mehr, alles wird in den Prozess des Selbstverstehens aufgelöst. Ist damit die Kontroverse geschlichtet? Oder handelt es sich um eine »feindliche Übernahme«?

Diese Anfrage richtet sich auch an die 2019 als Medientheorie erschienene Pneumatologie »Gottes Geist«²⁹, denn Religion wird von Danz jetzt im Anschluss an den Soziologen Niklas Luhmann und dessen Schüler Armin Nassehi und, das war keine Überraschung, explizit »in Abgrenzung von phänomenologischen und anthropologischen Konzeptionen als Kommunikation bestimmt.«³⁰ Wie schon in der »Systematischen Theologie« von 2016 startet Danz nicht mit einem allgemeinen Religionsbegriff, sondern ausgegangen wird von der vorfindlichen christlichen Religion, die sich, wie Danz mit dem Systematischen Theologen Folkhart Wittekind sagt, auf die religiöse Rede und deren Struktur zu konzentrieren hat. »Religion gibt es in der Kultur als religiöse Rede, als Formen einer sprachlichen und symbolischen Selbst- und Weltbeschreibung des Menschen, neben anderen sprachlichen Weltbildern.«³¹ Als dreipoligen Prozess bestimmt Danz die »Aneignung der christlichen Religion«: »überlieferte[] symbolische[] Formen«³² der Tradition werden *verstehend*, also durchaus umformend angeeignet und zur »Darstellung«³³ gebracht. Aber Achtung: Der Geist Gottes bekommt eine elektronische Fußfessel angelegt, steht er doch ganz im Dienste des erinnerten Jesus.

In einer jüngsten Veröffentlichung, die unter dem etwas uninspiriert wirkenden Titel »Jesus von Nazareth zwischen Judentum und Christentum«³⁴ erschienen ist, werden die Retraktionen und Nachschärfungen zu seinen früheren Arbeiten deutlich. Ein Ausgang von einem *allgemeinen Religionsbegriff* wird nochmals verabschiedet, weil, so die Pointe, ein allgemeiner Religionsbegriff im Gespräch mit dem Judentum nahezu zwangsläufig dazu führt, das Christentum in einer Überlegenheitsstellung gegenüber dem Judentum zu positionieren, antijüdische Überlegenheitsunterstellungen sind dann beinahe unvermeidlich. Durch diesen Schritt glaubt Danz beiden Religionen Selbständigkeit zuzusprechen, kann entsprechend darauf beharren, Trinitätstheologie und die Rede vom heiligen Geist gehöre zum Tafelsilber des Christentums.³⁵ Exegetisch ist diese These höchst fragwürdig, denn das Alte Testament kennt etwa durchaus Binarismen, pflegt die Rede von der Frau Weisheit und bedient den Inspirationstopos. Durch die Hintertür kommt eine Überlegenheitsunterstellung trotz des Verzichts auf einen allgemeinen Religionsbegriff doch wieder zum Vorschein, weil durch die Pluralität religiöser Felder der engste Zusammenhang von Judentum und Christentum gelockert wird.³⁶ Von hier aus wird eine neue Debatte, die der Rektor des Abraham Geiger-Kollegs an der Universität Potsdam, Walter Homolka, zum Thema: »Der Jude Jesus« eingefordert hat, drängend.³⁷

Zum Ende des Buches hin überwiegen schwermütige Bemerkungen: »Pentecostals, diverse Ausprägungen von charismatischen Christentümern mit völlig anderen Auffassungen des Christlichen, als sie in Europa vertreten

werden, breiten sich rasant aus. Sie schaffen sich eigene Symbolisierungen ihrer Religionsauffassung in *Christusbildern, die nicht mehr auf den klassischen Lehrbestand der alteuropäischen Dogmatik zurückgreifen*.³⁸ Hat die Systematische Theologie während der letzten Dekaden ihren Christusbildern vielleicht ihre Rasanz reflexiv ausgetrieben?³⁹ »Gleichwohl beharrt die systematische Theologie darauf, allein durch ihre Beschreibung des Glaubens als einer reflexiven Symbolverwendung den Wandel der christlichen Religion auf eine angemessene Weise erklären zu können.«⁴⁰ Das hört sich nach einem ängstlich-verzweifelten Rufen im Walde an.⁴¹ Oder erinnert an einen melancholisch orchestrierten Schwanengesang. Das dringend anstehende Gespräch mit den charismatischen Bewegungen verlangt eher eine offene Gesprächshaltung, keine Überlegenheitsunterstellungen, die sich auf ein altes, weißes und elitäres europäisches Erbe berufen.

Wie zwei Synchronschwimmer bewegen sich Christian Danz und Folkhard Wittekind, Systematischer Theologe an der Universität Köln/Bonn, in diesen Fragen, denn Wittekind's »Theologie religiöser Rede«⁴² macht die gleichen feinen intellektuellen Pirouetten, die man genießen darf – freilich ist der Text wissenschaftlich extrem ausgenüchert. Wittekind outet sich inzwischen ebenfalls als sehr spezieller Barthianer, der Grundintuitionen dieser Tradition anregend und aufregend neu ausrichtet.⁴³ Seine 2018 vorgelegte Systematische Theologie »knüpft an die Kritik der Dialektischen Theologie an der Bewusstseinstheologie und Religionsphilosophie an und führt sie als Durchgangsmoment hin zu einer allein auf die Selbstbezüglichkeit religiöser Rede gebauten Theologie weiter.«⁴⁴ Künftig soll Theologie »eine Konstruktion des (protestantischen) Glaubens als Akt des religiösen Verstehens von religiöser Rede bieten. Deshalb geht die Systematische Theologie religiöser Rede vom Theologiebegriff aus. Sie setzt ihren Gegenstand, das Selbstverständnis religiöser Rede, in ihrer protestantischen Gestalt in eigener Regie. So erweist sie sich in sich als vollständig kritisch reflektierbar und auf ihre Voraussetzungen befragbar. Dadurch wird sie zu einer Wissenschaft. Zugleich relativiert sie sich selbst im Hinblick auf die Geltung der Religion, die ihr Gegenstand ist, und tut damit nicht mehr so als wäre das Bestehen des christlichen Glaubens in der Moderne von der richtigen Theologie abhängig. Denn die christliche Religion ist ihrem Selbstverständnis auf die Geltung der Offenbarung gerichtet und besteht gerade so als eine eigenständige Sprache in der Kultur.«⁴⁵

Umgedeutet wird die spätmoderne Theologie insofern, als religiöse Rede als Träger religiösen Sinns, die sich von anderen Sprachen unterscheidet, die eigene religiöse Wirklichkeit ins Zentrum rückt: Thema ist also »die religiöse Rede als besondere Sprache mit eigener Wirklichkeit«.⁴⁶ »Wirklichkeit«, so

Wittekinds, »ist immer nur in verschiedenen Sprachfeldern gegeben, verschiedene Sichten der Wirklichkeit bauen sich nebeneinander in diesen sich ausdifferenzierenden Weltbildern auf. Die Suche nach der ›wirklichen‹ Wirklichkeit, nach einer Wirklichkeit hinter den Funktionsweisen dieser Sprachen ist obsolet.«⁴⁷ Anerkannt wird »die Pluralität von Lebensdeutungen als Rahmen von Religion«, »die auch die Nichtexistenz von Religion mit zu denken erlaubt.«⁴⁸ Inhalte, auch darin ist er sich mit Danz einig, entstehen erst im Vollzug. »Alle Formen inhaltlicher Bestimmtheit in der religiösen Rede (Gott, Offenbarung, Heilsgeschichte, Christus, heiliger Geist, Kirche, Sakrament etc.) werden als Bildformeln verstanden, die das (in ihr selbst als bestehend anzunehmende) Funktionieren religiösen Redens und Verstehens meinen.«⁴⁹

Wittekinds sucht – das ist stark applausverdächtig – explizit die Nähe zur Literaturwissenschaft: »Systematische Theologie ist eine Literaturwissenschaft religiöser Frömmigkeitssprache. [...] Die Systematische Theologie hat, genauso wie eine Literaturwissenschaft einer bestimmten Literatur, ihre Existenz nur in Bezug auf diese ›Literatur‹, also auf die Äußerungsformen religiös-christlicher Rede. Aber sie funktioniert nicht, wie die Literaturwissenschaft, auch für ›tote‹ religiöse Sprache. Insofern ist die Systematische Theologie in einem wissenschaftlichen Sinne darauf angewiesen, dass die religiöse Verwendung von christlich-überlieferter Sprache in der und als Religion weiterlebt.«⁵⁰

Lebendig bleibt religiöse Rede nur, sofern sie neue Symbole der Deutung schafft. Bisher ist die behauptete Nähe zur Literaturwissenschaft im Denken Wittekinds allerdings allenfalls nur ein uneingelöstes Versprechen. Und verstörend bleibt zu registrieren: Ein Gespräch mit der Exegese findet kaum statt. Neue narratologische Exegese hat den literaturwissenschaftlichen Import, den Wittekinds einfordert, längst auf den Weg gebracht. Wittekinds müsste narrativ gesättigt zeigen, *wie religiöse Rede durch die inhärente Poetik funktioniert*. Und die Sünde? Die Sünde legt Wittekinds behutsam in den Epilegomena ab und deutet sie »als fehlende Leichtigkeit, die Anrede in religiöser Kommunikation zu erleben als Herstellung des eigenen religiösen Subjekts.«⁵¹ Früher hätte man von Verstockung geredet. Ist *Anrede* aber wirklich die elementare Angehensweise religiöser Betroffenheit? Da habe ich riesige Zweifel. Ich denke: Nein! Somatisch kräftig unterreflektiert bleibt wie bei Danz der Kommunikationsbegriff; hier wäre deutlich mehr subjektive Evidenz abzurufen. Und auch die christologische Pointe bleibt erstaunlich unscharf: Ja, Christologie hat es mit dem Selbstverstehen, in meiner Sprache mit dem *Richtungssinn des Lebens*, zu tun; aber warum leistet der erinnerte Jesus diese Orientierung? Worin besteht das Surplus im Verhältnis zu ande-

ren kulturellen Deutungsangeboten und Heilsbringern etwa des 20. Jahrhunderts?⁵² Was macht seine Einzigartigkeit aus, die andere Einzigartigkeiten, so die Pointe, nicht ausschließt? Fungiert er hier erneut als Realbild des Glaubens?

Nachdenklich macht der Versuch, religiös unmusikalischen Menschen ihre eigene, auch atheistische Wirklichkeitsdeutung nicht hinterrücks streitig zu machen und durch eine vereinnahmende religiöse Anthropologie zu kapern. Positiv schlägt auch zu Buche, wie Wittekind die Rede von pluralen Wirklichkeiten von einer Überdachung durch *eine* Wirklichkeit freihält.⁵³ Damit kritisiert er implizit auch Versuche, eine christlich-religiöse Weltanschauung aufzubieten, die sich anderen Sphären wie Politik, Wissenschaft oder Kultur gegenüber überlegen fühlt, weil die Theologie, wie namentlich Eilert Herms will, eine Orientierungswissenschaft sei, die es erlaube etwa auch »wirtschaftliche Interaktion und alle wirtschaftlichen Güter«⁵⁴ auf ein als normativ ausgegebenes Lebensziel zu relativieren. Vertreter der anderen Sphären der Gesellschaft werden der Theologie kaum uneingeschränkt diese Orientierungskompetenz zuerkennen. Und auch für Christen ist dieser Anspruch nicht immer attraktiv.⁵⁵ Von einem geschlossenen (christlichen) Weltbild zu sprechen ist misslich, weil es die Vielfalt der Perspektiven nicht ernstnimmt und als geschlossenes Weltbild wie eine Blase wirkt, die sich für Hinterfragungen immun macht. Damit wird zugleich das Selbstbild versteinert und nicht länger hinterfragbar.

Das Fazit kann knapp ausfallen: Avancierte Deutungstheorien können offenbar elegant eine große Koalition mit der Barth-Tradition eingehen, sofern Barth, ein origineller Vorschlag, als Theologe religiöser Rede reformuliert wird. Diese Umformung wird allerdings erkaufte um den Preis einer Verkümmern der narrativen Grandezza, die Barths Theologie noch ausgezeichnet hat. Und als Signaturbegriff ist der Kommunikationsbegriff durch seine kognitiven Engführungen abgewirtschaftet. Das theologische Deutungsgewerbe hat bei Autoren von Rang jedenfalls eine erst auf den zweiten Blick auffällige Schlagseite Richtung Basel erhalten. Die Schreibtische in Wien und Köln/Bonn sind offenbar heimlich nach Basel hin ausgerichtet. Der Geschäftsführerposten für Deutungstheorie ist bis auf Weiteres vakant. Bewerbungen sind mit den üblichen Unterlagen an die Wissenschaftliche Gesellschaft für Theologie (WGTh) zu richten.

