

MARBURGER THEOLOGISCHE STUDIEN

125

begründet von

Hans Graß und Werner Georg Kümmel

herausgegeben von

Friedhelm Hartenstein und Michael Moxter

MARBURGER JAHRBUCH

THEOLOGIE

XXVIII

WUNDER

herausgegeben von

Elisabeth Gräß-Schmidt und Reiner Preul



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT

Leipzig 2016

BUCHEMPFEHLUNGEN

Dietz Lange, *Glaubenslehre*, 2. Bde., Tübingen: Mohr Siebeck 2001. 536 / 518 Seiten, ISBN 3-16-147661-1 / 3-16-147683-2, vergriffen / 39,00 €)

In der Kategorie »Buchempfehlungen« werden nicht nur Neuerscheinungen, sondern auch lesenswerte ältere Veröffentlichungen vorgestellt – die »Glaubenslehre« des emeritierten Göttinger Systemikers Dietz Lange ist bereits 2001 erschienen, aber des Lesens wert; im Folgenden geht es auch nicht um ein Referat des wunderbar und sehr durchdacht aufgebauten Gesamtwerkes, sondern darum, herauszuarbeiten, in welchem Sinne Lange eine religionsphilosophische Grundlegung der Glaubenslehre vornimmt; dafür konzentriere ich mich auf diese religionsphilosophische Grundlegung (2.) und die Schöpfungslehre (3.) und füge einige reflektierende Überlegungen an (4.), setze aber ein mit einem Blick auf den Gesamtstil des Werkes (1.).

1. *Biographische und bibliographische Sinnerfahrungen.* »Biographische Erschließungssituationen« ist ein Abschnitt der »religionsphilosophischen Grundlegung« der Glaubenslehre von Dietz Lange überschriften. Eine »herausgehobene Situation des Lebens«, die sich dadurch auszeichnet, dass in ihr das Ganze des Lebens sich erschließt. Dann zeigt sich der Sinn des Ganzen, der Zusammenhang der Einzelheiten, die sich nicht als Ergebnis eines summarischen Rechenprozesses einstellen, sondern mit einem plötzlichen Erfassen des Musters, das viele Einzelheiten verbindet – »die unmittelbare Gegenwart des ganzen ungeteilten Daseins«, wie Schleiermacher im Anschluss an Henrik Steffens schreibt. Lange kommt auf diese disclosure-Erfahrungen im Zusammenhang der Frage, ob die menschliche Biographie, die Selbstwahrnehmung des Menschen der Ort sein könnte, an dem sich die von den meisten Hochreligionen beanspruchte Offenbarung, die Selbsterschließung der Transzendenz vollzieht.

Es gibt nicht nur biographische, sondern auch bibliographische Erschließungssituationen. Ein Buch, das jemandem verschlossen bleibt, etwa Kants Kritik der reinen Vernunft. Der Leser versteht zunächst gar nichts – aber viel später einmal und nach vielen Anläufen geht es ihm auf und er versteht schlagartig: *Darum* geht es in dem Ganzen; und nun zeigt ihm das Buch ein Gesicht und er kann die Sätze und Kapitel, die er im Gedächtnis hat, als Züge

diesem Gesicht zuordnen; er erkennt in allen diesen Sätzen, Kapiteln und Gedanken einen Charakter, einen Gesamt Sinn, dem sie dienen. Der Leser läuft dann relativ mühelos vom Ganzen zum Einzelnen und zurück, aber am Anfang steht jener unverfügbare divinatorische Akt, dass ihm in einer Beschäftigung mit einem Text ein Sinn für das Ganze des Textes aufgeht. Eine bibliographische Erschließungssituation, die nach Schleiermacher nur möglich ist, wenn die Rede oder der Text als Lebensäußerung verstanden wird und der Text als Moment des Ganzen des Lebens, das sich ausspricht, verstanden wird.

Der Umgang eigentlich mit jedem Buch, und so auch der Umgang mit dieser Glaubenslehre hat diesen Charakter – dass man plötzlich das Zentrum erfasst zu haben glaubt, den Sinn, der alles regiert; geleitet wird man dahin durch den wunderbaren, durchdachten Aufbau des ganzen Werkes – und doch bleibt ein solches deutendes Erfassen des Zentrums im Blick auf eine Biographie oder einen Charakter ebenso wie im Blick auf ein Buch ein Wagnis, wie Lange hervorhebt.

Ein Beispiel für eine solche disclosure-Erfahrung habe ich bei der Lektüre der Dogmatik von Dietz Lange gemacht; auf den ersten Blick ein Beispiel für den Zusammenhang von bibliographischer und biographischer Erschließungserfahrung, dafür, wie sich in einem Text der Charakter des Autors darstellt; ich werde auf diesem Weg zugleich verständlich machen, in welchem Sinne Lange seine Glaubenslehre als Erfahrungstheologie konzipiert.

