

Erleben und Deuten



Erleben und Deuten

Dogmatische Reflexionen
im Anschluss an Ulrich Barth

Festschrift zum 70. Geburtstag

herausgegeben von

Roderich Barth, Andreas Kubik
und Arnulf von Scheliha

Mohr Siebeck

ISBN 978-3-16-154298-5

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2015 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Großbuchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Editorial

„In subjektivitätstheoretischer Perspektive kann Religion verstanden werden als Inbegriff derjenigen Selbstdeutungskultur, worin die Unbedingtheitsdimension von Lebenssinn thematisiert wird. Religiöses Bewußtsein gewinnt konkrete Lebensgestalt, indem die Vorstellungskomplexe religiöser Kommunikation in Gegenwart und Frömmigkeitsgeschichte zu Deuteschemata der eigenen Selbstausslegung werden.“¹ In diesen Worten bündelt Ulrich Barth sein religionstheoretisches Programm, das er als akademischer Lehrer in München, Mainz, Göttingen, Hamburg, Halle und Berlin an seine große Hörerschaft vermittelt und in zahlreichen problemgeschichtlichen und systematischen Einzelstudien entfaltet hat. Sie liegen in den vier Bänden *Religion in der Moderne* (2003), *Aufgeklärter Protestantismus* (2004), *Gott als Projekt der Vernunft* (2005) und *Kritischer Religionsdiskurs* (2014) gesammelt vor.

Grundlegung und systematische Entfaltung der Religionstheorie zeichnen sich dadurch aus, dass philosophische, kultur- und naturwissenschaftliche Perspektiven ebenso einbezogen werden wie die wesentlichen Stationen der neuzeitlichen Theologiegeschichte. Zur Erschließung der Situation der Religion in der modernen Welt werden wissens- und religionssoziologische Einsichten rezipiert. Hinzu tritt die sozialpsychologische Konkretion der allgemeinen Strukturbedingungen religiöser Reflexion, die einerseits auf die historisch vermittelten Symbole einer Religion bezogen ist, andererseits auf die subjektive Erlebnisdimension. In dieser mit großem Aufwand betriebenen systematisch-theologischen Theoriearbeit kommt dem mit ‚Erleben und Deuten‘ bezeichneten Spannungsfeld eine herausragende Bedeutung zu, weil die Differenz von Erleben und Deuten die humane Bewusstseinstätigkeit immer wieder neu initiiert. Die mit ‚Erleben‘ bezeichnete habituelle Seite des Bewusstseins muss immer wieder in explizite Selbsterfassung überführt werden, die entweder deskriptiv oder normativ erfolgen kann. Die solchermaßen vollzogene Selbstbestimmung wird auf einer nächsten Stufe erneut zum Thema selbstreflexiver Deutung. Jede Selbstdeutung nimmt dabei vorgegebene allgemeine Deuteschemata in Anspruch, die individuell angeeignet und auf die je eigene Situation bezogen werden. Dies gilt auch für die religiöse Selbstausslegung.

¹ Ulrich Barth, *Religion in der Moderne*, Tübingen 2003, 459.

Angesichts der hohen Stringenz, mit der dieser Religionsbegriff entfaltet wurde, nimmt es nicht wunder, dass Ulrich Barth in der theologischen Öffentlichkeit zumeist als Religionsphilosoph wahrgenommen wird. Diese Wahrnehmung übersieht freilich, dass Barth von Anfang an der materialen Dogmatik als zweitem Schwerpunkt verpflichtet ist. Hier mag man zunächst an seine große Habilitationsschrift zur Christologie denken.² Jedoch gipfelt bereits seine Dissertation, die der Rekonstruktion von Schleiermachers Religions- und Christentumstheorie gewidmet ist, in einer luziden Interpretation der Christologie, Soteriologie und Ekklesiologie sowie einer Darlegung von dessen Dogmatikbegriff.³ Dogmatische Einzelstudien finden sich in allen Phasen von Barths Schaffen.

Die Scharnierstelle von Religionstheorie und materialer Dogmatik hat er selbst benannt. Religion rekonstruiert Barth als „Deutung der Erfahrung im Horizont der Idee des Unbedingten“, die sich von anderen Modi von Erkenntnis und Deutung unterscheidet, weil sie die Wirklichkeit „im Horizont ihrer Unendlichkeit-, Ganzheits-, Ewigkeits- und Notwendigkeitsdimension“ interpretiert.⁴ Dadurch ergibt sich eine Grenzdialektik zwischen Unbedingtem und Bedingtem bzw. Transzendenz und Immanenz, die Barth in den polaren Begriffspaaren von Unendlichkeit und Endlichkeit, Ganzheit und Partikularität, Ewigkeit und Zeitlichkeit sowie Notwendigkeit und Kontingenz als vollständig umrissen sieht und die er als „Gegenstandskategorien [...] religiöser Sinndeutung“ bezeichnet.⁵ Diese Gegenstandskategorien kombiniert Barth mit denjenigen Reflexionskategorien, in denen das religiöse Bewusstsein seine kritische Selbstbeurteilung vollzieht. In der dadurch erfolgenden Integration unterschiedlicher, ja gegenläufiger Sinnmomente besteht der spezifische Beitrag der religiösen Deutung beim Aufbau der eigenen Identität. Danach kann der Gesamtprozess religiöser Selbstdeutung beschrieben werden als sich vollziehend im Rahmen der unaufhebbaren Differenz von bedingter und unbedingter Sinndimension. Er setzt in der Sphäre bedingter Sinnhaftigkeit ein und reichert sich stufenweise mit unbedingtem Sinngehalt an; er beginnt bei der Unmittelbarkeit und kommt in endlicher Heilsgewissheit zum Ziel, die als Teilhabe am Göttlichen verstanden wird. Die religiöse Tradition des Christentums hat für diesen Prozess die Vorstellungen von „Geschöpflichkeit“, „Sünde“, „Erlösungsbedürftigkeit“ und „Versöhnung“ ausgeprägt, die im Modus eines dynamischen Gefälles von An-

² Vgl. *Ulrich Barth*, Die Christologie Emanuel Hirschs. Eine systematische und problemgeschichtliche Darstellung ihrer geschichtsmethodologischen, erkenntniskritischen und subjektivitätstheoretischen Grundlagen, Berlin / New York 1992.

³ Vgl. *Ulrich Barth*, Christentum und Selbstbewußtsein. Versuch einer rationalen Rekonstruktion des systematischen Zusammenhanges von Schleiermachers subjektivitätstheoretischer Deutung der christlichen Religion, Göttingen 1983, 89–118.

⁴ *Ulrich Barth*, Religion in der Moderne (s. Fußnote 1), 14.

⁵ AaO., 15.

dersheit, Widerstreit, Vermittlung und Teilhabe auf die polar strukturierten Gegenstandskategorien bezogen sind.

Damit ist ein struktureller Rahmen für die differenzierte Rekonstruktion und dogmatische Entfaltung der christlich-religiösen Vorstellungsgehalte beschrieben, der mit den genannten Hauptsymbolen des Christentums nur knapp umrissen ist. Dieses Dogmatik-Programm unterscheidet sich von der weithin üblichen binnendogmatischen Reproduktion der reformatorischen Lehre und zielt auf eine konstruktive und lebensnahe Umformung der dogmatischen Themen, die deren Gehalt unter den veränderten Lebens- und Denkbedingungen gerade erhalten will. Die monographische Ausführung dieses Programms steht – unbeschadet des Anregungspotenzials der genannten Einzelstudien – freilich noch aus.

Fachkollegen und Schüler haben sich aus Anlass des siebzigsten Geburtstages von Ulrich Barth am 14. September 2015 zusammengetan, um diesem Projekt mit einer Festschrift exemplarisch vorzugreifen. Der Titel „Erleben und Deuten“ signalisiert, dass sich die Autoren an dem skizzierten religionstheoretischen Programm Ulrich Barths orientieren, das in diesem Buch stillschweigend vorausgesetzt und somit nicht in Prolegomena eigens explizit wird. Es wird vielmehr direkt mit der materialen Dogmatik eingesetzt, deren Aufriss lose an der symboltheoretischen Gliederung von Ulrich Barths Hallenser und Berliner Dogmatik-Vorlesungen orientiert ist. Die Beiträge knüpfen kritisch und konstruktiv an die subjektivitäts- bzw. religionstheoretische Grundlegung Ulrich Barths an und interpretieren jeweils einen dogmatischen *locus* oder auch nur einen Teilaspekt. Dabei werden die Akzente durchaus unterschiedlich gesetzt, mal auf die Gegenstands- oder Reflexionsseite, mal auf die symbolische oder phänomenale Seite, mal auf die theologiegeschichtliche Analyse der Umformung eines dogmatischen Themas oder auf dessen gegenwarts- oder praxisorientierte Affirmation. Durch diese Festschrift entstehen die Konturen einer modernen protestantischen Dogmatik, die sich dem vom Jubilar wesentlich mitgetragenen aufgeklärt-kritischen Religionsdiskurs ebenso verpflichtet weiß wie der Einsicht in die unverzichtbare und lebensdienliche Bedeutung der Religion in der Moderne.