3. Theologie als Widerfahrnis-Hermeneutik

Wer die Wende zur Religion nicht oder nur eingeschränkt mitmacht, vielmehr den Gottesbezug, das Du von woher der Mensch ergriffen wird, einfordert, ordnet sich, so der Vorschlag von Evers, der hermeneutisch-kerygmatischen Tradition zu. Diese Tradition streicht sehr viel stärker als die liberale Deutungstheorie das Element der Passivität und das Ergriffensein von einem Außen heraus. Durchaus folgerichtig hat Philipp Stoellger, CEO der Passivitätsfraktion, mit extremistischer Verve und in Stoßrichtung gegen liberale Tendenzen, die die Freiheit und Aktivität feiern, in seiner Habilitationsschrift ein Hochamt auf die Passivität gehalten.⁵⁶ Aus der Tradition vorgeben lässt er sich die drei *Lebensdimensionen* Pathos, Ethos und Logos und setzt das Pathos *primo loco*. Die Arbeit ist ein Widerfahrnis-Parcours, der, lange vernachlässigt, die Leidenschaften, die Leiblichkeit und auch das Leiden ins Zentrum rückt. Dabei gelingen Perlen der Deutung, wenn etwa im Anschluss an Augustin, den oft geschmähten, resümiert wird: »Nach eingehender Pathosschelte in hamartiologischer Perspektive kann Augustin im Licht von Passion und ›compassio‹ die Affekte der Christen in soteriologischer Perspektive bemerkenswert rehabilitieren.«⁵⁷ Christus hat als idealer Tugend- oder Weisheitslehrer die Affekte in eine schöne Ordnung gebracht und die Christen sollen sich dieser Ordnung anbequemen. Damit kehrt »in der christologischen Dimension der Affektenlehre das Ideal des Weisen wieder, nicht als das eines apathischen, sondern eines solchen Menschen, der seiner Affekte voll und ganz Herr ist und sie deswegen in seiner Fülle auszuleben vermag.«⁵⁸

Stoellgers Kampf gegen die Passivitätsvergessenheit findet ihr eigentliches Ziel nach Studien zum Aquinaten und zur deutschen Mystik bei Luther, der Passivität als Gabe versteht. Hier wird neo-französisches Importgut der Theorie der Gabe von Levinas, Derrida, Marion und Nancy kreativ zur hermeneutischen Relektüre von Luther eingesetzt. Zeigen will Stoellger, wie bei Luther auf dem Grunde des Pathos das Ethos entsteht, Passivität also die Vorbedingung antwortender Kreativität ist. »Luthers ›vita passiva‹ aus der Passivität des ›mere passive‹ hat ihren ›terminus contra quem‹ in der *hamartiologischen Passivität*, der Obsession des Menschen, Andere auszuschließen kraft seiner Zentrität des ›Selbst-Sein-Wollens‹, in der er des Pathos ermangelt, von dem her er selbst wird.«⁵⁹ Zur Anschubfinanzierung der leidenschaftlichen Handlung dient die »Gabe der Rechtfertigungsgnade. [...] Sie kann vergeblich bleiben, wenn die Gabe nicht gebraucht, benutzt und *weitergegeben* wird. Daher zeigt sich der intrinsische Übergang von der reinen Passivität zur kooperativen und korrelativen in der Logik der Gabe: vom Widerfahren der Gabe zu ihrem Gebrauch und der Weitergabe. Das ›mere passive‹

findet seine Entfaltung im lebensweltlichen Vollzug der ›vita passiva‹, also in den korrelativen Aktivitäten und Passivitäten – beide *aus* Passion, aus der Passion Christi, und *als* Passion der Leidenschaft. Es bleibt somit nicht beim *Begriff der Passivität*, sondern der wird nach- und mitvollziehbar in der *Passivität* *aus* *Passion*, als leidenschaftliches Leben, nicht als leidentliches Leben, sondern in der Leidenschaft zur Kooperation.«⁶⁰ Ein großer Schlussabschnitt entziffert, unter welchem sprachlichen Gewand sich die Passivität in theologischen Entwürfen von Emanuel Hirsch bis Oswald Bayer fruchtbar weitervererbt hat – von einer *Passivitätsvergessenheit* kann also eigentlich nicht die Rede sein.

Stark und überzeugend ist der Ansatz, wenn er versucht, den grammatischen Dual von Aktiv und Passiv graduell zu korrelieren: »Aktiv und Passiv bleiben zwar grammatisch dual, aber semantisch und pragmatisch können sie als mehr oder minder graduell korreliert werden. Hier herrscht kein ›Entweder-Oder‹, sondern stets ein mehr oder weniger.«⁶¹ Stoellger schleppt aber die hamartiologische Engführung unverdrossen weiter mit sich herum. Hiermit zu starten, ist hoch problematisch. Und die obsessiv importierte Rede von Gabe verdunkelt die Frage, *wie* Glaube entsteht. An dieser vulnerablen Stelle treffen sich Vertreter der (renovierten) hermeneutischen Kerygma-Theologie und der Lebensdeutungs-Theologie. Beide unterschätzen die Qualität biblischer Texte, von produktionsästhetisch gebildeten Literaten verfasst und dazu eingesetzt, religiöse Erfahrung zu inszenieren. *Von den Literaten aus gesehen wird der Glaube – oder besser, die affektive Betroffenheit – in gewisser Weise gemacht, nämlich inszeniert. Ob das Machen gelingt, lässt sich leichthändig an der Wirkung ausmachen.* Diese produktionsästhetisch ausgefeilt inszenierte Erfahrung erzeugt allererst die Relate der Begegnung.⁶²

Stoellger selbst wendet sich nach der extremistischen Erkundung der Passivität, die gegen die vielseitige und vielspältige Beteuerung eine entspannte Form von Autonomie zu stark liquidiert, dem auf breiter Front eingeläuteten *iconic turn*⁶³ zu. Dieser Zugang ist vielversprechend, weil jetzt auch stärker auf das *Bildvermögen* des Menschen abgehoben werden müsste. Obwohl ein Bündel von seitensatten Aufsätzen vorliegt, ist die endgültige Passung noch vage. Sie verzögert sich auch deshalb, weil inzwischen ein hermeneutisch gediegener und sprachlich stringenter bildtheologischer Entwurf von Malte Dominik Krüger vorliegt. An dieser Stelle ist der Begriff Kontingenz durchaus einmal zutreffend. Stoellger, der in Heidelberg lehrt, muss seinen Schreibtisch nicht Richtung Basel ausrichten, weil er bereits in doppelter Haushaltsführung ein lebenslanges Wohnrecht in der Bauhütte am Basler Münster besitzt.

Krüger präsentiert seinen eigenen Entwurf als »bildtheoretische Protestantismus-Deutung«⁶⁴. Der Ausgang vom Bildbegriff hat zugleich hohe zeit-

diagnostische Kompetenz, denn »[d]ie Gegenwart ist eine Kultur der Sichtbarkeit, die sich selbst in ihrer Bildlichkeit anschaulich wird. Und: Ohne die innere Aneignung gibt es keine äußeren Bilder, die als Bilder realisiert werden.«⁶⁵ Krüger erweist sich als Meister der Mündigkeit in Bilderfragen.

»Zollfreie Importe« bezieht Krüger aus mehreren geisteswissenschaftlichen Regionen. Anthropologisch glaubt er das Spezifikum des Menschen im Bildvermögen auszumachen; es kommt also prächtig »zu einem Revival der Einbildungskraft, die schon in der Romantik und im Deutschen Idealismus in den Mittelpunkt rücken konnte und die in den Neuen Medien noch stärker (äußerlich) manifest wird.«⁶⁶ Mit dem Philosophen Ferdinand Fellmann spricht Krüger vom *symbolischen Pragmatismus*. Gemeint »ist das Vermögen mit äußeren und inneren Bildern umzugehen«, das nach Krüger »typisch [ist] für den Menschen, wenn wir mit Bildern etwas festhalten, was zugleich abwesend ist«⁶⁷. Dieser *symbolische Pragmatismus*⁶⁸ ist, so die Auskunft, tiefenverwandt mit dem *Internen Realismus*: »Er versucht, den realistischen Aspekt, dass die Wirklichkeit nicht bloß unser Konstrukt ist, und den epistemischen Aspekt zusammenzuhalten, dass wir es sind, die die Wirklichkeit verstehen. Der Interne Realismus besagt: Die Aussage über Wirkliches bezieht sich auf Wirkliches, das von dieser Aussage unterschieden ist. Doch unabhängig von seiner Aussage ist Wirklichkeit nicht zu erfassen.« Der Interne Realismus und der symbolische Pragmatismus kommen darin überein, dem Verstehen eine Selbstbegrenzung aufzuerlegen, die im Bildvermögen ausgemacht wird, denn »die Wahrheit dieser Position lässt sich nicht fixieren, sondern erschließt sich pragmatisch im Umgang mit gelingender Verarbeitung von Wirklichkeit.«⁶⁹

Darin besteht der wissenschaftliche Eros, durch den *iconic turn* das Formal- und das Materialprinzip des Protestantismus neu zu schärfen: Die Schriftlehre ist eine Deutung äußerer Bildlichkeit, gibt doch die Bibel einen wirkmächtigen Eindruck von Jesus wieder; und der Rechtfertigungsglaube wird entziffert als innere Bildlichkeit, genauer gesagt »als kontrafaktische Selbstdeutung einer menschlich unumgänglichen Unbedingtheitsdimension«⁷⁰, die zu einem existentiellen Perspektivenwechsel animiert. Und um auf die im Bildbegriff immer wieder mitschwingende Gefahr des Projektionsverdachts zu reagieren, präsentiert Krüger den Protestantismus als »kritische Bildreligion«: »Gott ist als ›Einbildung‹ zu nehmen, nämlich als Einbildung des ungegenständlichen Fluchtpunktes unseres Lebens, dessen Wirklichkeit beziehungsweise Wirkmächtigkeit sich in der Aneignung durch den Menschen erweist. Diese Einbildung Gottes beruht auf dem Bildvermögen, das den Menschen als Menschen auszeichnet und auf einen ungegenständlichen Fluchtpunkt verweist. Letzteres ist der von jedem Menschen grundsätzlich

beanspruchte Horizont von Ganzheit und Freiheit bzw. Kontrafaktizität, der im Bildvermögen verankert ist.«⁷¹ Drei Kriterien, unter dem Stichwort »diagnostische Rationalität«⁷² verhandelt, benennt Krüger, damit eine Differenz aufgemacht werden kann zwischen nichtfiktionalen und fiktionalen Sachverhalten, »nämlich das Referenzkriterium der geschichtlichen Bezeugung (im Christentum: die Gestalt Jesu), das Kommunikationskriterium der überlieferbaren Tradition (im Christentum: Verkündigung und Sakramente) und das Anerkennungskriterium der kritischen Rückfrage (im Christentum: die Theologie)«⁷³. Klug der Vorschlag, die christliche Religion, Religion überhaupt, »als Ambivalenzmanagement zu verstehen«, weil auch die christliche Religion nur »einen relativen Zugang zu dem jeweils Ganzen und Wirklichen«⁷⁴ erlaubt.

Limitiert ist Krügers starke bildhermeneutische Deutung des Protestantismus allenfalls darin, sich in den *emotional turn* nicht hinreichend eingeschungen zu haben, von Gefühl ist immer nur am Rande mitspielend die Rede, etwa wenn vom *Eindruck Jesu*, den die Schrift vermittelt, geschrieben wird. (Zugegeben: Wer jeden turn bedient – *linguistic turn*, *symbolic turn*, *body turn*, *iconic turn*, *emotional turn* –, dem kann schnell schwindelig werden.) Eine ausgeführte Theorie der Emotionalität fehlt spürbar, sie würde auch dazu zwingen, an biblischen Texten die konkrete *ästhetische Bildpolitik* zu benennen. Auch hinsichtlich der »bildtheoretischen Zuspitzung der Rechtfertigungslehre«⁷⁵ habe ich nachhaltige Vorbehalte, weil das Judentum-Christentum in seiner historischen Größe *seit den Anfängen* eine Gegenkultur zur Ehrkultur der Umwelt installieren wollte. Zumindest die weisheitliche Theologie ist eine bildgesättigte Lebenslehre, die in der Lebenswelt Gestalt findet und sich durchsetzen will. Eine Begrenzung der Rede von Rechtfertigung auf das Neue Testament scheint mir zudem folgende exegetische Pointe zu verdecken: Die Idee der Rechtfertigung ist im Alten Testament⁷⁶ bereits vorgeprägt.