1.1. *Positionalität und Pluralität – die Glaubenslehre als Spiegel der Lebenshaltung des Autors?* Das erste Beispiel stammt aus den Ausführungen zur Methode der Dogmatik, die Lange als *sit venia verbo* – durch Rationalitätskriterien moderierte Erfahrungstheologie konzipiert. Im Anschluss an Lonergan erhebt er in diesem Abschnitt Rationalitätstypen, die, so stellt Lange fest, komplementär sind, aufeinander nicht reduzierbar: ein hermeneutisch verstandener, ein pragmatisch-praktischer, ein linear-konstruktiver und ein phänomenologischer Typus von Rationalität. Und Lange stellt nun dar, dass und wie diese Typen der Rationalität, sofern sie isoliert auftreten, zu unangemessenen Verkürzungen führen, während in einer reflektierten Synthese aller Typen der Rationalität sich ein der Sache angemessenes *Áquilibrium* einstellt:

»Die Erfahrungstheologie muß sich deshalb zunächst der Kritik durch die anderen beschriebenen Formen der Rationalität aussetzen. Dabei kann sie keine von ihnen privilegieren; jede von ihnen hat unbestreitbare Vorzüge, aber auch ebenso offensichtliche Schwächen. Deshalb müssen sie zu einer Synthese verbunden werden, die es erlaubt, bei jedem einzelnen methodi-

schen Schritt den Gegenstand möglichst umfassend in den Blick zu bekommen und jede Einseitigkeit möglichst auszugleichen.« (I,117)

In diesem Text und ähnlichen Passagen offenbart sich etwas vom Buch und vom Autor, in ihm erfasst man eben auch so etwas wie ein Gesicht des Werkes und des Autors: Ein Gestus der umsichtigen Achtsamkeit, eine sympathische Vorsicht, die der Frage nach den Wahrheitsmomenten einer Vielfalt von Zugängen und Deutungen mehr abgewinnen kann als dem unterschiedenen und parteilichen Zugriff auf eine Option; eine Haltung der unbestechlichen Prüfung und der abwägenden Diskussion, die im Anschluss an Jose Donoso Cortéz, der die Klasse des bürgerlichen Liberalismus als *«clasa discutadora»* bezeichnet hat, als in einem allerbesten Sinne bürgerlich-liberal bezeichnet werden kann; eine Haltung vor allem, die die Pluralität von Positionen und Zugängen nicht als Bedrohung, sondern als willkommene Korrektur einer subjektiven Willkür versteht, die die Gefährdung der unterschiedenen Positionalität ist.

1.2. *Die Glaubenslehre als Spiegel eines überindividuellen Lebenskontexts?* Aber das ist eben keine sympathisch-persönliche Eigenart, die sich hier im Medium des Textes meldet und darstellt, sondern es ist wie bei Schleiermacher: in dieser zweifellos individuellen Charaktereigentümlichkeit meldet sich ein überindividuelles Lebensmoment, nämlich ein Umgang mit der geschickhaft gegebenen Realität des Pluralismus (6): Langes Glaubenslehre ist nicht zuletzt ein unterschiedenes Plädoyer für eine Wahrnehmung der Situation des Pluralismus als des Ortes, an dem sich die Rede von Gott zu bewahren hat.

1.3. *Das systematische Recht der Vielfalt.* Diese Situation des Pluralismus wiederum ist nach Lange nicht einfach ein sozialhistorischer, letztlich in schlechtem Sinne zufälliger Kontext des gegenwärtigen Theologietreibens. Vielmehr meldet sich in der Gegenwartssituation des Pluralismus die grundlegende Ambivalenz des Umgangs des Menschen mit der Wirklichkeit (37 ff.), die unter den Bedingungen der machtförmigen Selbstdurchsetzung einer weltanschaulichen Option in den Jahrhunderten der christlichen Einheitskultur verdeckt, aber nicht bewältigt wird: Lange geht davon aus, dass das menschliche Erkennen auf der einen Seite eine Tendenz zur Einheitsbildung hat, dass sich auf der anderen Seite die erfahrene Wirklichkeit solcher Einheitsbildung beständig entzieht, da sie selbst von Ambivalenzen – etwa Freiheits- und Bindungserfahrungen; Seins- und Sollenserfahrungen – durchzogen ist, die nicht auf jeweils einen der Pole reduziert werden können. Entwürfe zur Einheitsbildung haben immer den Charakter der normativen Integration dieser Ambivalenzen, wobei diese Integration scheitert, wenn sie diesen Polaritäten nicht oder nur scheinbar gerecht wird; dem entspricht auf der

Ebene der Religionen und auf der Ebene der den Religionen entspringenden theologischen Weltdeutung eine Tendenz zur exklusiv normativen Einheitsbildung, die die als Wahrheit geglaubte Position zu Lasten der Pluralität des Religiösen durchzusetzen sucht. Der liberale Gestus der Langeschen Glaubenslehre ist gewiss Ausdruck seiner Persönlichkeit, aber eben keine persönliche Marotte, sondern zugleich Ausdruck einer Einsicht: dass die faktische weltanschauliche Pluralität ihr systematisches Recht darin hat, dass sich in ihr die Ambivalenzen der Lebenserfahrung Geltung verschaffen. Die Weigerung, Alternativen schlicht zu Lasten oder zugunsten einer Seite zu entscheiden, ist getragen von einem tiefen Respekt vor den Phänomenen und vor der unentzerrbaren Ambivalenz der Lebenserfahrung; Integration der Pluralität der Erfahrung und nicht die normative Nivellierung der Vielfalt ist das Programm seiner Glaubenslehre, und dieses Programm leitet auch die »religionsphilosophische Grundlegung« und deren Zusammenhang mit den materialen Lehrstücken, wie nun zu zeigen ist.

2. *Die Glaubenslehre und die religionsphilosophische Grundlegung.* Ich komme damit zum Zusammenhang zwischen der religionsphilosophischen Grundlegung und dem folgenden ersten Teil der Glaubenslehre und damit deren Grundansatz zu erläutern versuche.