Die Herausgeber danken allen Beiträgern dafür, dass sie sich trotz erheblicher anderweitiger Belastungen an dieser Festschrift beteiligt haben. Bei der Bearbeitung des Manuskripts wurde auf strenge Einheitlichkeit verzichtet, um den eigenen Stil der Autoren auch bei Rechtschreibung, Abkürzungen und Zitation weitestgehend beizubehalten. Ein besonderer Dank gilt Herrn Dr. Henning Ziebritzki, der sich entschlossen dafür eingesetzt hat, diesen Band zu Ehren von Ulrich Barth als Festschrift im Verlag Mohr Siebeck erscheinen zu lassen, wo auch die oben genannten Aufsatzbände ihr Zuhause gefunden haben. Bei der Herstellung hat uns im Verlag Herr Matthias Spitzner tatkräftig unterstützt. Weiter

möchten wir Herrn Thomas Neumann (Berlin) herzlich danken, der bei der Einrichtung und Durchführung des Textsatzes keine Mühen gescheut hat. Für die gewissenhafte Bearbeitung des gesamten Manuskriptes sowie die Erstellung des Registers danken wir herzlich Frau Lisa Froese (Gießen).

Gießen, Osnabrück und Münster im September 2015

Roderich Barth, Andreas Kubik und Arnulf von Scheliha

Inhaltsverzeichnis

Editorial	V
---------------------	---

I. Der Schöpfer und sein Ebenbild

Johann Hinrich Claussen

Religion mit oder ohne Gott.

Überlegungen zur Aktualität der Frage nach Gott	3
---	---

Christian Senkel

Schöpfung.

Kosmologie als Ästhetik der Lebenswelt	13
--	----

Matthias Neugebauer

Der Wert des Lebens.

Vom Sinn der Werte in der religiösen Selbst- und Weltdeutung	41
--	----

Markus Buntfuß

Das religiöse Erlebnis- und Deutungspotential der Metaphern

‚Götterbildlichkeit‘ und ‚Gotteskindschaft‘	57
---	----

II. Die Kreatur

Martin Fritz

Mut und Schermmut der Kreatur.

‚Schöpfung‘ nach Tillich	79
------------------------------------	----

Georg Neugebauer

Das Fühlen der Sünde.

Bemerkungen zur Hamartologie im Anschluss an Luther	107
---	-----

Jan Rohls

Adams Fall bei Kleist, Schiller und Kant 123

Thorsten Moos

Lebenshemmungen.

Die Lehre vom Übel bei Schleiermacher und Ritschl 149

Roderich Barth

Dankbarkeit als religionsaffines Gefühl.

Überlegungen zu dogmatischen Anknüpfungspunkten 169

III. Jesus Christus

Peter Grove

Beurteilung Jesu.

Albrecht Ritschls Beitrag zu einer neuen Christologie 195

Michael Murrmann-Kahl

„Es wird drauf los konstruiert, was das Zeug hält.“

Ein Beitrag zur Diskussion über die Bedeutung der Lehre von der

Person Jesu in der Christologie 217

Folkart Wittekind

Soteriologische Christologie als wahrheitstheoretische Darstellung des

Selbstverhältnisses im Glauben 235

IV. Leben im Geist

Christian Danz

Der Geist der Religion.

Anmerkungen zur religionstheoretischen Funktion der Pneumatologie 257

Roland M. Lehmann

Religionssoziologische und christentumstheoretische Perspektiven der
Aufklärungstheologie.

Der Kirchenbegriff bei Semler, Teller und Kant 273

Wilhelm Gräß

Göttliche Rechtfertigung – ein lebensdienlicher Akt humaner
Selbstdeutung. Die Funktion der Dogmatik in der Praxis religiöser
Kommunikation 305

Arnulf von Schelha

Die Taufe.
Ein Beitrag zur ethischen Interpretation eines dogmatischen Themas . . . 325

Björn Pecina

Der Tod und das Essen.
Reale Gegenwart im Abendmahl 345

Andreas Kubik

„Der Glaube ist selbst das ganze Heil“.
Versuch über die soteriologische Qualität des Glaubensbegriffs
unter den Bedingungen einer spätmodernen Religionstheologie 363

Gerson Raabe

Beten heute 379

Jörg Dierken

Religion und Geist.
Pneumatologische Fluchtlinien von Ulrich Barths Religionstheorie . . . 401

V. Ewiges Leben

Jörg Lauster

Das ‚furchtbar-erhabene‘ Ende der Dinge.
Überlegungen zur religiösen Bedeutung der Vorstellung vom Weltende . . 423

Michael Moxter

Vom Ruhestand des Denkens.
Prolegomena zur Eschatologie 437

Martin Arneht

Ein Psalm von der „Ewigkeit“ der Gottesbeziehung 457

Namensregister 479

Teil I

Der Schöpfer und sein Ebenbild

Religion mit oder ohne Gott

Überlegungen zur Aktualität der Frage nach Gott

Johann Hinrich Claussen

1. Vernünftig über Religion sprechen

Kaum etwas ist so schwierig, wie ein vernünftiges Gespräch über Religion zu führen. Eine eigentümliche Mischung aus Aggression und Desinteresse umgibt dieses Thema, das zur Überraschung vieler seine Aktualität einfach nicht verlieren will. Die Religion ist nicht „zurückgekehrt“, wie gern behauptet wird. Sie ist nie weg gewesen. Aber was bedeutet das? Die mediale Öffentlichkeit ist beherrscht von Berichten über religiöse Gewalt: Massaker zwischen Christen und Muslimen in Zentralafrika, Ikonenträger auf ukrainischer und russischer Seite, Streitigkeit zwischen ultraorthodoxen und säkularen Juden in Israel sowie natürlich der islamistische Terror im Nahen Osten und in Europa. Selbst im friedlichen Deutschland ist Religion vor allem als Konfliktfaktor gegenwärtig.

Aber ist das wirklich Religion? Wendet man sich von diesen Kampfplätzen ab und fragt, wie hierzulande der Glaube Menschen berührt und ihre Lebensführung bestimmt, welche Gestalt er überhaupt besitzt, dann weicht die aufgeputschte Stimmung einer verdrucksten Sprachlosigkeit. Ob und wozu die Religion für einen selbst gut sein soll, weiß in Deutschland sogar die Mehrheit der immer noch zahlreichen Kirchenglieder kaum zu sagen. Vielleicht weicht man deshalb so gern in Empörungsdebatten aus: über echte Terrorgefahren und vermeintliche Islamisierungen, den Bau von Moscheen und Frauen mit Kopftüchern, jüdische Beschneidungen, katholische Bausünden in Limburg und die Aufarbeitung sexueller Gewalt in beiden Kirchen. Die Anlässe wechseln, die Entlastung ist die gleiche: Wer sich erregt, muss sich der eigenen Ratlosigkeit nicht stellen. Dabei ist Religion doch ein so wichtiges Menschheitsthema, dass man eine eigene, begründete Haltung zu ihr gewinnen müsste – so oder so.

2. Das Gesprächsangebot von Ronald Dworkin

Dabei kann ein Buch helfen, das, so klein es ist, ein großes Ereignis darstellt. Inzwischen hat es auch die ihm zukommende Würdigung erfahren – in der religionsphilosophischen Fachwelt wie auch in den anspruchsvolleren Medien.¹ Denn es zeigt, dass man über Religion nachdenken kann: klug und verständlich, kritisch und fair, engagiert, aber ohne Schaum vor dem Mund. Dieses Kunststück ist dem Philosophen Ronald Dworkin gelungen. Er war das, was man in Deutschland zuweilen vermisst: ein großer Gelehrter, der überzeugend als öffentlicher Intellektueller wirkt. Über Jahrzehnte hinweg leistete er Beiträge zu den vielfältigen religionsrechtlichen Debatten der USA. Als Stimme des Liberalismus versuchte er, das Prinzip individueller Freiheit gegen religiöse Dominanz zu verteidigen. Er war der lebende Beweis dafür, dass Liberalität eine starke Position sein kann. In Deutschland, wo es einen relevanten politisch-intellektuellen Liberalismus seit langem nicht mehr gibt, wäre er so wünschenswert wie unvorstellbar.