Theologie *ausschließlich* aus der Perspektive der 2. Person zu beschreiben, diesem Vorschlag hat hoch erregt Michael Welker eine Absage erteilt. Der Grund ist folgender: Welker wählt das Theoriedesign der Pneumatologie und will damit auch dialogfähig mit den weltweit erstarkten Bewegungen pfingstlichen Denkens werden, besser gesagt, sie reflexiv aufklären. »Der Geist lässt sich nur völlig verzerrt in theologischen Modellen und in Denkformen der Frömmigkeit darstellen, die das reiche und komplexe Verhältnis von Gott und den Menschen und ihren Mitgeschöpfen systematisch und methodisch auf ein (komplexere Beziehungen nur immer »mitmeinendes«) *Ich-Du-Verhältnis* zwischen Gott und »dem Menschen« reduzieren.«⁷⁷ Der »dialogistische[] Personalismus«, noch immer eine »dominierende[] Denk-

form[]«, kann, so der Vorwurf, die Abundanz pneumatologischer Präsenz allenfalls verkürzend einfangen: »Die Theologie bedenkt und formuliert das Selbstverhältnis des dreieinigen Gottes, das Verhältnis von Gott und den Menschen sowie die zwischenmenschlichen Verhältnisse, indem sie die übersichtliche Form der Ich-Du-Kommunikation an alle religiösen und sozialen Verhältnisse heranträgt und in sie hineinprojiziert.«⁷⁸

Ich mag diesen kernigen Welker-Stil, eine Melange aus bildungssatter Souveränität und jugendlicher Rauf lust. Welker schreibt kein EKD-Deutsch. Er markiert deutlich, was ihm nicht gefällt. Auch Autoren, mit denen er durchaus freundschaftlichen Umgang pflegt, kommen gelegentlich in den Schwitzkasten. Mit gleichem Furor wird auch die »Orientierung an der alt-europäischen Metaphysik« beklagt. »Die Theologie bzw. die denkende Religiosität soll ›das Ganze‹ oder die ›Einheit der Wirklichkeit‹ – etwa als ›Universalgeschichte‹, als ›Sinntotalität‹ oder anders dechiffriert – erfassen, formulieren und bedenken.«⁷⁹ Nicht in den Blick kommt in diesen Zugängen, so Welker, das *schöpferische Wirken* des Geistes. Der theologischen Pneumatologie noch am nächsten steht nach Welker ein »Sozialmoralismus« in der Folge Kants und des Linkshegelianismus, dem »prinzipiell ein Fortschrittsdenken zugrunde«⁸⁰ liege. Explizit genannt wird Eberhard Jüngel (1934–2021), dem im gleichen Atemzug freilich unterstellt wird, er presse den »Prozeß der Steigerung der Menschlichkeit« letztlich »in eine dialogistische Figur (Beziehung zwischen Gott und ›dem‹ Menschen)«. ⁸¹

Sein eigenes Projekt tauft Welker auf die Programmformel: *realistische Theologie*. Seine realistische Theologie, so die mitgebrachte Verdeutlichung, »nimmt die verschiedenartigen biblischen Überlieferungen mit ihren unterschiedlichen ›Sitzen‹ im Leben«⁸² ernst. Bezogen auf die metaphysische Rede von »Ganzheitlichkeit« heißt das: »Eine realistische Theologie gibt die Illusion auf, von einem einzigen Bezugssystem aus über Gott und Gottes Macht disponieren zu können. [...] Gottes Lebendigkeit und Gottes Freiheit kommen vielmehr in einer Vielzahl von – auch miteinander nicht ohne weiteres verträglichen – Lebenskontexten und Lebenszusammenhängen zum Ausdruck.« Auf die Dialogik angewandt schreibt er: »Eine realistische Theologie gibt die Illusion auf, nach Maßgabe der je individuellen konkretisierten Intimitätsvorstellungen und der darauf aufgebauten Abstraktionen (Ich-Du-Modell) Gottes Wirklichkeit ausschöpfen zu können. [...] In Bezug auf den Sozialmoralismus bedeutet das: Eine realistische Theologie gibt – und das dürfte in unserer Zeit am schwersten sein – die Illusion auf, Gottes Wirklichkeit mit der Verfasstheit eines moralischen Marktes, mit seiner Flexibilität und Verbindlichkeit zu verwechseln.«⁸³ Nur wenn man, so Welker, »Verzicht« leiste »auf einen kontrollsüchtigen Reduktionismus« und alle »Formen

der babylonischen Gefangenschaft« aufsprengt, könne »die Freude an Fülle und Reichtum der Gegenwart Gottes wiedergewonnen werden.«⁸⁴ Ziel sei es, die »*Pluralität des Betroffenseins*«⁸⁵ in den Blick zu bringen. Nicht zielführend sei deshalb ein Denkmodell, das enggeführt werde auf »die abstrakte Rede von ›der Relation‹, ›der Beziehung‹ zwischen Gott und ›dem Menschen‹.«⁸⁶ Welkers Grundthese verdichtet sich in folgendem Zitat: »Ein Leben, das sich *unberührt, unberührbar* und unverletzlich hielte, das unempfindlich bliebe gegen komplexe Außeneinwirkungen – das kann und soll es nicht geben. Das von Gott geschaffene und durch den Geist gewirkte und erneuerte Leben ist Leben in vielfältigen Interdependenzzusammenhängen. Nur das in diesen Zusammenhängen *Sensible*, das *Halt-, Bestätigungs- und Beziehungsbedürftige*, aber auch das auf *Halt-, Bestätigungs- und Beziehungsbedürftigkeit* Reagierende, das in vielfältigen Bezügen zur *Selbstzurücknahme* zugunsten anderer Lebewesen *Fähige* ist das Lebendige.«⁸⁷ Mit einer weiteren feinen Formulierung spricht Welker davon, *Personalität* gewannen Menschen durch Formung in »*Resonanzgeflechten*«.⁸⁸

Welker, der außerhalb seines großen Schülerkreises im Zitierkartell der systematischen Theolog*innen sehr zu Unrecht wenig zitiert wird, versucht, an Luhmann geschult, die Pluralisierung von Lebenszusammenhängen auch innerhalb der Theologie präzise in den Blick zu bringen. Irritierend ist es deshalb, wenn sogar Welker seine pluralistisch angelegte Pneumatologie letztlich doch wieder gemäßigt christozentrisch engführt und den »*Resonanzbereich Christi*«⁸⁹ feiert. Von hier aus müsste das Buch nochmals zu einem zweiten Anlauf starten. Nur folgerichtig, wenn auch in Welkers Christologie⁹⁰ die »*Polyphonie und Mehrdimensionalität des Lebens*«⁹¹ an Jesus Christus – kerygmatische dann doch wieder als letztgültige Selbstoffenbarung Gottes gedeutet – festgemacht wird. Dabei böte der von Welker beschworene *multicontextual* und *pneumatological* Doppelturm weniger reduktionistische Zugangsweisen.

4. Theologie als Metaphysik

Wie selbstverständlich hat sich die Theologie in der Spur Heideggers extrem strebsam am Projekt einer Überwindung der Metaphysik beteiligt. Ungegenständlichkeit ist, mit sehr guten Argumenten, eine sorgsam behütete und liebevoll gehätschelte Lieblingsvokabel im Theologensprech geworden, metaphysische Komplizenschaft gilt als verdächtig. Umso überraschender ist es, dass der honorige Verlag Mohr Siebeck seit 2011 eine Buch-Reihe unter der Überschrift »*Collegium Metaphysicum*« verlegt. Als erster, einen olympi-

schen Standard setzender Band erschien von Friedrich Hermanni: »Metaphysik. Versuch über letzte Fragen«. ⁹² Letztbegründungsfragen, die man zwischenzeitlich gerne berentet hat, werden erneut auf die Tagesordnung gesetzt. Sie tauchen auf, wenn gefragt wird nach Gott als Grund der Welt, nach dem Bösen, der Eschatologie, und, in der aktuellen Gegenwart eine drängende Frage, nach der Wahrheit anderer Religionen – drängend deshalb, weil den Religionen gerne vorgeworfen wird, im Streit um die Wahrheit Urheber von Gewalt zu sein. Wer diese Fragen stellt, muss die Vollzugsperspektive der Deutungstheorie zwangsläufig aufgeben und auch die Erfahrungsebene einer hermeneutischen Bildtheorie verlassen, also in die dritte Person Singular wechseln. Die vier von Hermanni genannten Fragen sind präzise jene (oft als lästig empfundenen) Fragen, die lebensweltlich, auch von besorgten und engagierten Studierenden, auffällig häufig an die Theologie gestellt werden: Gibt es Gott? Woher kommt das Böse? Gibt es ein Leben nach dem Tod? Wie steht es um die Wahrheit der Religion? Die kantische Grenzziehung vor Augen, drängt sich auf, die Logizität der verwendeten Bilder, die etwa in protologischen und eschatologischen Fragen notorisch zum Einsatz kommen, zu untersuchen.

Hermanni prüft in seinem Essayband entsprechend konsequent die Logizität einer aktuellen Bildfindung in der eschatologischen Frage. In der neueren Theologie hat nämlich eine These Konjunktur, die versucht, auf die bohrende Frage nach der Identität zwischen dem irdischen und dem auferstandenen Menschen eine Lösung zu finden. Antwort: Die Lebensgeschichte jedes Menschen bleibe im ewigen Gedächtnis Gottes präsent. Gott, so die hochproblematische Bildfindung, ist eine Art Daten-Superhirn, eine Vorstellung, die vielleicht schon in naher Zukunft auch innerweltlich durch einen Computer (*mind uploading*) umgesetzt werden kann. Süffisant schreibt Hermanni: »Einige evangelische Theologen der Gegenwart und der jüngeren Vergangenheit [...] scheinen die ewige Gegenwart unseres vergangenen Lebens im Gedächtnis Gottes mit der Auferstehung der Toten identifizieren zu wollen. Damit würde die christliche Zukunftshoffnung indes entscheidend verkürzt. Denn sie bezieht sich zweifellos auf ein neues leibliches Leben vor und mit Gott, nicht nur auf die bleibende Gegenwart des vergangenen Lebens in seiner Erinnerung.« ⁹³ Ein sofort auftauchender Einspruch, der die von Hermanni geforderte Fortschreibung aufruft, das sogenannte Verdopplungsargument, benennt Danz: »Der von Gott auferweckte und mit seiner alten Identität versehene Mensch ist bestenfalls eine Kopie des irdischen, aber nicht dieser selbst.« ⁹⁴ Hermanni hält dagegen: »Wenn ein auferweckter Mensch mit dem verstorbenen Oskar identisch wäre, dann wäre er notwendigerweise, das heißt unter allen Umständen mit ihm identisch. [...] Wenn es

wirklich Oskar ist, der nach seinem Tod in Gottes Gedächtnis bleibt, kann er daher unmöglich mehrfach auferweckt werden. Wäre das möglich, dann hätte sich Gott nicht an Oskar in seiner biographischen Einmaligkeit erinnert, sondern nur an allgemeine Züge, die er mit anderen teilt. [...] Die Hoffnung über den Tod hinaus ist mit logischen Mitteln nicht zu widerlegen.«⁹⁵ Mehr ist beim besten Willen nach Kant nicht zu haben. Hermann erweist sich als klug genug, Fallstricke, die sich in Dualismen verbergen, zu umgehen. So kämpft er etwa nachhaltig gegen den Dualismus des Leib-Seele-Problems⁹⁶, eine Alternative wäre es, wie bereits gesagt, mit einer Anthropologie zu starten, die grundsätzlich diesen Dualismus unterläuft – wie die *Neue Phänomenologie* von Hermann Schmitz.

5. Leibphänomenologie im Anschluss an Hermann Schmitz

Einerseits warnen nicht wenige Theologinnen und Theologen davor, sich dem Zeitgeist anzubiedern, andererseits aber rennt die Theologie oft atemlos Trends hinterher in abgetragenen, verschlissenen Theoriegewändern macht dann überanstrengende Klimmzüge und hyperventiliert. Oder sie überwintert als Spitzwegfigur auf einer Bibliotheksleiter, die partout nicht zu einer Himmelsleiter mutieren will. Nicht jede philosophische Mode ist tauglich, um die Theologie zu »stylen«. Und nicht jede Bibliotheksleiter endet zwingend auf der irritierenden Höhe von Luther und Calvin.

Neben der Literatur- und Medienwissenschaft ist die Philosophie engste Partnerwissenschaft der Theologie, aber der nervöse, zuweilen fiebrige Geist der Theologie führt oft ein unwürdiges Namensballett auf, wenn es um Lehngeschäfte oder Schmuggelware aus der Philosophie geht. Als Importeur aus dem Französischen war ich selbst hyperaktiv. Und das muss auch so sein! Aber unterm Strich ist ein freundlicher Import daran zu messen, ob eine avancierte Philosophie auch zu zentralen, zuweilen verwahrlosten Themenbeständen der Theologie Lösungsantworten beitragen kann und zugleich dabei die Theologie auch wieder sprachfähig macht. Verschwistert wird das Gespräch, sofern die Philosophin oder der Philosoph überhaupt Interesse am Austausch mit der Theologie signalisiert. Überlegenheitsunterstellungen von Seiten der Theologie und Attitüden der Gesprächsverweigerung sind weitgehend passé und wirken, sofern sie überhaupt anzutreffen sind, inzwischen unfassbar peinlich. Meine Theologie setzt auf die Leibphänomenologie von Hermann Schmitz.⁹⁷ Er selbst hat seine enigmatische Nähe zu Rudolf Otto in seinem imposanten Gesamtwerk immer wieder betont, allein das macht ihn für mich interessant.⁹⁸ Zugleich erlaubt seine Leibphänomeno-

logie, die eine ganz neue Gefühlstheorie bietet, die emotionale Anorexie protestantischer Theologie zu therapieren. Für die gesamtgesellschaftliche, emotional sehr hoch aufgeladene Kultur halte ich eine emotional geschulte Theologie für ein passgenaues Modell, weil sie den Ursprung von Gewalt in einer falsch gedeuteten Ermächtigung von Handlungssouveränität in den Aggressionsgefühlen entdeckt⁹⁹, die nicht nur unterschwellig durch Statusfragen befeuert werden. Nur so lässt sich eine Gefühlsschulung vorantreiben, die eine mögliche Aufgipfelung der Aggressionsgefühle hin zum Hass umsteuert.¹⁰⁰ Intendiert ist eine andere Subjektwerdung, die um Selbstzurücknahme weiß und diese Kunst auch im Alltag anwendet und den Genuss, den das Leben von den Kostlichkeiten der Welt gewährt, dankbar für eine ferne Zukunft bewahren will. Hermann Schmitz, das macht ihn auch für die Dogmatik als Gesprächspartner spannend, hat zugleich eine ganz neue Paulus-Lesart vorgeschlagen und die erste philosophische Eschatologie vorgelegt. Und seine Bibliotheksleiter reicht auch noch über Paulus hinaus, vielleicht sogar bis zum neunten Himmel. Zeit also, Schmitz als Gesprächspartner auszuwählen.