2.1. *Der Ort und die Aufgabe der religionsphilosophischen Grundlegung.* Die religionsphilosophische Grundlegung der Dogmatik folgt als Teil B der Einleitung in die Glaubenslehre auf die Darstellung des »Standort[es] und [der] Aufgabe der Glaubenslehre: in Teil A der Einleitung, in dem Lange die klassischen Themen der Prolegomena verhandelt (283). Die Aufgabe dieser »religionsphilosophischen Grundlegung« ist es, die Frage zu stellen und zu beantworten, ob überhaupt »die Deutung der Selbst- und Weiterführung aus dem Glauben an Gott« (141) oder, wie Lange auch schreibt: »die Denkmöglichkeit der Begründung des Daseins in einem Transzendenten« (131) stimmgemäß denkbar sei. Es geht Lange darum, die religiöse Option im deutenden auch immer als eine von mindestens zwei möglichen Optionen im deutenden Umgang mit der menschlichen Wirklichkeitserfahrung auszuweisen: Neben der Möglichkeit, das Dasein als in einer Transzendenz begründet zu deuten, steht die andere und grundsätzlich gleichberechtigte Möglichkeit, die Welt »in sich selbst« zu begründen. Dies ist das erste Ziel des religionsphilosophischen Abschnitts; bei diesem Ziel verharre ich kurz:

Der Ausgangspunkt für diese antithetischen Positionen sind jeweils, so stellt Lange fest, Relationen, in denen menschliche Existenz sich jedenfalls vollzieht, und von denen ausgehend Lange zunächst einmal die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen und die ontologischen Strukturen des

menschlichen Wirklichkeitsverständnisses erhebt, um dann die Denkmöglichkeit einer Transzendenz zu erweisen. Lange will zunächst die erkenntnistheoretischen und die ontologischen Bedingungen einer Rede von Gott ausweisen, will also einerseits zeigen, dass und in welchem Sinne der Weltumgang des Menschen offen ist für die *Möglichkeit* einer Rede vom Grund und Abgrund der Welt, mit der der Mensch erkennend umgeht. Andererseits will er zeigen, dass und wie die Ambivalenzen des Beziehungsgefüges, in dem die Wirklichkeit erfahren wird, nach einer Auflösung verlangt – die Ambivalenz etwa von relativer Abhängigkeit und Freiheit oder das Verhältnis von Ordnung und Dynamik. Diese Auflösung ist – beispielsweise – im Falle der Ambivalenz von relativer Freiheit und Abhängigkeit entweder im Sinne einer Aufhebung dieser Ambivalenz in einer »ursprünglichen göttlichen Setzung« bzw. einer »*schlechthinigen Abhängigkeit*«, die relative Freiheit und Abhängigkeit verbindet, möglich – das ist die religiöse Option; die Alternative dazu wäre, dass die grundlegende Antinomie von relativer Freiheit und Abhängigkeit ungedeutet bleibt. Ebenso kann das Verhältnis von Ordnung und Veränderung oder Werden und Vergehen entweder in einem letzten Grund der Geschichte in der Ambivalenz von Lebenskraft und Todesmacht begründet gesehen werden – wieder die religiöse Option; oder dieses Verhältnis von stabilisierender Ordnung und auflösender Dynamik wird als auf einen letzten Grund unhintergebares »Prinzip des Weltlaufs« verstanden – die Position einer nicht-religiösen Deutung.

2.2. *Ausweis der möglichen »Transparenz« der Wirklichkeit.* Die beiden ersten Abschnitte der religionspsychologischen Grundlegung – zur Erkenntnistheorie und zur Ontologie – bereiten also jeweils die Grundfrage vor, ob die Ambivalenzen der Wirklichkeitserfahrung auf einen sie bedingenden Grund zurückverfolgt werden, oder ob die Ambivalenz selbst als keines weiteren Grundes bedürftig gefasst wird. Diese Frage wird dann im dritten Abschnitt diskutiert, und zwar so, dass die klassischen und rezenten Gestalten der religionsphilosophischen und theologischen Begründung der Rede von Gott wie der Religionskritik als mögliche Denkangebote aufgerufen und ins Gespräch gebracht werden. Lange kommt es darauf an, die Offenheit der Grundbezüge der menschlichen Wirklichkeitserfahrung für eine theophore Begründungsfigur zur Darstellung zu bringen, die er auf den Begriff einer »*Transparenz* der Wirklichkeit für den Seinsgrund« (202) bringt:

»Die Transparenz der Weltwirklichkeit ist der Grund für die Möglichkeit symbolischer Rede von einem Grund des Seins. Sie ist freilich nicht verifizierbar, weder durch Empirie noch durch Lebenserfahrung. ... Der Grund aller Weltwirklichkeit ist nicht von gleicher Art wie diese Wirklichkeit

selbst ... Dass die Welt transparent bzw. ontologisch offen sei, ist weder eine ontische noch eine ontologische Aussage, sondern Resultat religiöser Deutung der Ontologie, neben der, philosophisch gesehen, gleichberechtigt die entgegengesetzte Deutung auf ontologische Geschlossenheit steht. Die Transparenz ist darum auch dem Menschen nicht in jedem Augenblick präsent, sondern wird es jeweils in Situationen, welche die Möglichkeit einer religiösen Deutung eröffnen.« (I, 203f.)

Die Rede von Gott ist eine religiöse Deutung, das heißt: Eine Deutung, die nicht unmittelbar aus dem Umgang mit erfahrener Wirklichkeit abgefolgt wird, die sich vielmehr aus anderen Quellen ergibt; der Zweck der religionsphilosophischen Grundlegung ist es, festzuhalten, dass die erfahrene Wirklichkeit nicht so verfasst ist, dass sie die Möglichkeit einer solchen Deutung von vornherein ausschließt.