Dworkin – er ist im Februar 2013 mit 81 Jahren gestorben – hat am Ende seines Lebens ein Buch über Religion geschrieben, das von einem echten existentiellen Interesse getragen wird.² Natürlich ist er nicht altersfromm geworden. Seine strengen philosophischen Standards hat er sich bis zum Ende bewahrt. Dennoch hat er versucht, auf die Gretchenfrage eine konstruktive Antwort zu geben und den Beweis dafür anzutreten, dass Religion immer noch eine wichtige Angelegenheit des Menschen ist.³

Dworkins 140 kleine Seiten langes Buch geht auf vier Vorlesungen zurück, die er 2011 in Bern gehalten hat. Eigentlich wollte er diese zu einem größeren Werk ausbauen. Doch das verhinderte seine Krebserkrankung. So ist dieses Buch, das 2013 auf Englisch und ein Jahr später in deutscher Übersetzung erschienen ist, seine letzte, posthume Veröffentlichung geworden – ein offenes Vermächtnis.

Worum es Dworkin geht, wird schon durch den Titel deutlich: „Religion ohne Gott“. Ein religiöser Atheismus – das ist für ihn keine bloß provokative Paradoxie, sondern ein echter Gedanke und eine existentielle Möglichkeit. Um sich einen Begriff von Religion zu machen, setzt Dworkin sich von den monotheistischen Traditionen ab und unterscheidet Religion vom Glauben an einen personhaften Gott. Sie ist für ihn ein tiefer, selbständiger, umfassender Blick

¹ Vgl. die Titelgeschichte des SPIEGEL vom Pfingstmontag 2014.

² *Ronald Dworkin, Religion ohne Gott*, aus dem Amerikanischen von Eva Engels, Berlin 2014.

³ Deshalb darf man ihn nicht mit seinem Fast-Namensvetter Richard Dawkins, dem englischen Biologen und atheistischen Missionar, verwechseln. Denn im Vergleich zu Dworkin erscheinen nicht nur die religiösen Fundamentalisten, sondern auch die „new atheists“ wie gedankenlose Eiferer.

auf die Welt und enthält gültige moralische Werte. Sie erwächst aus der Erfahrung, dass der Anblick des Universums Ehrfurcht auslöst, und erfüllt sich in dem Bewusstsein, dass das eigene Leben einen Sinn in sich trägt.⁴ Diese Grund-Religion kann sich mit dem Glauben an einen Gott verbinden, muss dies aber nicht. Sie ist auch Nicht-Gläubigen zugänglich, wenn diese die Schönheit der Welt betrachten und Ehrfurcht vor dem Erhabenen empfinden. Daraus folgt alles Weitere: Glaube, Verantwortung, Achtung, Selbstwertgefühl, Dankbarkeit, Demut und Reue. Demgegenüber ist die übliche Trennung zwischen gläubigen und säkularen Menschen viel zu grob.

Der für Dworkin wichtigste Glaubenszeuge ist Albert Einstein. Dieser hatte bekannt: „Das Wissen um die Existenz des für uns Undurchdringlichen, der Manifestationen tiefster Vernunft und leuchtendster Schönheit, die unserer Vernunft nur in ihren primitivsten Formen zugänglich sind, dies Wissen und Fühlen macht wahre Religiosität aus; in diesem Sinn und nur in diesem gehöre ich zu den tief religiösen Menschen.“⁵ Es dürfte kein Zufall sein, dass Dworkin sich gerade auf einen Physiker beruft. Denn er sucht ein Religionsverständnis, das vor dem neuzeitlichen Wahrheitsbewusstsein bestehen kann, wie es besonders von Naturwissenschaften vertreten wird. Allerdings gibt es Disziplinen – wie etwa Chemie, Biologie oder Hirnforschung –, die zu einem weltanschaulichen Reduktionismus neigen. Sie erklären, dass alles, was bei Nichtfachleuten Stauen auslöst, „nur“ das Ergebnis kausal erklärbarer Prozesse ist. Physiker sind nicht etwa wundergläubiger. Da sie aber wissen, dass sie immer nur mit Modellen arbeiten, die im Letzten nie zusammenpassen, eine endgültige Erklärung des Ganzen der Welt also unmöglich ist, sind sie manchmal offener, im Angesicht des Unendlichen Ehrfurcht zu empfinden und insofern religionsnäher – jedenfalls einige von ihnen – ohne von ihren intellektuellen Standards abzusehen.

In wenigen Gedankenschritten gelingt es Dworkin, einerseits das Besondere der Religion herauszuarbeiten und andererseits eine Brücke zu nicht-gläubigen Menschen zu schlagen. Er kann zeigen, dass Religion eine unverzichtbare Dimension des menschlichen Bewusstseins ist, ohne jedoch den nicht-religiös Empfindenden einen Mangel an Geist und Güte zu unterstellen. Vielmehr versichert er all diejenigen, die sich bisher entweder für religiös oder unreligiös gehalten haben. Diese Irritation hat einen großen praktischen, ja politischen Nutzen. Denn sie ermöglicht den Dialog über eine gemeinsame Anschauung der Welt und verbindliche moralische Prinzipien. Dworkins Religionsbegriff könnte die – gerade in den USA dringend benötigte – Mitte zwischen der evangelikalen Rechten und der säkularistischen Linken bilden, in der friedliche Gespräche über Religion und Moral, Kultur und Gesellschaft beginnen.

⁴ *Dworkin*, 11.

⁵ A. a. O., 13.

Beeindruckend ist dieses Buch als persönliches Zeugnis, als existentielle Meditation, als Einladung, neu und unvoreingenommen über Religion nachzudenken. Vieles ist sicherlich unausgearbeitet oder kritikbedürftig. Vor allem der forciert vorgetragene platonisierende Objektivismus, wonach religiös-moralische Werte an und für sich Sein und Geltung besitzen sollen, müsste überprüft werden.⁶ Das ist fast zu vernachlässigen, wenn man den großen Gewinn dieses Buches dagegenstellt, nämlich ein öffentliches Gespräch über Religion zu beginnen, das der Stabilisierung der gesellschaftlichen Mitte dienen kann. Die Theologie ist gut beraten, sich durch die offene Absage an den Gottesbegriff nicht abschrecken zu lassen, sondern in dieses Gespräch einzusteigen.

3. „Ehrfurcht“ als Leitbegriff des aufgeklärten Protestantismus

Seine Grundgedanken stellt Dworkin ohne einen umfanglichen gelehrten Apparat vor. Jedoch steht er, ob bewusst oder unbewusst, in einer langen Tradition, die vor allem in Deutschland gepflegt wurde – mit nicht unerheblicher Hilfe evangelischer Theologen. Ihre Blüte erlebte sie im 18. und frühen 19. Jahrhundert. Die zentralen Begriffe dieser philosophisch-theologischen Tradition lauten „Ehrfurcht“ und „das Erhabene“.⁷ Gemeint ist damit ein religiöses Grundgefühl, das sich einstellt, wenn man die Welt in ihrer Gänze und ihren Grenzen betrachtet: eine schmerzvoll-beseligende Erschütterung und Öffnung für etwas ganz Anderes. Die „Ehrfurcht vor dem Erhabenen“ machte in der europäischen Aufklärung eine große Karriere, weil sie es ermöglichte, Religion jenseits des orthodox-christlichen Theismus zu denken. Einen nicht unwesentlichen Schub erhielt sie übrigens durch die Entdeckung der Alpen in dieser Zeit. Endlich begann man, das höchste Gebirge in der Mitte Europas nicht mehr zu fürchten, sondern als Sinnbild des Ewigen zu genießen. Ganz ähnlich hatte Einstein seine Religion im Angesicht der – natürlich noch viel „größeren“ – Unendlichkeit des Kosmos entwickelt.

Klassisch hat dies Immanuel Kant so formuliert: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir.“⁸ Ehrfurcht wird vor zwei Unend-

⁶ Vgl. *Johannes Fischer*, Der Verlust der Wirklichkeitspräsenz. Zu Ronald Dworkins „Religion ohne Gott“, in: *Evangelische Theologie* 75. Jg., Heft 2, 120–135.

⁷ *Martin Fritz*, Vom Erhabenen. Der Traktat „Peri Hypsous“ und seine ästhetisch-religiöse Renaissance im 18. Jahrhundert, Tübingen, 2011.

⁸ *Immanuel Kant*, Kritik der praktischen Vernunft, hg. von Karl Vorländer, Hamburg⁹ 1985, 186. Vgl. *Johann Hinrich Claussen*, Ehrfurcht. Über ein Leitmotiv protestantischer Theologie und Frömmigkeit in der Neuzeit, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* Bd. 48 Heft 3 (2006), 321–340.

lichkeiten empfunden: der Grenzenlosigkeit des Kosmos und der Unbedingtheit des Guten. Sie hat deshalb zwei Richtungen – als Ehrfurcht vor dem, was über uns ist, und vor dem, was in uns ist. So altertümlich das Wort heute klingen mag, es steht für etwas höchst Modernes: eine religiöse Grunderfahrung, die sich mit dem Bewusstsein der menschlichen Würde verbindet und ein Freiheitsgefühl darstellt. Denn das Unendliche wird hier nicht als eine autoritäre Übermacht begriffen. Indem der Mensch Ehrfurcht vor dem Erhabenen empfindet, wächst er über sich hinaus und gewinnt ein Bewusstsein vom unendlichen Wert seiner Seele.