»Religion ist Verhalten aus Betroffenheit von Göttlichem.«¹⁰¹ Mit dieser knappen Definition startet Hermann Hermann Schmitz seine »Theologie« überschriebene Abhandlung über das Göttliche. Als Merkmale des Göttlichen gibt er dessen Spontanität aus. »Das Göttliche ergreift spontan; ebenso spontan ist zunächst das von dieser Ergriffenheit angestiftete religiöse Verhalten.«¹⁰²

Das Göttliche ist gleichermaßen Ausgang und Zenit der von Schmitz neu eingespielten Leibphänomenologie, die Gefühle zentral platziert. Gefühle, so Hermann Schmitz, sind »das Wichtigste im Leben, weil erst sie die Wucht und Zartheit, den Glanz und das Trübe in die Welt bringen, von wo her den Menschen überhaupt erst irgend etwas wirklich wichtig ist.«¹⁰³ Das aber ist radikal neu gedacht: Gefühle sind in seiner Lesart nicht Zustände der Psyche oder Seele: »Gefühle sind überpersönliche, räumlich ergossene Atmosphären, die ebenso als ergreifende Mächte Subjekte durch affektives, leibliches Betroffensein heimsuchen wie nach Art des Wetters gleichsam ›in der Luft liegen‹ und sich als objektive Gefühle, um umschriebene Gegenstände verdichtet, der Wahrnehmung darbieten können.«¹⁰⁴ Schmitz nennt einige Situationen, um die Räumlichkeit der Gefühle zu beschreiben. »Es gibt z. B. eine Atmosphäre der Verlegenheit, in die jemand nichtsahnend voller Neuigkeiten hineinplatzt, bis ihm im Bann des ihm entgegenschlagenden ›Klimas‹ der Betretenheit das Wort auf den Lippen erstirbt.«¹⁰⁵ Oder: Wer vielleicht niedergeschlagen in eine »räumliche Atmosphäre, die ihn auch leiblich packt und gleichsam hebt, sein gesamtes Erleben in neuer Weise tönt«, wird »wie

durch einen Zauberschlag« in einen neuen »Zustand versetzt«. ¹⁰⁶ Oder: Um eine mächtige Eiche kann sich eine Atmosphäre der Stille verdichten, die eine Wanderin ergreift und zu einem Halt bewegt. Auch ein leibhafter bayerischer Ministerpräsident kann dann dazu inspiriert werden, eine Eiche (war es eine Eiche?) zu umarmen. Schmitz spricht von leiblicher Betroffenheit, denn in seiner Diktion ist der Leib »der *universale Resonanzboden*, wo alles *Betroffensein des Menschen seinen Sitz hat* und in die Initiative des eigenen Verhaltens umgeformt wird; nur im Verhältnis zu seiner Leiblichkeit bestimmt sich der Mensch als Person.« ¹⁰⁷ Schmitz unterscheidet zwischen dem »Wahrnehmen des Gefühls der Atmosphäre und Ergriffenheit davon« ¹⁰⁸, um deutlich zu machen: Wir sind der Macht von Atmosphären nicht vollständig ausgeliefert! Ein Trauernder gerät in eine Gruppe fröhlicher Menschen, nimmt sie als unpassend wahr und zieht sich zurück. Oder ich gerate in einer U-Bahn in eine Gruppe grölender Hertha-Frösche, bin aber vielleicht Bayern-Fan, teile den Jubel nicht und ziehe es vor, in ein anderes Abteil zu gehen. ¹⁰⁹

Jenes überbordende Gesamtwerk von Hermann Schmitz ist ein Kampf gegen die *Leibvergessenheit* und *Raumvergessenheit* in der Philosophie. Nach eigener Auskunft war sein Schlüsselerlebnis ein Leseerlebnis: »Ich saß in der Bibliothek der Psychiatrischen Klinik in Kiel und las dort in einer psychiatrischen Zeitschrift, der französische Psychiater Eugène Minkowski habe den Begriff »moi ici maintenant« eingeführt. Das war alles.« ¹¹⁰ Dieses »ich hier jetzt« habe er prompt zum Ausgangspunkt genommen und sein System der Philosophie von dort her entworfen. Das Gedritt von Ich-Hier-Jetzt ist Explikat seiner Rede von *primitiver Gegenwart*, in die jeder Mensch durch ein affektives Betroffensein, etwa durch einen Schreck oder durch einen Schmerz, zurückfällt. Schmitz will »nachzeichnen, wie der Mensch aus mehr oder weniger engen Situationen zur Welt kommt.« ¹¹¹ Mit der Wiederentdeckung der primitiven Gegenwart setzt die Philosophie neu ein, die Schmitz in fünf Momente ausfächert: hier (absoluter Ort), jetzt (absoluter Zeitpunkt), Dasein (Wirklichkeit), »dieses (absolut Identisches), ich (als gespürt im affektiven Betroffensein)« ¹¹². Das bei Minkowski aufgelesene Gedritt wird also zu einem Gefüht ausgefächert. In diesen Augenblicken primitiver Gegenwart kommt die Person zur Welt und versucht sich aus der Enge in die Weite einer Welt zu entfalten. In diesem *Spielraum von primitiver und entfalteter Gegenwart*, im *vitalen Antrieb von leiblicher Enge und Weite* vollzieht sich menschliches Leben.

Neben Minkowski hat für Schmitz selbstredend Goethe Pate gestanden, denn Goethes Altersdenken war Thema seiner philosophischen Dissertation ¹¹³. In späten Gedichten Goethes lässt sich die Urintuition von Schmitz ablesen.

*»Im Atemholen sind zweyerley Gnaden:
 Die Luft einziehn, sich ihrer entladen.
 Jenes bedrängt, dieses erfrischt;
 So wunderbar ist das Leben gemischt.
 Du danke Gott, wenn er dich preßt,
 Und dank' ihm, wenn er dich wieder entläßt.«*

Mit dieser Strophe endet das Gedicht »Talismane«, also heiliger oder geweihter Gegenstände, die man mit sich trägt und die das Leben begleiten. Aufgenommen wurde es in die Gedichtsammlung des »West-Östlichen Divan«, dort stellt sich Goethe den Lesenden als »Handelsmann« vor, der den Orient bereist. Dirk von Petersdorff hat in der Frankfurter Anthologie der FAZ zur Eröffnungszeile notiert: »Gottes ist der Orient! / Gottes ist der Occident!«: Das ist die Übersetzung eines Koran-Verses (Sure 2, 142), und indem Goethe nicht »Allah« sagt, sondern »Gott«, öffnet er diese Aussage auch für seine christlichen Leser. So entsteht ein Talisman, der für Angehörige beider Kulturen brauchbar sein soll.« Präzise beschreibt von Petersdorff die Bewegungssuggestionen, die dem Gedicht beigegeben sind und den Atem abbilden: »Besonders reizvoll ist der letzte Talisman, der von einem der elementarsten körperlichen Vorgänge, dem Atmen, handelt. Die Atmung nehmen wir in der Regel gar nicht wahr, aber das Gedicht macht sie wahrnehmbar, und zwar durch den Rhythmus: Während in den vorhergehenden Strophen betonte und unbetonte Silben gleichmäßig wechseln, gibt es hier doppelte Senkungen. Damit wird die Bewegung des Atmens rhythmisch mitvollzogen, denn das Ausatmen dauert länger als das Einatmen, und dieses längere Ausatmen bilden die Daktylen ab. Goethe verbindet die Erfahrung des Atmens auch mit dem Lebenslauf des Menschen. Die Doppelbewegung des Einziehens und Entladens entspricht bedrängenden und erfrischenden Erfahrungen, und anschließend wird gesagt, dass der gesamte Lebenslauf im Rhythmus eines sozusagen göttlichen Atems stattfindet: Der Mensch wird zusammengepresst, erfährt also Leid oder eine besondere Intensität, um anschließend aus dieser Konzentration auch wieder entlassen zu werden.«¹¹⁴

*Leibliche Lebendigkeit verdichtet sich im geschenkten Urexistential des Atmens:*¹¹⁵ In theologischer Deutung wird in jedem Atemzug Gottes Geist erfahrbar. Schmitz selbst hat lebenslang diesen Talisman mit sich herumgetragen und die Pressung ausgezeichnet, weil in der primitiven Gegenwart des Schocks, der Verwirrung, des Aufschreckens eine Begegnung stattfindet, die Neues gebiert. Judentum, Christentum und der Islam, aber wahrscheinlich nicht nur die abrahamitischen Religionen lassen sich auf dieses Urexis-

tential des Atmens verpflichtet.¹¹⁶ Eine leibgeschulte Theologie der Religionen könnte von dort aus starten.

Primitive Gegenwart meint: Wenn etwa ein ängstlicher oder freudiger Schreck unvorhersehbar eintritt, schnurrt das subjektive Empfinden einer Person auf einen Augenblick zusammen, in dem am eigenen Leib massiv Engung erfahren wird und alles Weite (und damit auch Zukunft) aus dem Blick tritt. Die Person ist nicht Herr oder Frau der Situation. *Entfaltete Gegenwart* meint dagegen: Die Person erspürt die Situation, in der sie sich befindet, ist resonant für die Umwelt und offen für leibliche Kommunikation. Intendiert ist eine Balance zwischen Enge und Weite, weil eine Person dann in der Lage ist, Frau oder Herr der Situation zu sein und fähig, die entsprechende Situation zu bewältigen. Dann spricht Schmitz von *personaler Emanzipation*. Aber: Nach Schmitz – so die zunächst überraschende Volte – ist der Rückfall in primitive Gegenwart, *personale Regression* getauft, kein Beinbruch. Im Gegenteil: »Wenn diese zu kurz kommt, fehlt dem Leben die Schicksalhaftigkeit, das Erlittene, *die Fülle*, die ihm allein aus dem Durchmachen von Höhen und Tiefen zukommen kann.« Genauer: Für »den personal emanzipierten Menschen« bedarf es »zur Vergewisserung seiner selbst der personalen Regression als Rückgang in die kompakte Ganzheit des affektiven Betroffenseins, als immer wieder zu erneuerndes Schöpfen des personalen Subjekts aus seiner Quelle, der in primitiver Gegenwart beschlossenen Subjektivität. Die Person ereignet sich allerdings nur im Spielraum zwischen primitiver und entfalteter Gegenwart.«¹¹⁷ Schmitz rechnet zu den »Niveaus der personalen Regression« nicht nur Wege in die Enge, sondern auch Regressionen in die Weite und nennt »Albernheit, Rausch, Ekstase, die Atmosphären des Karnevals und der Tanzparty, wenn man sich mitreißen lässt und aus sich herausgeht.«¹¹⁸

Was mich an Schmitz fasziniert, ist der optimistische Grundton: »Das Sprechenlernen mit Bezug auf die unwillkürlichen Erfahrungen, wozu die Phänomenologie die Menschen befähigen soll, hat die noch wichtigere Aufgabe, *ungeschützte Möglichkeiten des Lebens* ans Licht zu bringen.«¹¹⁹ Seine Lebenslehre will nichts weniger, als »den Menschen ihr wirkliches Leben begreiflich [...] machen.«¹²⁰ Durch sein neues Alphabet der Leiblichkeit erschließt sich ein prächtiges Buffet neuer Möglichkeiten.