2.3. *Offenbarung.* Die religionsphilosophische Grundlegung muss dann selbstverständlich zeigen können, dass die Quelle, auf die sich die meisten Religionen berufen, wenn sie von einem von der Welt unterschiedenen, in ihr aber als Grund präsenten Grund reden, valent ist – die meisten Religionen berufen sich auf eine Offenbarung und geben unterschiedliche, aber typische Orte für diese Offenbarung an; eine knappe Phänomenologie der Offenbarung und der Offenbarungsorte führt im wesentlichen zu der Einsicht, dass das Geschehen der Offenbarung das sich ungesucht einstellende Erfassen eines unverfügbaren, in diesem Sinne von außen kommenden Gesamtsinnes der Wirklichkeit ergibt, einer begründenden Transzendenz, die sich im Offenbarungsgeschehen selbst zugleich jedem Versuch der Domestizierung und verfügbaren Institutionalierung entzieht und die so im Offenbaren verborgen bleibt. Aus dieser Struktur religiöser Offenbarung gewinnt Lange zugleich Kriterien nicht für eine positive Herleitung des Rechtes, sondern einer Grenzziehung am Maßstab des immanenten Sinnes einer Berufung auf Offenbarung.

2.4. *Vorläufige Zusammenfassung.* Die Hauptmomente der ersten Intention, die Lange mit seiner religionsphilosophischen Grundlegung verfolgt, sind folgende: Es geht insgesamt darum, die Möglichkeit einer Rede von einem transzendenten Grund aller Wirklichkeit zu begründen angesichts der ernstzunehmenden Alternative des Verzichtes auf eine derartige Rede von einem transzendenten Grund. Es geht dabei näher darum, den möglichen Sinn einer solchen Rede zu begrenzen, und es geht darum, die Erfahrung der Wirklichkeit als offen für eine Rede vom Grund der Wirklichkeit zu erweisen – das ist ein schwächerer Anspruch als der beispielsweise mit dem Übergang von der Weltoffenheit zur Gottoffenheit des menschlichen Lebensvollzuges verbun-

dene Anspruch bei Pannenberg: Bei Lange ist der Verzicht auf eine Rede vom transzendenten Grund des Seins eine ernstzunehmende Möglichkeit und wird nicht eingeehrt, indem dieser Verzicht als sich selbst nicht durchsichtiger, als anonymen Ausgriff auf eine alles bestimmende Wirklichkeit gedeutet wird.

Dabei wird schon hier deutlich, dass eine solche Rede von einem Grund der Wirklichkeit kein Rückgang auf ein apartes Seiendes neben oder über oder hinter der Wirklichkeit ist; wohl aber handelt die Rede vom Grund der Wirklichkeit von etwas, was von der zunächst im Weltumgang gegebenen und zugänglichen Wirklichkeit als deren Grund unterschieden ist – Paul Tillich einerseits und Gerhard Ebeling stehen hier Pate.

Und der für das Folgende entscheidende Punkt: Die Rede vom Grund der Wirklichkeit begründet sich auf der Basis erfahrener Ambivalenz und Mehrdeutigkeit der Wirklichkeit und muss fähig sein, diese Ambivalenzen zu integrieren. Es zeichnen sich die grundlegenden Ambivalenzen von Werden und Vergehen einerseits und Freiheit und Abhängigkeit andererseits ab, in denen sich, wie Lange in der Folge herausarbeitet, die Theodizeefrage abzeichnet, die ein Leitmotiv dieser Glaubenslehre darstellt. Schon hier zeigt sich, dass die Rede von einem Grund nicht in die Ruhe einer aller Antithetik entnommenen Stabilitätsgarantie führt, sondern beunruhigt ist und bleibt von der Gegensätzlichkeit der Selbst- und Welterfahrung. Damit steht die Glaubenslehre vor der Aufgabe, diese Gegensätzlichkeit in sich aufzunehmen und zu vermitteln. Der Grund der Wirklichkeit, so zeichnet sich hier schon ab und so stellt Lange ausdrücklich fest, ist nur dann phänomenologisch thematisiert, wenn er zugleich als Abgrund oder als Grund des Vergehens und des Endes ebenso wie als Grund des Werdens und des Lebens zur Sprache kommt.

2.5. *Die Identität des Christentums und die Anlage der Dogmatik.* Das war nun der erste Zweck, den Lange mit seiner religionsphilosophischen Grundlegung verfolgt. Der zweite Zweck ist eine Identitätsbestimmung des Christentums, die Lange als religionsphilosophische Beschreibung, aber nicht als Wahrheitsbeweis konzipiert; es gehe lediglich darum, zu zeigen, dass gegen den christlichen Glauben kein Beweis seiner Unwahrheit geführt werden kann. Die Identität des oder das Wesen des Christentums beschreibt Lange folgendermaßen:

»Das Christentum geht davon aus, daß der Mensch seine ihm von Gott gesetzte Bestimmung zu vollkommener Gemeinschaft mit ihm und zur hingebenden Liebe zu den Menschen verfehlt hat. In seinem Zentrum steht deshalb der Glaube an die in Jesus Christus allein aus göttlicher Gnade

gegebene Erlösung des Menschen aus seiner Gottentfremdung. Die Erlösung eröffnet nach der Überzeugung dieses Glaubens zugleich den Weg zur Verwirklichung des unbedingten Liebesgebots.« (I, 261, kursiv)

Ich lasse die religionsphilosophische Beschreibung des Christentums im einzelnen beiseite und skizziere im Ausgang von dieser Definition knapp die Entscheidungen für den Aufbau der Glaubenslehre, die Lange gefällt hat; die Glaubenslehre stellt im Grunde eine Entfaltung der Momente dar, die Lange in dieser zitierten Identitätsbestimmung genannt hatte: Er gruppiert um die Christologie herum zum einen als Voraussetzung die Lehre von der Bestimmung des Menschen und seiner Verfehlung unter dem Titel ›Schöpfung und Sünde‹; er lässt dem die um die Soteriologie konzentrierte Christologie unter dem Titel ›Jesus Christus und die Gottesherrschaft‹ folgen und fügt schließlich die Beschreibung des ›Weges zur Verwirklichung des unbedingten Liebesgebots‹ an unter dem Titel ›Das geschichtliche Leben des Christen und die Vollendung der Welt‹.