Es war vor allem ein evangelischer Theologe, der dieses Religionsverständnis auf eine Weise beschrieben hat, die Dworkins „religiösen Atheismus“ fast wörtlich vorwegnimmt. In seinen „Reden über die Religion“ von 1799 definierte Friedrich Schleiermacher Religion als „Ehrfurcht und heilige Scheu“.⁹ Sie entsteht für ihn vor allem an den Grenzen des Lebens: „Geboren werden und sterben sind solche Punkte, bei deren Wahrnehmung es uns nicht entgehen kann, wie unser eignes Ich überall vom Unendlichen umgeben ist, und die allemal eine stille Sehnsucht und eine heilige Ehrfurcht erregen.“¹⁰ Mit einer damals skandalösen Radikalität behauptete Schleiermacher, dass „eine Religion ohne Gott besser sein kann als eine andre mit Gott“.¹¹ Zumindest ist sie von einer bestimmten Gottesvorstellung nicht abhängig. Das ist religiöser Atheismus 200 Jahre vor Dworkin. Er wirkte weit, über Goethe bis zu Albert Schweitzer („Ehrfurcht vor dem Leben“), wurde dann aber verdrängt und vergessen. Nun wird er von philosophischer Seite neu ins Gespräch gebracht.

4. Rückfragen an eine „Religion ohne Gott“

Es gibt also eigene theologische Traditionen, die es ermöglichen, an Dworkins Gedanken anzuschließen. Aber natürlich stellen sich auch Fragen. Die wichtigste betrifft den Gottesbegriff selbst. Ist es angemessen und einleuchtend, den kritischen Einwänden des modernen Wahrheitsbewusstseins dadurch zu entsprechen und den Religionsbegriff zu „retten“, dass man den Gottesbegriff schlicht aufgibt? Oder ist es nicht doch eher so, dass nicht nur ein eurozentristisch verengter Religionsbegriff davon lebt, dass er mit Gehalten und Gestalten, Bildern und Symbolen verbunden ist, die es nicht nur zu erleben gilt, sondern über die man auch nachdenken kann? Ja, ist der christliche Theismus so platt, wie Dworkin

⁹ Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* 1799 / 1806 / 1821, Studienausgabe, hg. von Niklaus Peter, Frank Bestebreurtje und Anna Büsching, Zürich 2012, 158.

¹⁰ A. a. O., 140.

¹¹ A. a. O., 107.

meint, der hierbei stets nur das Klischee des „Gottes der Sixtinischen Kapelle“ vor Augen zu haben scheint, also einen älteren Herrn mit langem Bart, der auf einer Wolke über den Himmel reist? ¹²

Anregend für solches Zurückfragen ist eine Äußerung des Kirchenhistorikers Karl Holl. Als hätte er es kommen sehen, hat er gut einhundert Jahre zuvor in einer längeren Passage die moderne „Religion ohne Gott“ in Frage gestellt. Dabei hat er natürlich nicht an Dworkin, sondern an Schleiermacher und Otto gedacht. Zieht man einmal eine gewisse lutherische Rechthaberei ab, bieten seine Zeilen eine durchaus präzise Darstellung und zugleich eine wichtige theologische Anfrage an die „Religion ohne Gott“:

„In unseren Tagen hat sich jedoch das Erstaunliche ereignet, daß fast plötzlich wieder eine Mystik hervorbrach, die den Kirchen und zumal der Reformation in ähnlicher Stimmung gegenübersteht wie die Schwärmer von ehemem. Ihre Möglichkeit beruhte zunächst darauf, daß im Lauf des 19. Jahrhunderts die Erkenntnis der unvergleichlichen Eigenart der Religion sich immer bestimmter durchgesetzt hat. Die Religion gründet sich, so drückt man es heute aus, auf eine ganz besondere ‚Einstellung‘; sie schafft Stimmungen und Lebenswerte, die durch nichts anderes ersetzt werden können, und die ihre Bedeutung behalten, selbst wenn der Religion kein Gegenstand entspricht, also grob gesprochen: auch wenn es keinen Gott gibt. Damit war man all der Einwände entledigt, die etwa die Vernunft gegen die Religion oder gegen eine bestimmte Religion erheben mochte. Das Bedürfnis nach einer derartigen Religion wuchs aber unter dem Eindruck, daß die alles zerlegende Wissenschaft die letzten Tiefen der Welt und des Lebens doch nicht erreiche und die aufreibende Geschäftigkeit der Zeit den Menschen schließlich um sein Bestes, um seine Seele, betrüge.

Die Mystik, die diesem Verlangen zu genügen suchte, scheidet sich, obwohl sie gerne dort Anregungen sucht, doch bestimmt von der alten. Sie hat das Weltflüchtige und namentlich das Asketische, das dieser anhaftet, abgestreift; sie sucht nicht eine ‚Hinterwelt‘, die als für sich bestehend jenseits der unsrigen läge, und erstrebt deshalb auch keinerlei ‚übernatürliche‘ Erhebung. Sie erschaut vielmehr jenes Wundersame, das sie zugleich erschauern läßt und beglückt, innerhalb der sichtbaren Welt als deren eigentliche Tiefe. Es ist das ‚ganz Andere‘, das mit keiner einzelnen Erscheinung Zusammenfallende und doch in allem sich Offenbarende; das Leben, das durch alles hindurchflutet und doch nirgends ganz zu fassen ist. Jeder Versuch, dieses Unbeschreibliche in bestimmte Formen zu fassen, ist von vornherein eine Verengung, ja eine Verfälschung. Darum ist hier alle Beziehung zum Geschichtlichen, Dogmatischen, aber auch –

¹² *Dworkin*, 37. Dworkin hätte auch daran denken können, dass Michelangelo als Schöpfer dieses Bildes keineswegs ein schlichtes Kirchengemüt war, sondern mit beeindruckender spiritueller Dringlichkeit und auf der Höhe seiner Zeit über Religion nachgedacht hat.

der Reinheit des religiösen Erlebnisses zulieb – zum Sittlichen aufgelöst. Ganz wahr, ganz echt ist nur das einzelne Erlebnis selbst. Sein Gehalt kann höchstens angedeutet oder versinnbildlicht werden. Und für denjenigen, dem ein solcher Augenblick des tiefsten Schauens geschenkt wird, besteht nicht einmal ein allzu starker Drang, andere in sein Erlebnis hereinzuziehen. Was er erfährt, ist ein süßes Geheimnis, das jeder gerne für sich behält.

Diese Mystik stellt sich, wenigstens bei einem Teil ihrer Vertreter, bewußt außerhalb der Wahrheitsfrage. Es genügt ihr zu ihrer Rechtfertigung, daß jene wundersamen Erlebnisse den Menschen an die Stelle führen, wo er zugleich seine Begrenztheit und seine höhere Art empfindet. Aber wir können doch nicht umhin, ernsthaft die Frage aufzuwerfen: worauf beruht die Gewißheit, daß das Erlebte mehr ist, als ein Erzeugnis dichterischer Einbildungskraft? Genügt der ‚numinose Schauer‘, um die Wirklichkeit des Geschauten festzustellen? Kann dieser nicht ebensogut ein Wahngelbilde ausgehen?¹³

Angemessen ist an dieser Kritik, dass sie die Frage danach stellt, wie aus einem subjektiven Erleben eine soziale Größe und damit erst eine Religion im Vollsinn werden kann. Unangemessen erscheint an Holls Vorwurf, dass diese Spiritualität ohne moralische Dimension bleibe. Gerade bei Dworkin kann man sehen, wie intensiv das Gefühl der Ehrfurcht zu einer dezidierten moralischen Haltung führen kann. Angemessen und unangemessen zugleich wirkt Holls Kritik an der Ausblendung der Wahrheitsfrage: angemessen, weil auch die Aussetzung der Wahrheitsfrage begründet werden muss (bzw. nicht wie bei Dworkin durch einen forcierten Platonismus aufgewogen werden kann); unangemessen, weil Holl durch die Schärfe seiner Kritik unbewusst belegt, wie schwer eine Antwort auf die Wahrheitsfrage unter den Bedingungen des modernen Wahrheitsbewusstseins ist (eine eigene Antwort sucht man bei ihm ja vergebens).