Der Duktus, in dem diese Lebensschulung und die Einübung in leibliches Leben geschehen, ist die zumeist konzentrierte und disziplinierte Beschreibung übersehener Phänomene. Es ist nicht der drohende und lärmende Gestus eines Propheten, sondern die weisheitliche Werbung um Einsicht, mit der Schmitz antritt, auch wenn manchmal im Stil die Verletzung deutlich wird, innerhalb der eigenen Zunft quälend lange nur Missachtung erfahren

zu haben.¹²¹ Als Meister der Bescheidenstopik tritt Schmitz nicht immer auf, das hat ihm ein Adressatenproblem eingebracht. Die Zunft schwieg eisern. Zu einem Klassentreffen wurde er nie eingeladen. In Essays von Kollegen fand er keinen Platz. Eine Ausnahme machte Peter Sloterdijk, der wiederholt anerkennend auf Schmitz zu sprechen kommt, wenn er etwa »die Arbeit von Hermann Schmitz als den partiell gelungenen Versuch, Heideggers [...] Vorgaben zu überbieten«¹²² feiert. Johannes Saltzwedel richtete vor Jahren im *Spiegel* dann einen mächtigen Strahler auf Hermann Schmitz: »Eigentlicher Triumphator aber ist der Kieler Philosoph Hermann Schmitz, 77. Jahrzehnte hatte der fast übermenschlich belesene Beinahe-Autist an einem zehnbändigen ›System der Philosophie‹ gezimmert, das die ›leibliche Erfahrung‹ zum Mittelpunkt des Weltbegreifens macht. Nun sieht der selbsternannte Herkules seinen Widerspruch gegen die ›fürchterliche Einseitigkeit‹ des abendländischen Denkens bestätigt. Leicht macht es Schmitz den Kollegen nicht. Gefühle seien ›Atmosphären‹, doziert er, die gewöhnlich ›Subjekt und Objekt umgreifen‹, eine Art Wetterlage des Daseins. Vernebelnder Kummer, erhebende Freude, süß-dämmerige Wonne – solche Stimmungen seien ›ergossen‹ vom Horizont bis ins Unbewusste.«¹²³ Jüngst hat Dieter Henrich sich in seiner in Interviewform gehaltenen Autobiographie bewundernd über Schmitz' System der Philosophie geäußert: »Wer verpflichtet sich selbst heute noch auf eine solche Aufgabe? Ich denke an Hermann Schmitz, der schon allein von daher zu bewundern ist.«¹²⁴ Hellwach und mit sichtbarer Genugtuung erlebte der zum Ende hin beinahe vollständig erblindete Schmitz, wie seine *Neue Phänomenologie* spät Karriere macht.¹²⁵ Die stupende Belesenheit und das – hier passt die Zuordnung – phänomenale Gedächtnis von gelesenen, auch lateinischen und altgriechischen Texten, haben zu diesem Mammutwerk geführt. Im Nachruf im *Spiegel* vom 08.05.2021 heißt es: »Zu groß lässt sich das Vorhaben dieses Denkers kaum beschreiben: Nicht nur die Elementarbegriffe menschlicher Erfahrung suchte er grundlegend zu erneuern – auch die Geschichte der Philosophie unterzog er einer kritischen Betrachtung, bei der kaum ein Klassiker-Stein auf dem anderen blieb. Bereits mit 52 Jahren legte Hermann Schmitz, seit 1971 Professor in Kiel, ein zehnbändiges ›System der Philosophie‹ vor, das er stetig erweiterte.«¹²⁶

Berührungsgängste mit der Religion kannte er nicht. Schmitz verortet seine »Theologie« wiederholt als Metakritik an Rudolf Ottos epochaler Schrift über »Das Heilige«.¹²⁷ Dieser Weg ist durchaus konsequent, weil er früh, wie Gernot Böhme, einer der wenigen Kollegen, der die Arbeiten von Schmitz seit den Anfängen mit Verve rezipiert hat, die »griechische Göttererfahrung im Sinne der Anmutung von Gefühlsmächten«¹²⁸ gedeutet hat. Über

Rudolf Ottos Klassiker findet er dann einen neuen Zugang zur jüdisch-christlichen Traditionslinie.

Metakritisch verläuft die Rezeption bei Schmitz, weil er zwei Einwände, die in der Forschung gegen Rudolf Otto früh ins Feld geführt wurden, produktiv bearbeitet. Ein erster Einwand denunziert Ottos Ansatz als Subjektivismus und Psychologismus: Otto schweife, wie ein Kritiker ihm vorwirft, unentwegt »aus der Psychologie in die Metaphysik hinüber«¹²⁹. Ottos (frühen) Kritikern¹³⁰ hält Schmitz im Gegenzug selbstbewusst ein völlig verfehltes Verständnis des Gefühlsbegriffs vor. Gefühle sind eben in seiner Lesart *nicht* Zustände von Subjekten. Damit ist der erste Einwand entkräftet, eine »Metabasis von der Psychologie zur Metaphysik«¹³¹ liegt in dieser Lesart nicht vor. Leibphänomenologisch sei es nachvollziehbar, so Schmitz, dass »numinose« so gut wie andere Gefühle ein Subjekt sowohl leiblich ergreifen [...] als auch atmosphärisch umgeben und sich von ihm als Gegenstände abzeichnen können.«¹³²

Ein zweiter, häufig genannter Einwand gegen Otto wird von Schmitz nickend akzeptiert und metakritisch bearbeitet. Pointiert formuliert: Die genannten Gefühlsmerkmale – das Geheimnisvolle, die Kontrastharmonie vom Verstörenden und Anziehenden, das Würdevolle, das Erhabene, das Energische, oft nennt Otto auch noch das Wunderbare (*mirum*) – reichen offenbar nicht hin, zwischen »dem wirklichen Fühlen der göttlichen Gegenwart (der Inspiration), als auch dem falschen, mit einem bloßen ›Gespenst von Göttlichkeit‹ befassten (dem Enthusiasmus)« zu unterscheiden, kurz: Die Definition führt »kein Kriterium der glaubwürdigen Göttlichkeit mit sich.«¹³³ Oder im Schmitz-Sound nochmals fokussiert: »Indessen hat auch das Gespenst sein *fascinans* [...], und das *augustum* findet sich beim Erhabenen der großen und stürmischen Natur, wie Kant es gesehen hat, mit dem *tremendum*, dem *fascinans* und dem *mirum* zusammen, ohne dass schon deshalb ein *Numinosum* im religiös relevanten Sinn vorzulegen brauchte.«¹³⁴ Wann also, so die entscheidende Frage, liegt ein »*Numinosum* im Vollsinn«¹³⁵ vor?

Schmitz definiert entschieden: »Ein Gefühl, das als überpersönliche Atmosphäre die von Otto dem *Numinosen* zugewiesene Züge besitzt, ist genau dann *numinos* für einen von ihm ergriffenen Menschen zu der betreffenden Zeit, wenn seine Autorität für diesen dann unbedingten Ernst (Gewissensqualität) besitzt.«¹³⁶ Unbedingter Ernst – das erinnert an Kierkegaard. Ernst meint hier die adverbale Prägung: diese Erfahrung ist mir ernst, involviert mich in ein Geschehen, das mein Leben und meine Lebendigkeit elementar betrifft. »Göttlich ist nur, was dem Menschen einen Anspruch unterwirft, dem er sich beugen muss, aber nicht aus bloßer Schwäche und hilfloser Un-

selbständigkeit, sondern im Besitz eines Vermögens, sich zu distanzieren, sich über etwas zu stellen, Kritik in Besonnenheit zu üben; was sich diesem Vermögen gegenüber als überlegene Autorität behauptet, stiftet in der Perspektive des Betreffenden mit unbedingtem Ernst verbindliche Normen und bewährt sich dadurch – unter Umständen – als für ihn göttlich. [...] *Die Autorität des Göttlichen ist daher an der Wurzel immer die Autorität von Gefühlen.*«¹³⁷ Sehr fein definiert Schmitz Norm als »ein Programm für möglichen Gehorsam«¹³⁸, jedes Programm von Gehorsam muss auf die eigene Lebensbedeutbarkeit hin geprüft werden – das ist Aufklärung im besten Sinne.

Eingebettet ist die *Theologie* in seine Leibphänomenologie, die ich anhand der leitenden Begrifflichkeit (man benötigt ein elektronisches Vokabelheft) in einem ersten Zugriff knapp skizziere. Die leibphänomenologische Philosophie von Hermann Schmitz geht aus von elementaren Widerfahrnissen, *ist also in der Grundstruktur pathisch orientiert*. Ich bin in Situationen affektiver Betroffenheit leiblich involviert oder verstrickt und muss mich um meine eigene leibliche Existenz *sorgen*, wie Martin Heidegger sagen würde, oder kümmern. Schmitz deutet die Situationen des affektiven Betroffenseins als »subjektive[] Tatsachen«¹³⁹, die Menschen leiblich spürbar nahegehen und überhaupt erst erlauben, im Prozess der Selbstwerdung auf sich aufmerksam zu werden. »Jemand ist affektiv betroffen von etwas, wenn er davon so betroffen wird, dass er nicht umhin kann, dabei sich selbst zu spüren, selbst wenn er darüber gar nicht nachdenkt, gar nicht reflektiert, sondern wie ein Tier oder ein Säugling ganz naiv ist.«¹⁴⁰ Nur wer spürbar affektiv betroffen ist, kann über die subjektiven Tatsachen »im eigenen Namen« Auskunft geben (»derjenige, der ich bin, der ist traurig«¹⁴¹), während objektive Tatsachen von Jedermann ausgesagt werden können, der als Beobachter hinreichend Informationen über einen Sachverhalt besitzt. *Subjektive Tatsachen* sind diejenigen Tatsachen, »in denen man tatsächlich auf die Wirklichkeit gestoßen wird, denn sie enthalten dieses, dass einem etwas nahe geht, tatsächlich mich persönlich trifft und mir nicht bloß vorschwebt, so dass hier unmittelbar der Kontakt mit dem Wirklichen stattfindet.«¹⁴² Mit Goethes »Wilhelm Meister« feiert Schmitz das erste »Aufblühen der Außenwelt«, denn »für den jungen Menschen ist diese Subjektivität aller Tatsachen noch völlig unversehrt, während sie im weiteren Leben durch viele Erfahrungen, die den Menschen gleichsam abbrühen, die ihn zur Reflexion veranlassen, die ihn veranlassen überlegen Distanz zu nehmen von dem, was ihm passiert, verloren geht.«¹⁴³

Zwar ist der »Abstieg von den subjektiven zu den objektiven Tatsachen [...] ein vollkommen unentbehrliches Merkmal der Reifung der Lebenserfahrung, wodurch der erwachsene Mensch über seine Kindlichkeit hinauswächst«,

aber dieser »Übergang« ist »zwiespältig«, weil die »ursprüngliche Fülle der subjektiven Tatsachen« verloren geht, eine Fülle, die demütig macht und der instrumentellen Vernunft Grenzen aufzeigt.¹⁴⁴ Diese ursprüngliche Fülle will Schmitz neu in den Blick bringen. Primär geht es im Leben nicht um objektive Wahrheit, sondern das Leben spielt auf der alltäglichen Bühne gelebter Erfahrung, ist darin dem Roman oder dem Film nahe verwandt.¹⁴⁵

Weil Schmitz von »zwei Schichten der Tatsächlichkeit« spricht – subjektive Tatsachen, die »erfüllt [sind, K. H.] von dieser Subjektivität« und der »darin enthaltene[n] bloße[n] Objektivität, die beobachtend und protokollierbar ist in der Weise, dass sie Platz findet in objektiven Tatsachen, die jeder aussagen kann, wenn er genug weiß und gut genug sprechen kann«¹⁴⁶ – vermeidet Schmitz die in der Tradition etwa von Kant vollzogene Verdoppelung in ein empirisches und ein transzendentes Subjekt: Zur anderen Schicht gelingt man schlicht durch das »Absehen von dem, was gerade meine Perspektive ist«.¹⁴⁷

Nachdrücklich verzichtet Schmitz auf die Rede von Seele und privater Innenwelt. Er identifiziert die Rede von Seele als zentraler Irrtum der abendländischen Geistesgeschichte und bringt seine Rede von affektiver Betroffenheit und subjektiven Tatsachen ins Rennen.¹⁴⁸ In immer neuen Anläufen hat Schmitz sich an dieser Frage wund geschrieben. »Die Subjektivität der subjektiven Tatsachen [...] besteht also nur darin, dass man selbst es ist, der von der Wirklichkeit getroffen wird und nicht darin, dass man sich innerhalb dieser Welt, in der man lebt, in einem kleinen, engen Kreis abschließen könnte, wie zum Beispiel in einer Seele, die die Tradition dem affektiven Betroffenheit reserviert hat, um es in Obhut zu nehmen, in Quarantäne zu nehmen, weil es so gefährlich ist, und durch die Vernunft beherrschen und beobachten zu lassen im Untergeschoss eines Hauses, in dessen Obergeschoss die Vernunft als Herr im Haus wohnt. Das war die Konzeption Platons, die seither die Menschen dazu verführt hat, ihr affektives Betroffensein und die ergreifenden Mächte, die auf dieses einwirken, in ihrer privaten Seele unterzubringen.«¹⁴⁹ Nach seinem Verständnis ist diese von Platon ins Spiel gebrachte Seele eine *Machtzentrale*, einzig dazu da, das Leibesleben zu kontrollieren. Auch die Versuche, als Ersatz für Seele das Bewusstsein zu empfehlen, »als eine Art Sammelbecken, in dem sich die Welt gewissermaßen spiegelt« und also »als Ersatz der Innerlichkeit«¹⁵⁰ dient, ist nach Schmitz unnötig: »Wir brauchen kein solches Reservat für das Subjekt, sondern es steht selbst mitten im Wirklichen, in der Umgebung, von der es getroffen wird und von der es in Anspruch genommen wird.«¹⁵¹ Ausdrücklich von dieser Generalkritik nimmt Schmitz die biblische Lebensdeutung, namentlich Paulus aus, den er, wie noch zu zeigen, nachhaltig schätzt.