Alle diese Teile der materialen Dogmatik sind intern in drei Abschnitte gegliedert, die jeweils das Verhältnis von Gott und Mensch, Mensch und Welt und Gott und Welt in der Perspektive des jeweiligen Artikelzusammenhanges beschreiben; darauf komme ich zurück.

3. Die Schöpfungslehre. 3.1. Verhältnis zur religionsphilosophischen Grundlegung.

Für den Zusammenhang der religionsphilosophischen Grundlegung ist nun der erste Teil der Glaubenslehre interessant, in dem Lange die klassische Vorordnung der Schöpfungs- und Sündenlehre vor die Christologie bzw. Soteriologie übernimmt und der in zwei Teile zerfällt, die an den beiden bereits genannten Ambivalenzen – dem Verhältnis von Werden und Vergehen und von Freiheit und Unfreiheit – orientiert sind. Die beiden Teile tragen die Überschrift ›Schöpfung und Zerstörung‹ einerseits und ›Bestimmung und Verfehlung‹ andererseits; beide Teile münden jeweils aus und finden ihr Ziel in der Theodizeefrage: »Gott als Grund und Abgrund der Welt« einerseits und »Reich Gottes und Reich des Bösen«. Damit ist deutlich, dass die hier verhandelte Lehre von Schöpfung und Sünde anknüpft an die religionsphilosophische Grundlegung und die Rede von Gott in der Tat unter das Vorzeichen der Ambivalenzen tritt, die bereits dort im Zentrum der Beschreibung der Wirklichkeits- und Selbsterfahrung standen.

Lange knüpft die Schöpfungslehre in der Weise an die religionsphilosophische Grundlegung an, dass er jetzt nicht die Perspektive wechselt und mit einer Lehre vom wie immer hergeleiteten oder aus einer Offenbarung herausgeklauten Schöpfer und der Schöpfung einsetzt, sondern dass er das in der religionsphilosophischen Grundlegung vorgegebene Thema – die Deu-

tung der menschlichen Selbst- und Welterfahrung auf einen darin erfahrenen Grund hin – nun nicht mit dem apologetischen Ziel des Ausweises ihrer *Möglichkeit* wie in der Grundlegung, sondern auf der zuvor erstellten Basis, dass eine solche Deutung *möglich* ist, als These vorträgt.

Wie bereits notiert, werden alle diese Teile in drei Abschnitten jeweils nach dem Schema Gott – Mensch; Mensch – Welt; Gott – Welt durchgeführt; die Anknüpfung der Schöpfungs- und Sündenlehre an die religionsphilosophische Grundlegung manifestiert sich insbesondere darin, dass Lange im ersten Teil – »Schöpfung und Zerstörung« – nicht mit einer Beschreibung des Verhältnisses von Gott und Mensch einsetzt wie in den anderen Teilen der Dogmatik, sondern der Beschreibung des Verhältnisses Mensch – Welt und also mit einer Phänomenologie des menschlichen Weltverhältnisses. Hier werden insbesondere Verhältnisse von Freiheit und Abhängigkeit, Sein und Sollen und Leben und Tod thematisiert; folgerichtig mündet dieser Teil aus in »Die Frage nach Gott«; der zweite Teil (Gott – Mensch) interpretiert dieses menschliche Weltverhältnis dann als Manifestation des Gottesverhältnisses, und zwar mit dem Ziel, »deutlich zu machen, daß der Gegenstand der religiösen Deutung durch den Schöpfungsglauben nicht ein theologisches Konstrukt, sondern die wirkliche Grunderfahrung des Menschen ist.« (I, 140).

3.2. Die Grundfigur: Fortschreitende Auslegung der Lebenserfahrung. Ich hatte diesen Abschnitt als zweites Beispiel dafür eingeleitet, dass sich im Lesen eines Buches in einer Art Evidenzerfahrung dessen Charakter erschließt; es wird im Lesen deutlich, dass man es in der Langeschen Glaubenslehre mit einer Art fortschreitender Auslegung menschlicher Lebenserfahrung zu tun hat, in der einerseits die Lebenserfahrung in ihren grundlegenden Aspekten und Momenten als theophor, und zum anderen die christliche Glaubenslehre als Beschreibung und Erschließung, als Hermeneutik der Lebenserfahrung zur Darstellung kommt. Diese Auslegung hat in vieler Hinsicht den Charakter einer fortschreitenden Vertiefung, indem das in der religionsphilosophischen Grundlegung hinsichtlich seiner *Möglichkeit* ausgewiesene nun in der Schöpfungs- und Sündenlehre als Selbst- und Weltdeutungsangebot zur Sprache kommt, in dem die Problematik der Existenz des Menschen und der erfahrenen Transzendenz erschlossen wird – ich erinnere an das Ausmünden beider Teile in der Theodizeefrage. Die Christologie knüpft genau daran an und beschreibt – so fasse ich in einem notwendigerweise subkomplexen Satz zusammen – den spezifisch christlichen Umgang mit diesen Ambivalenzen und das nur auf dieser Basis mögliche bestimmungsgemäße Leben:

»Nur wenn geklärt ist [so begründet Lange die Vorordnung einer nicht-christologischen Schöpfungslehre vor die christologische Soteriologie] auf

welche Weise Menschen allgemein religiöse (explizit oder implizit) mit der Frage nach dem letzten Grund umgehen, läßt sich verständlich machen, wie sich das Kommen Christi auf die natürliche menschliche Erfahrung bezieht.« (I, 335)

Das ist das Programm: Die Neubestimmung der Ambivalenz menschlicher Selbst- und Weiterfahrung im Kommen Jesu Christi und in der Begegnung mit ihm.