5. Das Gesprächsangebot von Volker Gerhardt

Will man über die bloße Wahrnehmung und Kritik einer „Religion ohne Gott“ hinaus einen konstruktiven Ausgriff auf eine „Religion mit Gott“ wagen, dann ist wiederum eine philosophische Neuerscheinung sehr hilfreich: Volker Gerhardts philosophische Theologie.¹⁴ Sie weist durchaus Übereinstimmungen mit Dworkins Überlegungen auf, überbietet sie aber dadurch, dass sie eine philosophisch-theologische Rechtfertigung der Rede von Gott bietet. Ganz ähnlich wie bei Dworkin ist zunächst Gerhardts Grundhaltung: Er möchte die gän-

¹³ Karl Holl, Luther und die Schwärmer (1922), in: *Ders.*, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. I.: Luther, 420–467, hier 466.

¹⁴ Volker Gerhardt, Der Sinn des Sinns. Versuch über Das Göttliche, München 2014.

gige Gegenüberstellung von Religion und Nicht-Religion, Wissen und Glauben unterlaufen, um so die bleibende Bedeutung des Religionsthemas zu bekräftigen. Insofern ist er ebenfalls ein dringend benötigter Brückenbauer. Auch Gerhardt versteht den Menschen als „ein sich selbst entgrenzendes Wesen“¹⁵, das zum Individuum erst dann im Vollsinn wird, wenn er im Gegenüber zur Welt als Ganzer sein Leben als sinnhaft erfährt – in Momenten, die der Erfahrung des Erhabenen verwandt sind.¹⁶ Religion ist für Gerhardt ein Wissensgefühl bzw. Gefühlswissen eigener Art und Würde, das dem Menschen allererst die Sinneinsicht verleiht, die unverzichtbar ist für ein selbstbestimmtes Leben im Angesicht des Unendlichen. Dieser Glaube an den Sinn des Sinns kann sich verdichten zum Glauben an ein Göttliches, ja an Gott, insofern darunter das personal gefasste Bild des Sinnganzes verstanden wird, dem die glaubende Person „begegnen“ kann. Damit ist natürlich kein Gottesbeweis skizziert. Vielmehr versucht Gerhardt darzulegen, dass die „Religion mit Gott“ einem notwendigen Bedürfnis des Menschen nach Sinnerfahrung entspricht. Es ist also eine Religionstheorie des Bedürfnisses (und keine Offenbarungstheologie). Gegenüber dem bekannten religionskritischen Einwand, Religion beruhe „nur“ auf einem menschlichen Bedürfnis, versucht Gerhardt darzulegen, dass es sich hier um ein notwendiges Bedürfnis handelt, das sich im Bild eines personalen Gottes symbolisch Ausdruck geben darf. Das ist natürlich noch keine philosophische Rechtfertigung etwa des christlichen Glaubens, sehr wohl aber eine Brücke, über die aufgeklärte Zeitgenossen gehen können, wenn sie tatsächlichen Religionen verstehend begegnen wollen. Ja, wer über die Brücke geht, kann dazu argumentierend verleitet werden, sich selbst – ungeachtet aller Aufgeklärtheit – als religiös zu verstehen. Damit erfüllt Gerhardts Theologie einer „Religion mit Gott“ dieselbe wichtige Irritation, die auch von Dworkins Meditation über eine „Religion ohne Gott“ ausgeht. Gegenwärtig wird der „Dialog der Religionen“ stark beworben, nicht zu Unrecht. Fast noch wichtiger aber dürfte der Dialog zwischen Religiösen und Nicht-Religiösen sein. Dworkins letztes Buch sowie Gerhardts philosophische Theologie stellen dafür die dringend benötigten gedanklichen Anstöße bereit. Sie bringen die üblichen Sortierungen von „religiös“ und „nichtreligiös“, „theistisch“ und „atheistisch“ auf eine intellektuell anregende Weise so durcheinander, dass dies die jeweilige persönliche Frömmigkeit inspirieren sowie das gesellschaftliche Gespräch über die Bedeutung der Religion fördern und befrieden kann.

¹⁵ A. a. O., 263.

¹⁶ A. a. O., 264.

6. Perspektiven für die theologische Rede von Gott

Wie könnte die Theologie in dieses Gespräch über Religion und Gott eintreten, welchen eigenen Beitrag sollte sie dazu leisten? Es wäre ja ihre Aufgabe, die wesentlichen eigenen Traditions-, Lehr- und Denkbestände so zu durchdringen und vorzustellen, dass sie in ein Verhältnis zu der gelebten Frömmigkeit der Gegenwart treten können. Dazu müsste sie ein Doppeltes leisten.

Erstens müsste die systematische Theologie den christlichen Theismus durchlässig machen für das religiöse Grundempfinden, das sich in ihm ausdrücken will. Sie müsste gegen eine allzu verfestigte Rede von Gott, gegen zum Klischee geronnene Gottesbilder eine präzise Unbestimmtheit einführen. Sie müsste das Nicht-Bild in und hinter allen Gottesbildern, das Unbegriffene und Unbegreifliche in und hinter allen Gottesbegriffen zur Sprache bringen. Damit würde sie den berechtigten Anfragen Dworkins ebenso Rechnung tragen und seiner verkürzten Darstellung eines „sixtinischen Gottes“ einen wesentlich komplexeren Gottesbegriff gegenüberstellen. Sie würde in der Kritik eines petrifizierten christlichen Theismus diesen wieder religionsfähig machen und die Möglichkeit eröffnen, das religiöse Grundgefühl der Ehrfurcht wieder mit ihm zu verbinden.

Zweitens müsste die systematische Theologie sodann konstruktiv das christliche Gottesbild, besser gesagt: die christlichen Gottesbilder so entfalten, dass sie als letzte Symbolisierungen menschlicher Lebens- und Religionserfahrungen einleuchten und wirken können. Gott als Grund und Abgrund aller Sinnerfahrung, als spannungsgeladene und höchst vitale Einheit von Erfahrungen der Nähe und Ferne, der Verzweiflung und Freude, der Orientierung und Irritation – das wäre ein Begriff von Gott, der in sich so reich, vielfältig und frei ist, dass er eine allzu einsinnige Alternative zwischen einer Religion mit und einer ohne Gott vielleicht überwinden könnte.

Schöpfung

Kosmologie als Ästhetik der Lebenswelt

Christian Senkel

1. Kosmos im Zwielight

Auf einer Klimax von John Updikes 1984 erschienenem, phantastischem Roman *Witches of Eastwick* sucht der von den Hexen des verschlafenen Städtchens Eastwick umgarnte Darryl van Horne die Schöpfung publikumswirksam umzuwerten. „Die Schöpfung ist schrecklich“, ruft er in einem Gemeindegottesdienst der Ortsansässigen aus, als er erfahren hat, dass die eifersüchtigen Hexen eine von ihm begehrte junge Frau durch Analogiezauber haben erkranken lassen.¹ Das Subjekt erschrickt nicht über die Gleichgültigkeit der Natur, sondern über die Abwesenheit eines die Natur einschließenden Sinnzusammenhangs.² Van Horne lässt im subjektiven Schmerz den ganzen Kosmos in Zwielight verdämmern – ein armer Teufel, der nichts schafft, als „nur immer anzuklagen“.³

Schrecklich und fragwürdig hat der Kosmos des zugleich erlösenden Gottes immer schon erscheinen können. Das Hiobbuch und seine Rezeptionen bieten dafür ein berühmtes Beispiel. Doch die Schrecken der Schöpfung steigen mit dem Ausmaß technologischer Naturbeherrschung, teils in Erkenntnis eines Abstands der Lebenswelt zur Natur, teils als Reflex der nicht zu bewältigenden Endlichkeit des Lebens. Am Anfang der Neuzeit wähnt sich der technische Zugriff auf den Kosmos im Einklang mit Natur und Schöpfung, Magie ist beinahe sein Synonym. Sie ist als ein simulatorischer Inbegriff von Technik zu verstehen, darauf aus, die Früchte der Natur zu ernten und dem Menschen wohl zu tun.⁴

¹ John Updike, *Die Hexen von Eastwick*, Reinbek bei Hamburg 1995.

² Vgl. dazu Leszek Kołakowski, *Die Gegenwärtigkeit des Mythos*, München / Zürich ³1984, 80–88.

³ So Gott über Mephistopheles. Vgl. *Johann Wolfgang von Goethe*, *Faust. Eine Tragödie*, in: *Goethes Werke III. Dramatische Dichtungen I*, Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, hg. von Erich Trunz, München ¹²1982, V. 294.

⁴ Francis Bacons Hyperbel, die Hure Natur auf die Folterbank zu legen, um ihr Geheimnisse zu entreißen, ist nicht, wie später angenommen, *mainstream* frühneuzeitlicher Naturbemächtigung.