Als Quellen des affektiven Betroffenseins nennt Schmitz die *Gefühle* und die *leiblichen Regungen*, zunächst »die Gefühle, die als Atmosphären den Menschen in seinem spürbaren Leib heimsuchen« wie Scham, Zorn, feierlicher Ernst, Albernheit, und sodann »die bloßen leiblichen Regungen wie etwa Angst, Schmerz, Hunger, Durst, Ekel, Frische, Müdigkeit, Wollust, leibliches Behagen«. ¹⁵² Alle leiblich ergreifenden Gefühle übertragen »Bewegungsimpulse und Haltungsimpulse« ¹⁵³: »Die Gefühle ergreifen den Leib mit Bewegungssuggestionen, und dadurch werden sie zu seinen Gefühlen, dass sie in dieser Weise ihn spürbar ergreifen« ¹⁵⁴. Schmitz definiert die *Bewegungssuggestion* als »Vorzeichnung von Bewegung« ¹⁵⁵, sichtbar zu beobachten bei einem Trauernden, der, von der Trauer ergriffen, den Bewegungssuggestionen des Gefühls folgt und den Kopf senkt. Schmitz entdeckt zugleich »eine elementare Aktivität im Betroffensein vom Gefühl, spricht: »die Aktivität dessen, der das Gefühl aufnimmt, sich ihm preisgibt, sich ihm stellt und eine Stellung zum Gefühl einnimmt« – im Vokabular von Schmitz »Gesinnung« ¹⁵⁶ genannt. Abhängig von der Gesinnung kann es zu meinem Stil werden, mich häufig von einem Gefühl mitreißen zu lassen oder aber ich favorisiere es, ganz entschieden die Fassung zu bewahren. Zu subjektiven Tatsachen werden Erfahrungen, sofern ich spürbar involviert bin. ¹⁵⁷ Das ist der Neueinsatz, den Schmitz unterbreitet, eine phänomenologische Reduktion auf den spürbaren Leib vorzunehmen. ¹⁵⁸ *Zurück zum Leib!*, lautet sein Schlachtruf.

Und obwohl Schmitz von subjektiven Tatsachen spricht, gibt es doch ein Element von Universalität, das den subjektiv getönten Diskurs beruhigt und zugänglich macht für eine allgemeine Verständigung, schlicht deshalb, weil die Leiberfahrung der Gefühle wie Zorn, Hass oder Scham und das eigenleibliche Spüren wie Angst, Ekel, Wollust über die Jahrhunderte weitgehend stabil ist. Zwar haben sich die *Anlässe* für die Gefühle häufig verschoben, die Leiberfahrung nicht. Daraus resultiert der Impuls von Schmitz, die Leiberfahrung am vitalen Antrieb von Enge und Weite präziser zu bestimmen. Jener auch von Schmitz angemahnte Rückgang zu den Phänomenen, der bei ihm zur Entdeckung subjektiver Tatsachen führte, kann auf eine Verständigung mit Anderen allerdings nicht verzichten und ist »auf das Abhorchen möglichst vieler Quellen fremder Lebenserfahrungen *nach Konvergenzen* angewiesen« ¹⁵⁹, deshalb auch zitiert Schmitz viele Selbstlebensbeschreibungen und Tagebucheintragen und bedient sich ausgiebig bei der Literatur, namentlich immer wieder bei Goethe, seinem literarischen Heroen. Der Philosoph als Geheimagent der Literatur! Ich habe deshalb andere Autorinnen und Autoren in dieses Buch eingeladen, um präziser den Praktiken der Weis-

heit und den Realisationsformen des Heiligen in größerer Vielfalt näher zu kommen.¹⁶⁰

Mit diesen phänomenologischen Beschreibungen des Gefühls setzt sich Schmitz markant von gängigen Vorstellungen der philosophischen Tradition ab, etwa von Kant, der das Gefühl durch das Gezweit von Lust und Unlust bestimmt, »womit die Seele auf irgendwelche äußeren oder inneren Reize reagiert.« Mit dieser Ablehnung ist auch Schleiermachers »Glaubenslehre« vital getroffen, weil Schleiermacher anhand dieses Gezweits seine Glaubenslehre strukturiert. Gegen Kant bietet Schmitz den feierlichen Ernst auf, »ein starkes Gefühl, das weder Lust noch Unlust ist.«¹⁶¹ Als Dissident verhält sich Schmitz aber auch zu seiner eigenen phänomenologischen Tradition (deshalb ältere Phänomenologie genannt), denn Brentano, Husserl und etwa Scheler fassen »Gefühle als intentionale Akte auf, die sich auf einen Gegenstand richten, den sie mit Gefühlsqualitäten umkleiden.« Darin besteht der Fehler der älteren Phänomenologie nach Schmitz, die *passive Seite* der Besitzergreifung durch Gefühle übersehen zu haben.

Leicht abzulesen ist die Macht der Gefühle »durch die Bewegungssuggestionen, mit denen es selbst den eigenen Impuls dem Ergriffenen eingibt. Hier zeigt sich die besondere Macht der Atmosphären als Induktoren, als Einführer von Gefühlen in den Leib.«¹⁶² Anders als die alte Phänomenologie will, sind echte Gefühle, »wenn sie den Menschen ergreifen, unspaltbare Verhältnisse, [...] also Verhältnisse, die nicht gerichtet sind, die nicht ordinal sind. Die gewöhnliche Verbindung ist eine Beziehung; eine Beziehung ist gerichtet von etwas zu etwas hin, auch wenn sie mehrstufig, mehrstellig ist. Die Beziehung hat also diesen ordinalen Charakter, dass ein erstes und ein zweites Glied in ihr ist. Und das ist bei den Verhältnissen nicht der Fall, die sind kardinal organisiert. [...] In diesem Verhältnis ist [der Mensch, K. H.] gewissermaßen hilflos, weil er keine gerichtete Beziehung zum Gefühl aufnehmen kann, sondern er steht zu ihm in einem ungespaltenen Verhältnis, er ist ihm gewissermaßen ausgeliefert.«¹⁶³ Die nicht unanstrengende Kunst besteht darin, die kardinale Beziehung zu entflechten.

Der Ausgang von der affektiven Betroffenheit soll einerseits die subjektive Wirklichkeitsevidenz begründen, steht aber auch am Anfang gelingender Lebensführung. Nach Schmitz ist es klug, die »Kunst der Bewältigung«¹⁶⁴ zwischen Ergriffenheit und Stellungnahme möglichst kurz zu fassen. Schmitz ruft die Vernunft auf, die abschließend darüber entscheidet, ob die Autorität der Gefühle, die mit der Verbindlichkeit von Normen auftreten, eine Prüfung auf »unbedingten Ernst« bestehen, eine Entscheidung, die jeder einzelne Mensch in der jeweiligen Situation treffen muss. Allerdings tritt die Vernunft hier »nicht als dogmatischer Gesetzgeber einer überpersönlichen Regel [...]«

auf, sondern als Scheidegrund zwischen Überlegenheit und Unterwerfung. Die Vernunft ist dazu da, sich selbst zu unterwerfen, wenn sie nicht durch überlegene Kritik sich dieser Zumutung unbefangen entziehen kann.«¹⁶⁵

Für Schmitz besteht die Stärke des Christentums darin, die *Autorität eines Gefühls, nämlich der Liebe*, mit unbedingtem Ernst ausgestattet zu haben, die, wie er im Spätwerk sagt, ein Antidot bildet gegen das »ironische Zeitalter« und die grassierende Haltung der »Coolness«, die sich gegen affektive Betroffenheit unempfindlich zeigt.¹⁶⁶ Alle Versuche, das Christentum auf die Rezeption ihrer biblischen Schriften (oder, so darf man ergänzen: der religiösen Rede) zu beschränken, hält Schmitz für einen Reduktionismus, der das eigenleibliche Erleben in der Lebenswelt ausblendet. Nochmals: »Subjektive Tatsachen« haben »einen höheren Realitätsstatus sowie einen höheren Grad an Verbindlichkeit [...] als nur objektive Allgemeinheiten, die auch abgesehen vom affektiven Betroffenheit- und persönlichen Gemeintsein in einer gewissen Indifferenz zur Kenntnis genommen werden können. Auf derartige objektive Allgemeinheiten war und ist die metaphysische Gotteslehre der christlichen Tradition aus. Sie verspielt damit die Möglichkeit, dass ein frommer Bewussthaber von Gott affektiv betroffen und persönlich gemeint sein kann.«¹⁶⁷

Mit dem renovierten Otto im Gepäck, kann Schmitz auch andere Positionen christlicher Denkanstrengung gleichermaßen scharf, manchmal auch krawallig und süffisant kritisieren.¹⁶⁸ Friedrich Schleiermacher, den Schmitz unter dem Rubrum: »kontemplativer Sentimentalismus« verhandelt, wirft er vor, fälschlich »die Moral und darüber hinaus alles Normative und Praktische aus der Religion«¹⁶⁹ verbannt zu haben. Rudolf Bultmann, unter dem Stichwort »theologischer Irrationalismus« abgelegt, wird ein mangelhafter Freiheitsbegriff vorgehalten, weil Bultmann »blinde Gefolgschaft verlangt« und damit »die ›Scheidung der Geister‹ unmöglich macht, die kritische Sondierung, die sich nicht scheut, auch Gott auf die Probe zu stellen, um die Autorität des wahrhaft Göttlichen nicht zu vermengen mit der mitreißenden Kraft irgendwelcher Eingebungen, denen der Betroffene sehr wohl durch Vernunft und kritische Besinnung überlegen zu sein vermöchte.«¹⁷⁰ Wolfhart Pannenberg, unter dem Stichwort »theologischer Anthropologismus« verrechnet, wird vorgehalten, das Göttliche zu funktionalisieren »in der Fixierung des Göttlichen auf menschliche, in der menschlichen Natur verankerte Bedürfnisse, z. B. Heilsinteresse [...] und Anlehnungsbedürfnis«¹⁷¹, damit verkomme das Göttliche zum Notwendigen und werde der Spontaneität beraubt. Sehr grundsätzlich, ohne Namensnennung, wird der »theologische Metaphysizismus«¹⁷² verabschiedet. Metaphysik kenne, so die flinke Volte, nur objektive, aber nicht subjektive Tatsachen im Sinne des affektiven Betrof-

fenseins. »Ein Sachverhalt (ggf. eine Tatsache) ist *subjektiv*, wenn höchstens *einer*, und zwar nur im eigenen Namen, ihn aussagen kann. [...] Subjektiv sind außer Sachverhalten auch Programme (z. B. Zwecke, Wünsche) und Probleme (z. B. Hoffnungen, Sorgen).«¹⁷³ Das macht aber die Stärke einer Konzentration auf subjektive Tatsachen aus: »Subjektive Tatsachen sind sozusagen in höherem Maß als objektive Tatsachen tatsächlich; sie haben die Lebendigkeit des blutvoll und dringlich Wirklichen, während die bloß objektive, allein durch objektive Tatsachen konstituierte Welt so etwas wie ein Präparat ist, abgeblasst und zurechtgemacht für Erzählungen in der dritten Person, ein Schubladenstück wie das Leben ohne Liebe nach Otilie (Goethe, Die Wahlverwandtschaften, Aus Otilies Tagebuch), das erst in Gestalt subjektiver Tatsachen aufgeführt wird.«¹⁷⁴ Schließlich wird der Institutionalismus kritisiert, weil hier »eine heilige Sphäre abgesondert« und ein »Vergehen an der Spontaneität«¹⁷⁵ des Göttlichen vollzogen werde.

In Schmitz' Konzept wird entsprechend Gott als Verdichtung einer Atmosphäre gedeutet: »Ein *Gott* ist eine (wirkliche oder fiktive) Person, für die es eine göttliche Atmosphäre gibt, die dadurch konkret wird, daß sie mit dieser Person (spielerisch [...]) identifiziert wird und in deren Gestalt zum Vorschein kommt.«¹⁷⁶ Im Menschen Jesus nimmt die Liebe, so die Pointe, eine hochkonkrete Gestalt an, die »von da ab unverkennbar ausstrahlend als diese selbige im Wechsel der Menschen und Situationen herausgespürt werden kann.«¹⁷⁷ Luther wird vor diesem aufgespannten Horizont als Wahlverwandter auserkoren: »Luther schreibt im großen Katechismus: ›Worauf du nun (sage ich) dein Herz hängest und verlässest, das ist eigentlich dein Gott.‹ Wenn man das Herz im Sinne der Subjektivität und damit des affektiven Betroffenseins, das Hängen im Sinn der Abhängigkeit dieses Herzens von der Autorität eines ergreifenden, als personifizierte Atmosphäre zur Konkretion gelangenden Gefühls mit unbedingtem Ernst dieser Autorität versteht, formuliert Luther an dieser Stelle sentenzhaft meine Auffassung vom Wesen der Götter.«¹⁷⁸ Ob Luther über diese Interpretation enthusiastisch klatschen würde, ist eine spekulative Frage.