4. Die *Einführung der Rede von Gott – eine Anfrage*. Ich werde hier darum so abbreviatorisch, weil hier nun nicht mehr die Anlage des Ganzen, sondern ein Punkt aus der Schöpfungstheorie der Langesehen Dogmatik interessiert, nämlich der von Lange in dieser Schöpfungstheorie konzipierte Übergang von der Beschreibung der Weiterfahrung zu einer ihr entsprechenden und sie auf den Begriff bringenden Rede von Gott; denn hier liegt, so scheint mir, ein Problem, das auch ich nicht lösen kann, aber zur Diskussion stellen will.

4.1. *Das Problem*. Ich habe versucht, darzustellen, dass Lange in seiner religionsphilosophischen Grundlegung die Möglichkeit einer solchen religiösen Auslegung der Welt- und Selbst- und Weiterfahrung begründet, den dann folgenden Weg in die Schöpfungstheorie aber so anlegt, dass er die Rede von Gott auf die Auslegung der Welt- und Selbst- und Weiterfahrung folgen lässt und damit die Vermutung nahelegt, dass sich die Rede von Gott als Auslegung dieser Welt- und Selbst- und Weiterfahrung ergibt oder an ihr bewährt. Diese religiöse Auslegung der Welt- und Weiterfahrung ergibt sich nun aber nicht aus der Christologie, wie das zuletzt gebotene Zitat zeigt, und damit nicht aus einem wie auch immer verfassten Offenbarungswissen. Vielmehr ist die Rede von Gott ein Implikat der vor- und außerchristlichen Selbst- und Weiterfahrung, die in der Begegnung mit Christus Neubestimmt wird.

In den folgenden Sätzen stellt Lange fest, es solle keine neutrale Anthropologie und Kosmologie entwickelt werden, sondern:

»Vielmehr wird die Erfahrungswirklichkeit in ihrer Transparenz für ein über sie Hinausliegendes beschrieben.« (I, 286)

Also: Die Beschreibung des menschlichen Selbst- und Weltverhältnisses soll sich als transparent für etwas, was Lange zuvor als »Grund« eingeführt hatte, erweisen.

Das ist nun ein ausgesprochen interessanter Punkt, ein Übergang von einer jedem zugänglichen Beschreibung zu einer Deutung unter Inanspruchnahme des Begriffes »Gott«, ein Übergang, den ich in eigenen entsprechenden Versuchen immer als ausgesprochen intrikat empfinde und den ich nie ohne eine Handbewegung begehe, die etwas Wedelndes hat – wie wenn jemand

seine Spuren verwischen und einen Übergang verunklaren will oder wie ein Zauberer, der den Hörer und Leser ablenken will von dem, was er mit der anderen Hand tut. Denn es ist ja nicht selbstverständlich, dass eine Beschreibung unseres Selbst- und Weltverhältnisses nur dann adäquat möglich ist, wenn wir zu den semantischen Gehalten greifen, die die Tradition im Begriff »Gott« oder »Transzendenz« aufbewahrt – oder besser: es ist nicht selbstverständlich, dass eine Beschreibung unseres Selbst- und Weltverhältnisses den Griff zu diesen Begriffen nahelegt. Wie genau funktioniert dieser Übergang? Nicht jedenfalls so, das hält Lange ausdrücklich fest, dass die Rede von Gott der Beschreibung der Selbst- und Weiterfahrung des Menschen entspricht. Lange beschreibt vielmehr das Verhältnis der beiden Abschnitte – Mensch und Welt und Gott und Mensch im Rahmen der Schöpfungstheorie – folgendermaßen:

»Dies [der Einsatz mit dem Verhältnis von Mensch und Welt] geschieht selbstverständlich nicht in der Meinung, daraus in irgendeiner Weise Aussagen über die Schöpfung durch Gott ableiten zu können. Vielmehr soll hier ... die Erfahrungswirklichkeit beschrieben werden, die sodann von der Schöpfungstheorie im Licht des christlichen Glaubens zu interpretieren ist.« (I, 285)

Diese Feststellungen legen noch das klärungsbedürftige Verhältnis von »Beschreibung« und »Interpretation« zugrunde und halten die Frage offen, wie man es sich denn nun vorzustellen hat, dass die Schöpfungstheorie die Erfahrungswirklichkeit »im Licht des christlichen Glaubens interpretiert« – wird nun eine Rede von einem Schöpfer als eine Art hermeneutischer Schlüssel an die zunächst nur beschriebene Wirklichkeit herangetragen?