Solche Magie ist aber nicht akosmistisch. Der Kosmos breitet sich ihr vielmehr im Licht seiner Naturalien bedeutungsvoll aus; er umfasst neben der Herstellung von Teleskopen auch siderische Kräfte, die an den Nutzern der Teleskope mit derselben mathematisierbaren Gewalt wirken wie in ihren fernen Bahnen.⁵ Als Gleichnis auf die moderne Gewöhnung an Technik erzählt Updikes Roman, wie die magisch-technische Naturbeherrschung an Reiz verliert und hingenommen wird. Der Traum frühneuzeitlicher Europäer, sich der innersten Kräfte der Natur zu bemächtigen, gerät Updikes modernen Hexen an der nordamerikanischen Ostküste zu einem Albtraum an Frustration und mörderischer Langeweile.⁶

Ins Zwielficht gerät der Kosmos, indem seine Evokation ungehört verhallt und die Begriffssymbole für das Ganze seiner Wirklichkeit sich versagen. In diesem Prozess sind der Gang „theoretischer Neugierde“ und die massenhafte Nutzung seiner überzeugenden Resultate in den Industriellen Revolutionen die Triebkräfte.⁷ Und doch gerät durch die damit verbundene Ökonomisierung der Natur und die Entkosmisierung der Wirklichkeit der scheinbare Gewinner, das moderne Subjekt, selbst ins Zwielficht, erbringen seine Techniken doch eigene, neue Bedrängnisse. Eine Umbesetzung vakanter kosmischer Sinnerwartungen erweist sich mit der Machterweiterung und Dehominisation des Subjekts jedenfalls als schwierig.⁸ In Updikes Roman drängt die moderne Naturbeherrschung, den Hexen zweite Natur, aus dem Kosmos hinaus; sie verlangt, eine andere Gnosis, nach Erlösung nicht mit der Welt, sondern gegen Welt und deformierte Natur. Es ist folgerichtig, wenn der dämonische Antagonist der Hexen in dem Augenblick die Schöpfung für schrecklich erklärt, als die verzweckte Zerstörungskraft der Natur ein von ihm geliebtes Wesen vernichtet. Die weithin unterworfenen Natur antwortet nicht auf die Sinnfrage, weshalb der Geist subjektiven Widerspruchs einer Ausflucht bedarf. So wird das andere große Begriffssymbol kritisch in Frage gestellt: die Schöpfung. Sie steht in Frage – und ist gerade dadurch aufgerufen.

Updikes literarische Reflexion verweist auf tiefliegende Deutungsnotwendigkeiten angesichts des ins Zwielficht geratenen Kosmos. Ihnen gegenüber ist die Literatur des 20. Jahrhunderts aufmerksamer als der akademische Diskurs, der gern auf seine Distanz zu Deutungsfragen pocht. Die Theologie wird in Fragen der Lebensdeutung so klein nicht beigegeben, sie darf sich eine Lösung des kosmologischen Problems aber auch nicht leicht machen, beginnt sie doch in der Moderne mit einem Abschied von der Kosmologie (2.). Die theologische Kosmologie hat diese

⁵ Johann Arndts Meditationsliteratur steht für diesen Trend.

⁶ Irgendwann sind Updikes Hexen sogar von ihren eindrucksvollen Schwebenzaubern enttäuscht.

⁷ Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Teil 3: Der Prozeß der theoretischen Neugierde, Frankfurt / Main ⁴1988.

⁸ Blumenberg betont zurecht, die ontologische Anklage der Technik sei erst auf der Basis zivilisatorischer Saturiertheit möglich, doch unterschätzt er die Aufgabe, Technikfolgen zu deuten.

Verabschiedung im 20. Jahrhundert in surreale Abstraktion getrieben oder aber eine szientifische Kosmologie zu erneuern gesucht (3.). Doch erst im Gefälle ästhetischer Reflexion findet die Schöpfungstheologie gegen Dogmatismus und Szientismus zu sich (4.). Sie wird als Kosmologie der Lebenswelt konstruierbar, die im Alltag der Lebenswelt neu entwirft, was im Großen verloren ist (5. bis 7.).

2. Befreiung vom Kosmos. Zur Schöpfungstopik der *Glaubenslehre*

In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts lehren deutschsprachige evangelische Theologien eine weltarme Schöpfung. Im vielstelligen Verhältnis von Gott und Welt erscheint der Weltbegriff überwiegend akosmisch und ohne Bezug auf die Weltentstehung gefasst. Insbesondere die Kerygmatheologien schließen aus ihrer objektivierenden Rede von Gott ein gleichermaßen vollständiges Reden von der Welt aus.

Der Kosmologieverzicht geht auf einen, wenn nicht *den* Diskursivitätsbegründer der theologischen Moderne zurück. Friedrich Schleiermacher deutet unter Ausschluss von Erklärungen zur Weltentstehung aus der Schöpfungslehre diese im Funktionszusammenhang von Selbst- und Weltbewusstsein. Das sich auch in anderen Hinsichten vom Grund seiner selbst abhängig wissende Bewusstsein bekundet demnach mit Schöpfungsaussagen kein Sonderwissen, sondern eine Gestimmtheit im Anschauen der Welt.⁹ Schleiermachers Weichenstellung erschöpft sich aber nicht im funktionalen Umlenken des materialtheologischen Topos auf Zustände des Weltbewusstseins und die sie begleitenden Gefühle. Gerade in kosmologischer Hinsicht ist gravierend, dass die Natur, wiewohl Teil von Welt, kein Ausdrucksmaterial für das Gottesbewusstsein soll bieten können. Die schöpfungstheologische Integration des natürlichen Kosmos ist in der *Glaubenslehre* funktionslos.

Ulrich Barth hat in einer historisch-systematischen Rekonstruktion schöpfungstheologischer Paradigmen zwei Argumentationslinien in Schleiermachers kosmologischer Askese identifiziert.¹⁰ Barth zufolge wurzelt die Umdeutung der Schöpfungslehre in der Konvergenz von bewusstseinstheoretischer Glaubensreflexion und Erlösungsvorstellung.¹¹ Diese Verschränkung von religionsphilosophischer Begründung und christlicher Zentralanschauung laufe epistemisch auf

⁹ Vgl. den zentralen § 32 der Glaubenslehre.

¹⁰ *Ulrich Barth*, Abschied von der Kosmologie. Welterklärung und religiöse Endlichkeitsreflexion, in: *Ders.*, Religion in der Moderne, Tübingen 2003, 401–426.

¹¹ Dabei ist an die Einleitung zu denken, nicht erst an die materiale Glaubenslehre.

Namensregister

- Adorno, Theodor Wiesengrund 275, 452
Ahrens, Heinrich Ludolf 346
Alkuin 360
Amati, Pasquale 353
Angehrn, Emil 446
Aquino, Thomas von 291
Arendt, Hannah 440
Aris, Marc Aeilko 355
Aristoteles 46
Armstrong, Neil 31
Arndt, Johann 14
Arneth, Martin 458
Arnold, Gottfried 280
Assisi, Franz von 434
Athanasius 198, 214
Athenaios 351
Augustinus 361, 440
- Baader, Franz von 346, 356–358
Bach, Johann Sebastian 457
Bacon, Francis 13
Barbour, Ian G. 428, 430
Barth, Karl 20, 21, 25, 29, 249, 332–334, 343, 367
Barth, Roderich 117, 173, 176, 182, 185, 202, 205
Barth, Ulrich V, VI, 15, 18, 41, 42, 59, 63, 80, 83, 89, 104, 106, 107, 112, 114, 118, 151, 167, 173, 174, 178, 179, 183–185, 191, 199, 202, 212, 215–222, 225, 226, 228–232, 235, 257–260, 265, 266, 269, 270, 273, 274, 278, 305–308, 310, 313, 314, 318, 325, 339, 340, 345, 366, 372, 374, 400–409, 411, 412, 415, 416, 419, 427–429, 434, 436, 440, 441, 443–445, 448
Bartlett, John R. 352
- Baudy, Gerhard J. 347, 349
Baumgarten, Alexander Gottlieb 33
Baumgartner, Hans Michael 289, 291
Baur, Ferdinand Christian 198, 202–204, 206, 207, 215, 228, 229
Beck, Ulrich 367
Beck-Gernsheim, Elisabeth 367
Beda 360
Beintker, Horst 108
Berger, Peter L. 274
Berges, Ulrich 352
Bernhardt, Reinhold 271
Béthune, Eberhard von 360
Beutel, Albrecht 64, 282
Biedermann, Alois Emanuel 65–71, 73
Birkner, Hans-Joachim 81, 337
Biser, Eugen 62, 63
Blumenberg, Hans 14, 447, 449, 450, 452
Börner, Gerhard 433
Bohatec, Josef 290
Bolz, Norbert 369
Borowski, Ludwig Ernst 290, 299
Bouyssonie, Jean 350
Brachmann, Jan 458
Brahms, Johannes 457–459
Bretschneider, Karl Gottlieb 294
Brush, Jack E. 108
Bultmann, Rudolf 226
Buntfuß, Markus 26, 61, 75
Busch, Werner 158
- Claudius, Matthias 171, 181
Claussen, Johann Hinrich 6, 166, 471
Conte, Gian Biagio 352
Conzelmann, Hans 173, 190
Cordemann, Claas 83
Creuzer, Friedrich 353