Sehr kritisch, sogar giftig bleibt Schmitz in der Frage des Monotheismus: »Monotheismus ist ein Konstruktionsprodukt im Dienst der Stabilisierung und Selbstermächtigung des personal emanzipierten Menschen, der sich der Unruhe unvorhersehbarer Ergreifbarkeit durch die unberechenbare Vielfalt und Spontaneität des Göttlichen entwinden will.«¹⁷⁹ Vorbehalte äußert Schmitz auch dem diskursleitenden Begriff des Glaubens gegenüber: »Das von selbst als ergreifende Atmosphäre über den Menschen kommende Göttliche lässt keinen Glauben aufkommen, sondern wird empfangen, erlitten und durch Religion beantwortet. Christlicher Glaube ist nicht in diesem

Sinne Hinnahme, sondern Vorwegnahme. Er ist nicht eine Überzeugung, für die die Frage nach dem Gewissheitsgrund brennend werden könnte¹⁸⁰, sondern Entwurf in eine Überzeugung, spielerische Identifizierung mit der Rolle eines von Evidenz Betroffenen. Der glaubende, aber nicht mehr in der Naivität unbesonnenen Dahinglaubens befangene Christ ist etwa so überzeugt, wie sich die Frau in großer Toilette [...] als ein verwandeltes Wesen, als lebendige Statue oder Romanheldin, fühlt«. ¹⁸¹

Ein zweiter großer Signaturbegriff neben dem der affektiven Betroffenheit im Oeuvre von Hermann Schmitz lautet also *spielerische Identifizierung*. Hier nur so viel: Zum Menschsein gehört entschieden das Darstellungsspiel, das bereits frühkindlich einsetzt und im Unterschied zur Nachahmung *nicht graduierbar* ist. Wer sich mit letztem Ernst spielerisch mit einer Person identifiziert, versucht diese spielerische Identifizierung im Leben darzustellen. Wer sich spielerisch etwa mit dem porträtierten, Schmitz sagt: *plakatierten Jesus* identifiziert, pickt nicht Rosinen, sondern versteht seine eigene Darstellung als vollständige Übernahme dieses Lebensentwurfs, anders gewendet: er deutet sich durchgängig von dort her.

Ein überlappender Konsens zwischen dem Philosophen Schmitz und den knapp zitierten aktuellen Theoriemodellen lässt sich schnell benennen. Schmitz gibt sich als Anhänger Rudolf Ottos zu erkennen, den er als gelungene Umwidmung Schleiermachers (den Schleiermacher der »Religionschrift«, nicht der »Glaubenslehre«) deutet. Sein zentrales Stichwort der *affektiven Betroffenheit* unterstreicht zunächst die Passivitätsdimension, die sich auf dem Resonanzboden des Leibes abspielt. Mit einem Bein steht er in der Tradition, die Dirk Evers als anredendes Du charakterisiert hat, hier freilich ist nicht von Sprache, sondern zunächst von *diversen Atmosphären* die Rede. Und Schmitz betont im gleichen Atemzug die aktive Stellungnahme. »Allerdings gehört zur Passivität auch eine antwortende Aktivität; wenn der Bewußthaber bloß teilnahmslos nachgäbe, würde ihm die Anregung fehlen, sich selbst zu spüren. Zum passiven affektiven Betroffensein gehört immer eine aktive Gesinnung, es auf sich zu nehmen; so ist der Eindruck, bedroht zu werden, in Furcht und Angst schon auf primitiver Stufe nur durch die Abwehrhaltung möglich, und mit fortgeschrittener Entwicklung breitet sich der Spielraum der Gesinnung – des Eingehens auf das affektive Betroffensein – aus. Aktivität und Passivität gehören in jedem affektiven Betroffensein unzertrennlich zusammen.« ¹⁸² Neu ist die Rede von *subjektiven Tatsachen*, die einen Modus des persönlichen Gemeintseins und Involviertseins beschreiben will. Über die Qualität der Betroffenheit in moralischen und religiösen Kontexten entscheidet eine rationale Distanzierungsleistung, die prüft, ob die

mich angehende Betroffenheit eine Qualität aufweist, die mit letztem *Lebenserst* ergeht.

In einer durchaus zentralen Frage versuche ich eine Umwidmung oder Fortschreibung der Einsichten von Hermann Schmitz. Schmitz spricht häufig – wenn auch nicht durchgängig – von einer *Spontaneität* und *Unverfügbarkeit* der affektiven Betroffenheit. Unter dem Stichwort *Inszenierung* verhandle ich die Fortschreibung des Ansatzes von Hermann Schmitz, die vor allem durch Gernot Böhme¹⁸³ angemahnt und vorangetrieben wurde. Lässt sich affektive Betroffenheit inszenieren? Mir geht es um eine Ergänzung der Rezeptionsästhetik durch die Produktionsästhetik.¹⁸⁴ Auch dieser Schritt ist ein Schritt der Rationalisierung. Die in der Exegese entwickelte *Narratologie*, mit kräftigen Importen aus der Medienwissenschaft vorangetrieben, hat hier bereits neue Horizonte erschlossen. *Wie* etwa wird die literarische Figur Gott entworfen und dargestellt? – so lautet eine zentrale Frage. Gesucht wird eine produktions- und medienästhetisch geschulte Inszenierungstheorie.¹⁸⁵ Diese Inszenierungstheorie kann auch die gerne erteilte Auskunft, der Glaube sei unableitbar und unverfügbar, kräftig hinterfragen. Eine renovierte Schriftlehre soll hierüber Auskunft geben.

Kreativ gelesen, bietet auch Schmitz Hinweise, denn wiederholt gibt er zu bedenken, göttliche Gefühle seien »meist nicht nackt und isoliert da, sondern eingebunden in Situationen, auf deren Inhalte sie abfärben. Unter diesen Inhalten sind hier besonders die [...] Plakate wichtig.«¹⁸⁶ Plakatierung wird hier positiv gewertet, denn gemeint ist damit der Versuch, »dass zerstreute Gefühl in einen vielsagenden Eindruck zusammenzufassen, einer impressiven Situation. [...] Besonders wichtig ist die Plakatierung in der Religion, etwa durch Feste, Symbole und besonders durch Personen.« Entsprechend ist Jesus Christus zu einem »Plakat der christlichen Liebe, einer opferbereiten und demütigen Offenheit und Zuwendung zu allen hilfsbedürftigen Menschen mit Bereitschaft zur Liebe«¹⁸⁷ geworden. In meiner Lesart geschieht diese (positiv verstandene) Plakatierung in der durch die Urschriftsteller vollzogenen Verdichtung zu einem literarischen Porträt. Von dieser leserseits ermöglichten Erfahrung her wird es dann möglich, vergleichbare Gefühlsqualitäten in der Lebenswelt herauszuspüren.

Streng genommen sind die *impressiven Situationen*, die eine spielerische Identifizierung anbieten, schon immer in *implantierenden* (einpflanzende) Situationen eingebettet, die die Erfahrung deutbar machen, eingebettet etwa in einer christlichen Deutungskultur und ihrer eingeübten Glaubenssprache.¹⁸⁸ »Die Personifizierung der Atmosphäre in der Figur eines Gottes ist dann die vorzügliche Gelegenheit dafür, dass die segmentierte Situation mit der Atmosphäre zum Eindruck zusammenschießt, der im Augenblick ganz gegenwärtig

tig ist, so dass es dem Menschen möglich wird, sich auf die ihn ergreifende Atmosphäre einzustellen und ein Verhältnis zu ihr zu gewinnen. In diesem Sinne ist ein Gott die Epiphanie einer göttlichen Atmosphäre.«¹⁸⁹

Philosophie bestimmt Schmitz als »Sichbesinnen des Menschen auf sein Sichfinden in seiner Umgebung.«¹⁹⁰ Seine Lebenslehre konzentriert sich auf dieses Sich-Finden oder Selbstverstehen des Menschen, der, weil er seine eigene persönliche Situation nicht überblicken kann, auf einen »Leiteindruck« angewiesen ist, der ihm seine *Lebensrichtung* allererst erschließt. Schmitz zeichnet die Paarliebe aus, weil im Idealfall ein liebender Blick des anderen einem »die Sicht auf die prospektiven Anteile der Persönlichkeit, *von deren Realisierung die Erfahrung gelungenen Lebens abhängt*«¹⁹¹, abnimmt. Der oder die Liebende wird dann zu einem »Wegweiser«¹⁹² für den Geliebten. Dieses durch den liebenden Anderen vermittelte »Inbild«¹⁹³, kann auch krachend scheitern. Der Goethespezialist Schmitz kennt viele Beispiele für eine tragische Liebe (Faust, Wahlverwandtschaften, Wilhelm Meisters Lehrjahre), »die durch irreführenden Leiteindruck zur Falle wird«¹⁹⁴. Attraktiv ist für Schmitz das Angebot der Religion. Weil nach Schmitz Jesus Christus die Inkarnation der Liebesatmosphäre ist, macht dieser Jesus ein breites, hoch attraktives Angebot für eine spielerische Identifizierung, die einen jemeinigen Leiteindruck und ein Selbstverstehen eröffnet. Das vom »plakatierten Jesus« wie Schmitz gerne sagt, enthusiasmierte Leben wird dann eine individuelle Darstellung der durch Jesus Christus erschlossenen Lebensrichtung. Leben, so die Pointe, benötigt zunächst, soll es ein gelingendes Leben sein, einen von Dritten vermittelten *Leiteindruck*, der die *Lebensrichtung* vorgibt und die dann gemäß der eigenen leiblichen Disposition zur Ausführung kommt.

Mit dieser Konzeption eines leibinkarnierten Lebenskonzepts, das auch die häufig als negative Gefühle denunzierten Atmosphären wie die Scham produktiv reformuliert und die ganze Bandbreite eigenleibliches Spüren in den Blick bringt, hat Schmitz schon vor Jahrzehnten einen *turn* hin zur Leiblichkeit und den Gefühlen vollzogen, der erst jetzt breiter rezipiert wird. Sein Gesamtwerk ist eine riesige (religiöse) Wahrnehmungsschule, die dem jemeinigen »Sich-Finden« dient. Eine sich an Schmitz anschließende theologische Lebenslehre ist eine Lebenslehre, die jener vitalen Kraft des Heiligen nachspürt und Orte aufsucht, an denen sich diese Kraft versammelt, die zu einem Leben mit anderen in einer Atmosphäre der tiefen Freude führt und sich in Gesten der Dankbarkeit und des Statusverzichts äußert.

»Sichbesinnen des Menschen auf sein Sichfinden in seiner Umgebung«, diese sehr weiche Definition von Philosophie, die Schmitz vorschlägt, macht ihn zu einem idealen Gesprächspartner im ausgelobten neuen Theoriedesign. Seine *Neue Phänomenologie* zeigt starke Konvergenzen zur Weisheits-

theologie hinsichtlich des anthropologischen Ansatzes und einer Überwindung der Leibvergessenheit. Wenn Schmitz' Leibphänomenologie »den Menschen ihr wirkliches Leben begreiflich zu machen« unternimmt, so deckt sich dies mit der lebensweltlich orientierten »Erfahrungstheologie« der Weisheit, deren Texte immer wieder Alltagsphänomene aufgreifen. Entsprechend spielen Gefühlserfahrung und die Autorität von Gefühlen in beiden Formaten eine prominente Rolle. Dass Moral und Religion zusammengehören, betont Schmitz ebenso wie die Weisheitstheologie, der es nachdrücklich um die pädagogische und moralische Bildung des Menschen geht.

Kleine Rekapitulation: Das subjektive Wissen der weisheitlichen Theologie

1. Im Mindset vieler Theologen ist Karl Barth noch oder neu aufgeladen mit Überschusseffekten präsent, jetzt, nach langer Inkubationszeit, im Ordner »Theologie religiöser Rede« inventarisiert. Nicht zufällig kassieren Folkart Wittekind und Christian Danz den bisher für Deutungstheorien üblichen Ausgang von einem allgemeinen Religionsbegriff, ein Motiv ist der Versuch, auch atheistische Lebensdeutungen nicht klammheimlich über einen allgemeinen Religionsbegriff einzugemeinden. In dieser Spur wird die Intuition von Karl Barth, nicht mit dem Religionsbegriff zu starten, neu befeuert. Problematisch ist im Gegenzug die Tendenz, durch die Segmentierung religiöser Felder den Zusammenhang christlicher religiöser Rede mit der jüdischen Lebensdeutung zu verlieren. Gleichzeitig bedienen die diskursführenden Autoren weiterhin die Semantik der Deutungstheorien, um deutlich zu machen, dass die Bilder, die die christlich religiöse Rede produziert, dem Selbstverständnis und der Durchsichtigkeit von Lebensvollzügen dienen. In diesem Hybrid ist das prophetische Feuer barthscher Theologie beinahe vollständig erloschen, das ist fraglos gut so, aber zugleich ist die narrative Kraft biblischer Texte der Kältelehre einer Theorie religiöser Rede geopfert worden. Eine Wende zur Leibtheologie wird, das irritiert, nicht vollzogen. Und dem heiligen Geist wird die Arbeitsplatzbeschreibung drastisch zusammengestrichen, weil er jetzt in dienender Funktion zur Christologie verkümmert. Damit wird die schöpferische Kraft des heiligen Geistes empfindlich sedierrt.