4.2. *Das Verhältnis von Frage und Antwort bei Lange*. Bei Lange vollzieht sich nach meinem Eindruck der Übergang so, dass in dem Abschnitt der Schöpfungstheorie, die dem Verhältnis von Gott und Mensch gewidmet ist, der erste Abschnitt, der sich mit der Welt- und Selbst- und Weiterfahrung des Menschen befasst, einer Relektüre unterzogen wird, dies unter dem Vorzeichen, dass sich in der Beschreibung der Welt- und Selbst- und Weiterfahrung eine »Frage« stellt, die Lange als Frage nach Gott fasst:

»Die Frage nach Gott richtet sich auf ... eine Sinngabe, welche die endliche Welt nicht einfach ... ungebrochen als solche bejaht ...; sondern das in Tod und Vergehen präzente Nichtsein einschließt.« (I, 332)

Das ist nun ein relativ schwieriger Schritt, denn: was genau tut man denn, wenn man bei der Beschreibung der Ambivalenzen des Selbst- und Weltverhältnisses nicht stehenbleibt, sondern sie weiter zurückverfolgt auf einen

Grund? Wie ist dieser ›Grund‹ verfasst, und woher gewinnt man die Bestimmungen, die ihn zu beschreiben erlauben?

Lange kommt es offenbar darauf an, dass eine Gotteslehre nicht diesen letzten Grund selbst beschreibt, sondern die Züge, die diesem letzten Grund als solchem eignen, in traditioneller Terminologie: beschrieben wird Gott als Schöpfer, nicht er in seinem Wesen. Entsprechend der im ersten Abschnitt beschriebenen ambivalenten Selbst- und Welterfahrungen gewinnt der transzendente Grund die Bestimmungen des ›Woher von Freiheit und Abhängigkeit‹, die Bestimmung des ›Gewährenden und des Fordernden‹ etc. Der Bezugspunkt aber, das ›Subjekt‹, auf den hin sich diese Bestimmungen vermit-teln, bleiben doch sehr vage: der Begriff ›Gott‹ wird gegen das gemeinhin Erfahrbare abgegrenzt: er sei der ›transzendente Grund‹; diese Transzendenz wird näherbestimmt als das ›Ganz andere‹, das aber dennoch Grund sein soll und somit ein Moment der Immanenz in sich schließt; es geht um ein unverfügbar sich Einstellendes, von dem der Glaubende aufgrund einer Erfahrung spricht, »die sich selbst als ›von außen‹ hervorgerufen versteht« (333). Religiöse Erfahrung beziehe sich auf eine ›vertikale Dimension‹, die, wie Lange mehrfach schreibt, »zu aller Welterfahrung gewissermaßen quer steht.« (334).

Auf dieser Basis wird dann aber das Wort ›Gott‹ in dem Abschnitt, der dem Verhältnis von Gott und Mensch gewidmet ist, relativ umstandslos zur Interpretation der zunächst beschriebenen Selbst- und Welterfahrung in Anspruch genommen, die nun in einem transzendenten Subjekt begründet wird; offensichtlich hat man es damit zu tun, so fasse ich in fragender Interpretation die Intention Langes zusammen, dass die Momente der biblischen und der in der Theologiegeschichte überlieferten Rede von Gott als Angebot zur Deutung genau dieser Situation der menschlichen Selbst- und Welterfahrung ausgelegt werden.

Das Wort ›Gott‹ und seine semantischen Gehalte werden somit nicht allererst der Beschreibung des menschlichen Selbst- und Weltverhältnisses entnommen, sondern – als in der christlichen Tradition angebotene Deutung – an dieses als Frage ausgelegte Selbst- und Weltverhältnis herangetragen.

Das bedeutet, dass man es in der Gottes- und Schöpfungslehre mit einer wechselseitigen Interpretation von Frage und Antwort zu tun hat – auf diese Metapher bezieht sich Lange häufig: Die mit der Frage gestellten Anforderungen profilieren den Gottesbegriff und leiten die Auswahl zwischen den traditionell im Begriff ›Gott‹ aufgehobenen semantischen Gehalten: das Gottesprädikat der Transzendenz beispielsweise wird als Indiz der Unterscheidung des Grundes vom geradehin Erfahrenen aufgenommen, dann aber nicht auf die klassisch damit verbundenen Begriffe der Aseitität oder der Ab-solutheit zurückverfolgt, sondern moderiert durch die in der Metapher des

›Grundes: angelegten Immanenz dieser Transzendenz. Lange greift genau zu den Momenten des klassischen Gottesbegriffs, die ihn als Bezeichnung der Antwort auf die Frage nach dem in aller Wirklichkeit erfahrenen Grundes der Wirklichkeit qualifizieren. Auf der anderen Seite erlauben die Attribute, die in der Tradition Gott als dem Schöpfer beigelegt sind, in umgekehrter Richtung eine Art Relektüre der menschlichen Selbst- und Welterfahrung, die nun als Ort der Erfahrung eines transzendenten Willens-Subjektes erscheint. Dieses Verhältnis der wechselseitigen Interpretation von Antwort und Frage wird sehr schön mit folgendem Zitat deutlich, das dann auch meinen Gedankens weiterzuführen erlaubt in der Sache geht es im Zitat um die religiöse Relektüre der im ersten Abschnitt der Schöpfungslehre dargestellten Räumlichkeit des menschlichen Lebensvollzuges:

»Die grundlegende religiöse Bestimmung des räumlichen Daseins des Menschen lautet, dass er sich als von Gott ›gesetzt‹ erfährt. Die negative phänomenologische Aussage, dass ich mich nicht selbst gesetzt hab, wird positiv zu Gott in Beziehung gesetzt. ... Der Mensch ... deutet sein Ge-setztsein als räumliche Existenz so, dass er Gott als ›Subjekt‹ glaubt, das ihn an diese Stelle gesetzt hat.« (I, 335)

Dieses hier von Lange in Anspruch genommene Verhältnis von phänomenologischer Beschreibung und religiöser Deutung setzt, das ist hier sehr schön erkennbar, einen bereits eingeführten Begriff von Gott voraus, als dessen Ursprung die religiöse Tradition nicht nur christlicher Provenienz in Frage kommt. Der Übergang von der negativen Aussage, auf die die menschliche Selbsterfahrung unentzerrbar führt (Ich habe mich nicht selbst gesetzt) und der positiven Feststellung (Gott hat mich gesetzt) ist eine Metabasis eis allogenos, der Übergang zu einem anderen, einem ›Subjekt‹ des Setzens. Die religiöse Tradition der Rede von Gott stellt das semantische Material für diesen Übergang zur Verfügung; ob ich diesen Übergang vollziehe oder bei der negativen Feststellung ›Ich habe mich nicht selbst gesetzt‹ stehenbleibe, hängt daran, ob mir dieser Übergang in einer unverfügbaren Selbstmanifestation des Grundes evident wird.