- Dalferth, Ingolf Ulrich 270
 Dante Alighieri 429
 Danto, Arthur 220, 222–224
 Danz, Christian 91, 184, 225–227,
 258, 264, 268, 271, 272, 373
 Darwin, Charles 134
 Davies, Paul 433
 Dawkins, Richard 4
 Debucourt, Louis Philibert 140
 Delbrück, Friedrich 441
 Denzinger, Heinrich 327
 Descartes, René 355
 Detienne, Marcel 349
 Deuser, Hermann 258
 Dierken, Jörg 218, 269, 404, 405
 Dietz, Thorsten 116
 Dilthey, Wilhelm 220–222
 Döring, Jörg 170
 Döring, Sabine A. 175
 Drehsen, Volker 66
 Droege, Michael 273
 Droysen, Johann Gustav 220, 222, 224
 Duhm, Bernhard 461, 477
 Dworkin, Ronald 4–11
- Ebeling, Gerhard 58, 259
 Eberhard der Deutsche 360
 Eckhart, Meister 63, 357
 Einstein, Albert 5, 6, 434, 435
 Elert, Werner 110, 113
 Emerich, Monica M. 368
 Emundts, Dina 186
 Erikson, Erik 373
 Evers, Dirk 166
- Faber, Karl-Georg 224
 Fehr, James Jakob 290
 Feil, Ernst 282, 286
 Fichte, Johann Gottlieb 71, 176, 217
 Fischer, Alexander A. 458
 Fischer, Christoph 171
 Fischer, Johannes 6
 Flechtheim, Ossip Kurt 447
 Fleischer, Dirk 273
 Freud, Sigmund 376
 Friedrich, Caspar David 18, 32
 Fritz, Martin 6
 Fritz, Michael M. 349
- Gabriel, Paul 282
 Gagarin, Juri Alexejewitsch 31
 Garlandia, Johannes von 360
 Gehlen, Arnold 119, 365
 Geiger, Wolfgang 203
 Gellert, Christian Fürchtegott 17
 Gennerich, Carsten 373
 Georgi, Dieter 476
 Gerhard, Johann 377
 Gerhardt, Paul 171, 172, 174
 Gerhardt, Volker 9, 10
 Gericke, Wolfgang 282, 283
 Gesenius, Wilhelm 476
 Gestrich, Christof 101
 Goethe, Johann Wolfgang von 7, 13,
 44, 362, 448, 449
 Gogarten, Friedrich 118
 Gottsched, Johann Christoph 123
 Gräb, Wilhelm 309, 319, 371, 427
 Greuze, Jean-Baptiste 140
 Griffioen, Amber 376
 Günther, Ernst 196, 198
 Gulyga, Arsenij 423
 Gunkel, Hermann 458, 461, 463, 465
- Habermas, Jürgen 59, 275
 Härle, Wilfried 259
 Hahn, Thomas 273
 Haller, Albrecht von 439, 443
 Hamann, Johann Georg 19, 33, 38
 Harasta, Eva 328
 Hardenberg, Karl August von 123
 Hardtwig, Wolfgang 224
 Hare, Richard Mervyn 55
 Harnack, Adolf von 43–45, 65, 75,
 199, 430, 460
 Hartmann, Nicolai 48
 Hauschildt, Eberhard 165
 Hawking, Stephen 430
 Haym, Rudolf 355
 Hefner, Phil 23
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 45,
 66, 69, 82, 186, 232, 258–261, 346,
 355–357, 414, 418, 420, 445, 446,
 455
 Heidegger, Martin 43, 179
 Heiler, Friedrich 379, 391
 Heine, Heinrich 426
 Heisenberg, Werner 433

- Hellmann, Hanna 124
 Helmbold, Ludwig 172
 Henning, Christian 258, 265
 Henrich, Dieter 177–191, 232, 441
 Herbst, Wolfgang 51
 Herder, Johann Gottfried 33–35, 37, 38, 60
 Herman, Nikolaus 125
 Hermann, Rudolf 108
 Herms, Eilert 379, 454
 Herrmann, Wilhelm 117, 220, 221, 391, 393, 395, 410
 Herzogenberg, Elisabeth von 458
 Heuser, Stefan 73
 Hirsch, Emanuel 54, 65, 109, 111, 113, 207, 215, 220, 221, 235, 276, 277, 301, 333, 334, 340, 342, 343, 364, 387, 390–397, 399, 400
 Hobbes, Thomas 295, 297
 Hök, Gösta 196
 Hölderlin, Friedrich 181, 187
 Hörisch, Jochen 369, 414
 Hofe, Gerhard vom 35
 Holl, Karl 8, 9, 108, 109, 114–120, 308
 Hollaz, David 150
 Hollmann, Georg 299
 Homburg, Ernst Christoph 171
 Homer 351
 Honneth, Axel 315
 Horkheimer, Max 275
 Hornig, Gottfried 276, 278
 Hübner, Sabine 273
 Humboldt, Wilhelm von 206
 Husserl, Edmund 119, 456
 Hygen, Johan B. 149

 Iff, Markus 69
 Iffland, August Wilhelm 123
 Illouz, Eva 368
 Irsigler, Hubert 462, 463, 465–467, 469, 470, 472, 473, 475
 Iwand, Hans Joachim 249

 Jacobi, Friedrich Heinrich 217
 Jäger, Friedrich 224
 James, William 166
 Jervell, Jacob 58
 Joas, Hans 59

 Jodock, Darrel 198
 Joest, Wilfried 108
 Jüngel, Eberhard 47–50
 Jünger, Ernst 45

 Kähler, Martin 260, 263–265, 268, 269, 271
 Kaiser, Otto 466
 Kanitscheider, Bernulf 432
 Kant, Immanuel 6, 49, 53, 69, 90–92, 118, 124, 133–141, 184, 200, 211, 275, 276, 289–304, 372, 379–382, 384–388, 391, 392, 395, 397, 398, 405, 423–427, 429, 433–436, 438–452, 454, 456
 Kantzenbach, Friedrich Wilhelm 162
 Kapp, Gabriele 123
 Kautzsch, Emil 476
 Kern, Udo 289
 Kerner, Wolfram 331
 Kierkegaard, Søren 176
 Kledt, Annette 348
 Klein, Hans 63
 Kleist, Heinrich von 123–126, 128–133, 139–142, 147
 Koch, Klaus 471
 Koch, Peter 360
 Köhler, Walther 362
 Kondylis, Panajotis 60
 Kołakowski, Leszek 13
 Korsch, Dietrich 189, 269
 Kracauer, Siegfried 365
 Krafft, Peter 173
 Kraus, Hans-Joachim 463
 Krüger, Thomas 458, 459
 Krug, Wilhelm Traugott 140
 Kubik, Andreas 184, 376

 Lampe, Martin 140
 Lange, Armin 461
 Lange, Dietz 166
 Last, Werner 169
 Laube, Martin 276
 Lauster, Jörg 227, 269, 322
 Le Veau, Jean-Jaques 140
 Lehmann, Roland M. 273, 291, 294
 Leibniz, Gottfried Wilhelm 90, 97, 151, 158, 160
 Leiner, Martin 64

- Leroi-Gourhan, André 349, 350
 Lessing, Gotthold Ephraim 258, 284, 374
 Lichtenberg, Georg Christoph 285
 Liess, Kathrin 459, 462–464, 466, 469, 470, 472, 475, 476
 Lipsius, Richard Adelbert 65, 69–73
 Lohfink, Norbert 458
 Lohmiller, Reinhard 349, 350
 Lohse, Eduard 466
 Loock, Reinhard 444
 Lotze, Hermann 42, 200, 201
 Luckmann, Thomas 274
 Lütgert, Wilhelm 101
 Luther, Martin 54, 64, 107–120, 187, 188, 220, 249, 273, 278, 299, 305–307, 325–329, 350, 360–362, 369, 372, 375, 377, 393, 396, 409, 457, 460, 461
 Lutterbach, Hubertus 62, 63