2. Auch die Widerfahrnis-Hermeneutiken entwickeln sich immer mehr zu Hybriden. Nach Erkundungen der semantischen Felder von Passivität rücken sowohl bei Philip Stoellger als auch bei Malte Dominik Krüger Themen der Bild*produktion* in den Fokus und gefeiert wird die Einbildungskraft. Gesprengt wird zugleich der enge Rahmen der Dialogik, namentlich bei Welker,

der die Anredesituation erweitert und das *schöpferische Wirken des Geistes* betont.

3. Metaphysische Theoriemodelle versuchen Grundfragen menschlichen Lebens aus sicherer Distanz mit viel kognitivem Scharfsinn zu lösen, starten allerdings stets mit objektiven Tatsachen, die es nie zur Evidenz subjektiver Tatsachen bringen. Mir fehlt die leibensible Erfahrungsnahe.

4. Die Neue (Religions-)Phänomenologie von Hermann Schmitz nimmt ihren Ausgang von einem allgemeinen, in der Tradition Ottos stehenden Religionsbegriff, der auf den leiblich spürenden Menschen zielt und als affektive, also zunächst passive Betroffenheit vor Ort des Leibes durch vielfältige Atmosphären subjektive Tatsachen erkundet, die den individuellen Menschen meinen und in Fragen der Religion im Rahmen tradierter religiöser Muster gedeutet werden. Auch die von Schmitz begründete *Neue Phänomenologie* ist – in unserem Sprachspiel – ein Hybrid oder eine Vermittlung von Widerfahrnis und Deutung. Dieser radikale subjektive Realismus ist deshalb universalisierungsfähig, weil die leiblichen Eindrucksmodi von Gefühlen sehr stabil sind, es ändern sich geschichtlich nur die Anlässe von Gefühlsatmosphären. Schmitz entdeckt als *Ur-Existenzial* den Lebendigkeitsspielraum von Enge und Weite – Goethes Modell der Lebendigkeit des Ein- und Ausatmens abgelesen. Transzendenz, so der neue Vorschlag von Hermann Schmitz, wird über den Leib zugänglich.

5. Das Wissen der Theologie ist, so meine Überzeugung, subjektiv und wird im weisheitlichen Theologieformat am besten geschützt. Weisheitslehrer agieren pädagogisch einvernehmlich: *Ist es nicht so ..., schau doch mal mit diesem Blick auf die Szene ..., vielleicht hilft dir dieses Bild ...*, immer mit dem Ziel, Gefühlsblockaden und Selbstbildversteinerungen aufzubrechen und die Resonanz des Leibes zu stärken. Diese Wahrnehmungslehre wird zugleich poetisch umgesetzt, denn biblische Urschriftsteller inszenieren immersive Situationen, die, mit Hermann Schmitz gelesen, Bewegungen vorzeichnen, die dem Leben eine Richtung geben und auf den Leib überspringen. Die protestantische Schriftlehre erfährt damit ein leibresonantes Revival.

Aber auch für mich gilt: Wer auf den spurrillenreichen Straßen der Theologie zum Überholen ansetzt, kann niemals sicher sein, ob nicht Karl Barth bereits im toten Winkel mit hoher Geschwindigkeit unterwegs ist.

Leseempfehlungen:

Wenn Sie an einer Wiederbelebung der rationalen Metaphysik interessiert sind, lesen Sie Holm Tetens: *Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie*, Stuttgart 2015.

Interessiert Sie eine kernsanierte Wort-Gottes-Theologie, dann greifen Sie zu: Ulrich H. J. Körtner: *Dogmatik. Lehrwerk Evangelische Theologie 5*, Leipzig 2018.

Ein deutungstheoretisches Angebot macht Dietrich Korsch: *Antwort auf Grundfragen christlichen Glaubens. Dogmatik als integrative Disziplin*, Tübingen 2016.

Oder nehmen Sie ein Buch dieses Autors zur Hand: Jörg Lauster: *Religion als Lebensdeutung. Theologische Hermeneutik heute*, Darmstadt 2005.

Antworten auf E-Mails nach der Vorlesung:

»[...] *Frage: Habe ich Sie richtig verstanden: Sie versuchen die Perspektiven von Ich und Du, oder besser Du und Ich, zusammenzudenken, halten aber Distanz zur renovierten Metaphysik? Und irgendwie sind alle Ansätze Hybride. Oder?*« (Emma)

[...] Genau. Theologisch leben wir im Zeitalter des Hybridismus. (Sogar die alte Dame Theologie wird umweltbewusst.) Auch die avancierte Deutungstheologie kennt neben der Sichtweise des Glaubensvollzugs – Gott »ist« nur im Glaubensvollzug – die materiale Vorfindlichkeit religiöser Rede. Und die hermeneutische Theologie ist nach der extrem elastischen Erkundung der Passivität inzwischen bei der Fantasie und Bilderproduktion religiösen Verstehens gelandet. Hybrid würde der metaphysische Zugang, wenn es gelänge, stärker die subjektiven Tatsachen im Blick zu behalten. Zudem ist noch nicht abzusehen, in welche Richtung sich eine renovierte und gekärcherte Metaphysik entwickelt. Mir fällt immer wieder auf: Es sind vor allem die Fragen der Metaphysik, die Sie als Studierende interessieren. Das ist für mich, der gerne vom postmetaphysischen Zeitalter spricht, aufregend irritierend.

Ich nehme mit Hermann Schmitz den Ausgang von der Leiblichkeit, die offen ist für Erfahrung von Betroffenheit, die meinem Leben eine Lebensrichtung verspricht. *Zugänge zur Transzendenz, da bin ganz entschieden, gibt es primär im eigenleiblichen Spüren*. Die gespürten Erfahrungsqualitäten wollen und müssen freilich auf ihre lebensdienliche Kraft hin geprüft werden. Das ist die Pointe bei Hermann Schmitz: Ich als Leibsubjekt prüfe, ob die affektive Betroffenheit, die von außen herandrängt, mir lebenswichtig wird. Wir werden das noch öfter sehen: Schmitz feiert die Lebendigkeit des Leibes, dazu zählt auch das Begehren, auch ein schneller, vielleicht willkürlicher Impuls, auch die oft unbändige Lust auf Weite. *Die Vernunft ist nicht die Machtzentrale über den Leib*, sondern steht im Dienste einer Prüfung, ob bestimmte Qualitäten von Erfahrungen,

also Heiligkeitserfahrungen, mein Leibesleben orientieren können. Nicht mehr und nicht weniger. Es geht nicht um die Freiheit der Vernunft, sondern um die – freilich reflexive – Freiheit des Leibes als Leib in der resonanten Umgebung.

Über Schmitz gehe ich hinaus, weil ich die Rede von der *Unverfügbarkeit* ein Stück weit einhegen will. Zum Projekt einer Theologie als Rationalisierung von Heiligkeitserfahrungen gehört auch der Versuch zu zeigen, *wie* biblische und gegenwärtige Autoren und Künstlerinnen Heiligkeitserfahrungen inszenieren und den Leib zum aktiven Mitspielen animieren.

Bei RTL und WELT heißt es immer: Wir machen eine kleine Pause. Bleiben Sie dran.

Wenn Sie und alle künftigen Teilnehmer*innen zustimmen, dann werde ich den E-Mail-Verkehr hochladen!

Die Figur Gott

Eine inszenatorische Schriftlehre

»Zwar haben heilige Schriften aus älterer und jüngerer Zeit in lokalen Kulturen überlebt, doch die historische Kritik ging an ihnen nicht spurlos vorüber; dass sie von einem himmlischen Absender verfasst seien, wagen nur noch Dozenten zu behaupten, denen es gegeben ist, ihren Kinderglauben auf Lehrstühle mitzunehmen.«

Peter Sloterdijk

Stimulus 2: Die Bibel lesen, echt jetzt?

Bibel lesen? Das erinnert an abgründige Lektürekurse aus Schulzeiten. Reclamgelb! Das war die Warnfarbe. Und trotzdem. Weiterhin ist die Bibel ein Bestseller, offenbar glauben breitere Bevölkerungsschichten dieses Kulturgut besitzen zu müssen, aber die Lektüredichte ist übersichtlich und nimmt bei der jüngeren Generation spürbar ab. Und zunehmend herrscht ein (längst überwunden geglaubtes) falsches Vorverständnis darüber, in der Bibel melde sich ununterbrochen Gott zu Wort und greife direkt in personam in die Weltgeschichte ein, ein Weltbild, das mit der eigenen Alltagswelt (mit der Kinowelt schon eher) kaum kompatibel ist und die Leselust schwächt.

Das Vorverständnis trägt freilich: Die Figur Gott meldet sich in der Bibel, auch im Alten Testament, eher selten direkt zu Wort und dann zumeist unvermittelt wie ein deus ex machina. Und spät geschriebene Texte der Bibel, vor allem in oder nach der Perserzeit, also im Hellenismus verfasst, ersinnen, weil die Vorstellung eines direkten Eingreifens Gottes in die Geschichte offenbar bereits in jenen Jahrhunderten schwierig zu vermitteln war, Techniken, die Figur Gott sehr indirekt einzuspielen, etwa über legendarisches Personal wie Rut und Ester.

Im Neuen Testament besteht die Kunst darin, ein sinnliches Porträt Jesu vor Augen zu malen, in denen ein gottverbundenes Leben in vierfacher Verdichtung präsent wird, das affektiv betroffen macht und zur spielerischen Identifizierung animiert. Wie aber gelingt den biblischen Autoren dieses literarische Kunststück, im Text ein Bild Jesu atmosphärisch zu vergegenwärtigen? Können die Autoren Maß nehmen an den Gleichnissen Jesu, die literarische Selbstporträts Jesu liefern? Wer religiös nicht vollständig unmusikalisch ist oder literaturwissenschaftlich interessiert, kann an diesen Fragen Gefallen finden. Die protestantische Schrift-

lehre wird damit zur leibvermittelten Bildtheorie, die auf unsere Einbildungskraft zielt.

Jesus hat bekanntlich seine Megaprominenz behalten und dient noch heute in anderen Medien als Matrize für Legenden der Leidenschaft ganz unterschiedlicher Couleur: etwa als vulnerabler Held wie Forrest Gump, als Opferheld Terminator (und seinen vielen Nachfolgerinnen), als Retterkind wie Harry Potter. Diese außerordentlichen Gestalten präsentieren eine starke Ausstrahlungskraft, die rückverweisen kann auf die literarische Figur Jesus. Wer diese biblische Figur kennt, genießt ungleich tiefer die fantasiereichen Coverversionen in anderen Medien. Und wer sich davon gemeint fühlt, konsumiert diese Kunstwerke nicht nur ästhetisch, sondern auch religiös.

1. Schwierigkeiten mit der Schriftlehre

Die protestantische Theologie¹ reagierte, die Hand schützend vor Augen, auf die Erkenntnisse der Aufklärung bekanntlich zumeist sehr lichtsensibel, fürchtete die Folgen für das bisher vorkritische Verhältnis der Theologie zu ihrer biblischen Urkunde. Seit dem Erwachen der historisch-kritischen Methode im 18. Jahrhundert, die in der prächtigen Garnitur ihrer Verfahren der Quellen-, Literar-, Form- und Redaktionskritik die konkreten historischen Entstehungsbedingungen der Texte erforschte und deren normative Geltung porös werden ließ, hat sich die Problemlage kontinuierlich verschärft.² Wolfhart Pannenberg inventarisierte 1962 die aufgelaufenen Probleme unter dem Stichwort der »Krise des Schriftprinzips«: »Die Kluft zwischen Faktum und Bedeutung, zwischen Historie und Kerygma, zwischen der Geschichte Jesu und den vielfältigen Zeugnissen des NT von ihr kennzeichnet die eine Seite der gegenwärtigen theologischen Problematik. Auf der anderen Seite finden wir eine nicht weniger tiefe Kluft zwischen der Gedankenwelt der neutestamentlichen Texte und unserer eigenen Gegenwart. [...] Mit diesem Problem der ›Wiederholung‹ desselben Gehaltes in ganz verwandelter Situation hat es die moderne Hermeneutik zu tun.«³

Mehr als drei Jahrzehnte später nahm Falk Wagner das Wort *Krise*, eine gehätschelte Lieblingsvokabel im deutschen Protestantismus, erneut auf und verlagerte die Argumentation: »In systematischer Hinsicht erscheint das Festhalten an der kanonischen Geltung des Alten Testaments deshalb als problematisch, weil auf diese Weise das spezifisch Neue und Eigentümliche des christlichen Grundgedankens eher verstellt als erhellt wird. Judentum und Christentum unterscheiden sich sowohl durch den trinitarischen Gottesgedanken wie durch die Christologie. [...] Indem aber die christliche Theo-