4.3. *Fragender Vergleich mit Schleiermacher.* Das Spezifische dieser Einführung des Gottesbegriffs erschließt sich am besten durch einen Vergleich mit dem auf den ersten Blick ganz ähnlichen Ansatz Schleiermachers, der allerdings die Einführung der Rede von Gott erheblich viel enger an das Selbstverhältnis des Subjekts bindet und die Selbsterschlossenheit des Subjekts ins Zentrum stellt: Die Rede von Gott ist nicht der Übergang von der negativen Feststellung ›Ich habe mich nicht selbst gesetzt‹ zu der positiven Feststellung ›Gott hat mich gesetzt‹, sondern die Rede von Gott ist nichts anderes als die

Auslegung des Bewusstseins der Abhängigkeit auf das in diesem Selbstverhältnis und nur dort mitgesetzte ›Woher‹ der Abhängigkeit hin. Die Rede von Gott ist ein unentrinnbares Moment der Selbstausprache des vorthematischen Wissens des Menschen um sich selbst, und auch die Unterscheidung des Grundes vom Subjekt ist ein Implikat des Bewusstseins der schlechthinigen Abhängigkeit: Das Woher der Abhängigkeit gibt es nur als Auslegung des Bewusstseins der Abhängigkeit – hier aber eben unter dem Vorzeichen, dass dieses Woher mit dem als abhängig Bewussten gerade nicht unterschieden sein kann.

Ich halte diese Einführung der Rede von Gott und diese Rekonstruktion der semantischen Gehalte der klassischen Rede von Gott für leistungsfähig¹ und bringe sie gern auf den ambivalenten Satz: Der Glaube spricht sich über Gegenstände aus – der Glaube spricht über Gegenstände, darin aber über sich selbst. Mein Eindruck ist, dass man es in der Langgeschen Dogmatik mit einem – das Oxymoron sei erlaubt – verwandten Gegenprogramm zu tun hat, das wichtige Anfragen stellt und intensive Beachtung verdient.

Notger Slenczka, HU Berlin

¹ N. Slenczka, *Fides creatrix divinitatis. Zu einer These Luthers und zugleich zum Verhältnis von Theologie und Glaube*, in: J. v. Lüpke (Hg.), *Denkraum Katechismus*, FS O. Bayer, Tübingen 2009, 171–195.

MARBURGER THEOLOGISCHE STUDIEN

begründet von

Hans Graß und Werner Georg Kümmel

ab Band 19 herausgegeben von

Wilfried Härle und Dieter Lührmann

ab Band 100 herausgegeben von

Friedhelm Hartenstein und Michael Moxter

ERHÄLTICHE TITEL

- | | |
|-----------|---|
| Band 125: | Marburger Jahrbuch Theologie XXVIII. „Wunder“. Hrsg. von Elisabeth Gräß-Schmidt und Reiner Preul, 2016. |
| Band 124: | Fickert, Valerie: Erfahrung und Offenbarung. Ingolf U. Dalferths Beitrag zur Debatte, 2016. |
| Band 123: | Leibhaftes Personsein, Theologische und interdisziplinäre Perspektiven. Hrsg. von Elisabeth Gräß-Schmidt, Matthias Heesch, Friedrich Lohmann, Dorothee Schlenke, Christoph Seibert, 2016. |
| Band 122: | Marburger Jahrbuch Theologie XXVII. „Natur“. Hrsg. von Elisabeth Gräß-Schmidt und Reiner Preul, 2015. |
| Band 121: | Marburger Jahrbuch Theologie XXVI. „Gemeinwohl“. Hrsg. von Elisabeth Gräß-Schmidt und Reiner Preul, 2014. |
| Band 120: | Lührmann, Dieter: Theologische Exegese im Horizont von Text und Geschichte. Gesammelte Aufsätze. Hrsg. von Egbert Schlarb, 2014. |
| Band 119: | Marburger Jahrbuch XXV. „Das Alte Testament in der Theologie“. Hrsg. von Elisabeth Gräß-Schmidt und Reiner Preul, 2013. |
| Band 118: | Mätzke, Verena: Gerechtigkeit als „fromkeit“. Luthers Übersetzung von <i>iusitia dei</i> und ihre Bedeutung für die Rechtfertigung heute, 2013. |
| Band 117: | Feindschaft. Theologische und philosophische Perspektiven. Hrsg. von Markus Firchow und Michael Moxter, 2013. |
| Band 116: | Marburger Jahrbuch Theologie XXIV. „Auferstehung“. Hrsg. von Elisabeth Gräß-Schmidt und Reiner Preul, 2012. |
| Band 115: | Wernies, Holger: Alles Handeln ein Handeln der Kirche. Schlieremachers Ekklesiologie als Christologie, 2012. |
| Band 114: | Tippmann, Cornelia: Die Bestimmung des Menschen bei Johann Joachim Spalding, 2011. |