 Madaura, Apuleius von 348
 Maddox, John 430
 Mädler, Inken 158
 Maringer, J. 350
 Maringer, Johannes 350
 Marquardt, Nathalie 353
 Marsh, Clive 203, 205
 Marthaler, Christoph 170
 Marx, Karl 45, 46
 Mathwig, Frank 51
 May, Ann Franka 350
 Mayer, Günter 172, 173
 McGee, Micki 370
 Melanchthon, Philipp 329
 Menge, Hermann 45
 Mette, Kathrin 232
 Micali, Stefano 150
 Michel, Diethelm 458, 462, 464, 470, 475
 Michelangelo Buonarroti 8
 Moltmann, Jürgen 29, 30, 258
 Monod, Jacques 433
 Motte Fouqué, Friedrich de la 139
 Moxter, Michael 414
 Mühlen, Karl-Heinz zur 109, 112, 116
 Müller, Christoph 341, 342
 Müller, Wolfgang Erich 337
 Mulert, Hermann 366

 Musil, Robert 438, 451
 Muthmann, Friedrich 348

 Neugebauer, Georg 82, 83
 Neugebauer, Matthias 50, 200, 210, 211
 Newton, Isaac 158, 430
 Nieke, Wolfgang 454
 Nietzsche, Friedrich 48, 366, 367, 437, 438, 440
 Nikolaus von Kues 63
 Nipperdey, Thomas 223–225
 Noack, Hermann 275
 Novalis 19, 184, 376
 Nüsseler, Angela 282

 Ohst, Martin 197–199
 Oldenmeyer, Ernst 53
 Osthövenner, Claus-Dieter 185, 186, 366
 Otto, Rudolf 8, 49, 52, 65, 75, 89, 91, 92, 95, 97, 100–103, 117, 182, 188, 400, 425, 436
 Ovid 347

 Pannenberg, Wolfhart 22–24, 29, 65, 116, 174
 Paracelsus 357
 Pascal, Blaise 352, 397
 Peirce, Charles Sanders 258, 453
 Persson, Axel W. 350
 Pfeiderer, Georg 75
 Pfeiderer, Otto 65
 Platon 200, 354, 359
 Plutarch 352
 Precht, Gundolf 353
 Priesmuth, Florian 391
 Pronger, Brian 368
 Pullman, Philip 227

 Raabe, Gerson 389
 Rad, Gerhard von 24, 25, 27, 461
 Ratschow, Carl Heinz 454
 Rees, Martin 433
 Reger, Max 457
 Reichertz, Jo 369
 Reisinger, Philipp 232
 Rendtorff, Trutz 21, 54, 55, 274, 281

- Reuß, Graf Heinrich Posthumus von
 459, 460
 Richmond, James 196
 Riesebrodt, Martin 364
 Rinderle, Peter 50, 52
 Ringleben, Joachim 265
 Ritschl, Albrecht 42, 49, 50, 54, 55,
 65, 152, 159–167, 195–216, 229,
 260–265, 268, 269
 Ritschl, Dietrich 257
 Ritschl, Otto 196
 Ritter, Gerhard 225
 Roberts, Robert C. 174–177, 182–184
 Röllig, Wolfgang 349
 Rohls, Jan 165
 Roß, Jan 312
 Rousseau, Jean Jacques 295
 Rüsen, Jörn 220, 222–225
 Rust, Hans 290

 Sallust 351
 Salmony, Hansjörg A. 423, 425, 426
 Sandel, Michael 45, 46
 Sartre, Jean-Paul 442
 Saur, Markus 459
 Schäfer, Rolf 195, 196
 Schaper, Joachim 63
 Scheibe, Erhard 430, 433
 Scheler, Max 53
 Scheliha, Arnulf von 200, 210, 260,
 261, 340, 343
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 71,
 87, 89, 217, 228, 443, 444
 Schiller, Friedrich 49, 55, 124, 128–
 134, 206
 Schlatter, Adolf 81
 Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst
 7, 8, 15–22, 28, 32, 33, 37, 57, 61,
 64, 65, 69, 70, 72, 73, 88, 105, 106,
 152–161, 163, 165, 166, 188, 190,
 197, 202, 206, 217–219, 221, 222,
 228–232, 271, 308–310, 334–338,
 340, 342, 343, 354, 363, 370, 382–
 396, 398–400, 403, 409, 412, 428,
 429, 441, 447, 449, 450, 452–456
 Schlenke, Dorothee 337
 Schmid, Heinrich 58, 377
 Schmidt, Carl 48
 Schmidt, Hans 463

 Schneider, Martin Gotthard 169
 Schopenhauer, Arthur 366, 434
 Schott, Erdmann 108
 Schroer, Silvia 60
 Schröter, Jens 227, 354
 Schröter, Marianne 276
 Schüßler, Werner 92, 184
 Schütz, Heinrich 459, 460
 Schüz, Peter 91, 102
 Schultz, Franz Albert 290
 Schulze, Gerhard 320
 Schweitzer, Albert 7, 219, 221, 275,
 290
 Schweitzer, Wolfgang 63
 Schwienhorst-Schönberger, Ludger 458,
 468, 470
 Seeberg, Reinhold 109, 112, 116, 117
 Seibt, Ilisabe 65
 Semler, Johann Salomo 274–284, 286,
 287, 289, 290, 301–304
 Seneca, Lucius Annaeus 173, 176
 Sieroka, Norman 432
 Simmel, Georg 186, 354, 365, 415, 471
 Slenczka, Notger 257
 Smith, Adam 179
 Sokrates 354
 Sommer, Marianne 350
 Spinoza, Baruch de 434
 Stangneth, Bettina 289
 Stapfer, Johann Friedrich 290
 Staubli, Thomas 60
 Stephan, Horst 62
 Strauß, David Friedrich 66, 68, 202,
 203, 205–207, 215, 259, 264, 270
 Strawson, Peter Frederick 439
 Stübinger, Ewald 227
 Stückelberger, Christoph 51
 Sturm, Erdmann 82, 184, 392
 Süß, Theobald 108

 Taylor, Charles 308
 Teerstegen, Gerhard 392
 Teller, Wilhelm Abraham 275, 282–
 284, 286–290, 301–304
 Teniers, David 139, 140
 Theißen, Gerd 225
 Theobald, Gert 28
 Thierse, Wolfgang 57, 58
 Tholuck, August 282

- Thomas von Aquin 172
 Thukydides 225
 Thurneysen, Eduard 322
 Tietz, Christiane 389, 391
 Tillich, Paul 42, 79–106, 119–121,
 184, 218, 222, 258, 260, 265–270,
 331, 332, 343, 366, 367, 370, 391,
 392, 396, 400, 402, 403, 412, 442,
 444
 Timm, Hermann 25, 27, 28, 30–32,
 35, 198
 Toellner, Johann Gottlieb 161
 Toit, David du 226
 Trillhaas, Wolfgang 151, 257, 258
 Troeltsch, Ernst 65, 114, 165, 166, 275,
 290, 309, 310, 366, 457, 458, 478
 Tugendhat, Ernst 176, 177, 182

 Ulbrich, Anja 346
 Updike, John 13, 14

 Vaihinger, Hans 426
 Varro, Marcus Terentius 349
 Vendôme, Matthaeus von 360
 Vergil 347, 352, 443
 Vértes, L. 350
 Vindocinensis, Matthaeus 360
 Vinsauf, Galfrid von 360
 Vollenweider, Samuel 432
 Vorländer, Karl 275
 Vorster, Hans 195–197, 208–210, 212

 Wagenmann, August 282
 Wagner, Falk 26, 221, 232, 233, 258,
 373, 404
 Wagner, Siegfried 366
 Wälsler, Martin 310, 311, 316, 317
 Weber, Max 118, 120, 365
 Weeber, Martin 454
 Wehler, Hans-Ulrich 223, 224
 Wehlte, Kurt 349
 Weigold, Matthias 461
 Weinberg, Steven 434
 Weippert, Manfred 352
 Welker, Michael 259
 Wellhausen, Julius 460, 461, 463–465
 Wenz, Gunther 152, 154, 157, 164,
 234
 Wenzel, Knut 59

 Werbick, Jürgen 157
 Wesseling, Klaus-Gunther 284
 Westermann, Claus 173
 White, Hayden 224
 Widmann, Peter 196, 211, 212
 Wieland, Ludwig 140
 Wille, Bruno 74
 Winkelmann, Johann Joachim 33, 126
 Windelband, Wilhelm 50
 Winter, Alois 290, 299
 Winter-Froemel, Esme 360
 Witte, Markus 459, 462, 466
 Wittekind, Folkart 196, 229, 257, 258,
 260–262, 264–266, 270, 271
 Wohlrab-Sahr, Monika 364
 Wood, Allan 289

 Zachhuber, Johannes 202, 260, 261
 Zarnow, Christopher 370
 Zelger, Manuel 217
 Zenge, Wilhelmine von 141
 Zenger, Erich 461–464, 466, 468, 469,
 472, 474–477
 Zerrath, Martin 447
 Zinzendorf, Nikolaus Ludwig von 64
 Zschokke, Heinrich 140
 Zwingli, Huldrych 330, 359, 360