

Falk Wagner

Geld oder Gott?

Zur Geldbestimmtheit der kulturellen
und religiösen Lebenswelt

Vienna University Press



V&R

unipress



unipress

Wiener Forum für Theologie und Religionswissenschaft /
Vienna Forum for Theology and the Study of Religions

Band 18

Herausgegeben im Auftrag
der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien,
der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien
und dem Institut für Islamisch-Theologische Studien der
Universität Wien
von Ednan Aslan, Karl Baier und Christian Danz

Die Bände dieser Reihe sind peer-reviewed.

Falk Wagner

Geld oder Gott?

Zur Geldbestimmtheit der kulturellen
und religiösen Lebenswelt

Herausgegeben von Thomas Scheiwiller und Karl Tetzlaff

V&R unipress

Vienna University Press



universität
wien

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

**Veröffentlichungen der Vienna University Press
erscheinen im Verlag V&R unipress GmbH.**

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des Rektorats und der Evangelisch-theologischen
Fakultät der Universität Wien, der Evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern, der Evangelischen
Kirche in Deutschland (EKD), der Evangelischen Kirche in A. u. H. B. Österreich, der Evangelischen
Kirche in Hessen und Nassau und des Evangelischen Bunds Österreich.

2. Auflage

© 2019, V&R unipress GmbH, Robert-Bosch-Breite 6, D-37079 Göttingen
Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen
schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Umschlagabbildung: © Daniel Domig
Druck und Bindung: CPI books GmbH, Birkstraße 10, D-25917 Leck
Printed in the EU.

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2197-0718

ISBN 978-3-8470-0992-4

Inhalt

Einleitung der Herausgeber	7
Falk Wagner: Geld oder Gott?	
Vorwort	45
Einleitung	47
I. Zur Funktionalität des Geldes	57
1. Zur ökonomischen Geldtheorie	58
2. Zur soziologischen Geldtheorie	66
a. Geld als Kommunikationsmedium	67
b. Geld und Glaube	74
3. Zur Kritik der Politischen Ökonomie	81
II. Zur philosophisch-kategorialen Bestimmung des geldgesteuerten Weltumgangs	95
1. Geld als Inbegriff aller Realitäten oder Freiheit als Tautologie des Möglichen (Georg Simmel)	96
2. Zur Struktur geldbestimmter als verabsolutierter Kommunikation	101
III. Kulturelle Manifestationen verabsolutierter Kommunikation	107
1. Zu geldbestimmten Kommunikationsabläufen	109
a. Massenkommunikation in elektronischen Medien	109
b. Zwischenmenschliche Kommunikation	113
c. Kommunikatives Handeln	115
2. Konsum und Kulturindustrie	120
a. Kommerzialisierter Tod	121
b. Illusion der Warenwelt	122
c. Schein des Neuen	124

d. Mode	125
3. Kunstwerke als Waren	126
IV. Geld, Religion, Theologie	131
1. Kult und Geldwirtschaft	131
2. Gott und Mammon	134
3. Zum Defizit theologischer Geldtheorien	138
a. Friedrich Delekat	139
b. Wilhelm F. Kasch	140
4. Zur Geldbestimmtheit moderner Religionstheorien	141
a. Gegenseitige Mitteilung als Sozialform der Religion (Friedrich Schleiermacher)	141
b. Religion als Wertsteigerung aufgrund des Tausches relativer gegen absolute Abhängigkeit (Albrecht Ritschl)	146
c. Religion als Tausch Schlechtweggekommener (Dietrich Rössler)	153
5. Positionelle als verwertende Theologie	156
a. Zur modernen Theologie des 19. und frühen 20. Jahrhunderts	157
b. Zur ›dialektischen Theologie‹ (Karl Barth)	162
c. Zur Theologie der Gegenwart	165
6. Geld oder Gott als alles bestimmende Wirklichkeit	167
a. Die Vernunft des christlichen Gottesgedankens als Kritik des Geldpantheismus	168
b. Präsenz des Absoluten als Geld oder Gott	174
Literaturverzeichnis	179
Personenregister	187

Einleitung der Herausgeber

1. Kontexte

»Gott oder Geld. Ein vernachlässigtes Kapitel in der Theologie«. Unter dieser Überschrift stand eine im Februar 1982 ausgestrahlte Ausgabe der Sendereihe *Evangelische Perspektiven* des Bayerischen Rundfunks.¹ »Über Geld«, so war dort zu hören, sei fatalerweise »in der Theologie in den letzten Jahrzehnten kaum geschrieben worden«. Wo man sich diesem Thema partiell zuwende, werde nur »betont, daß Geld an sich keinen eigenen Wert habe, daß sich aus ihm selbst keine Norm, wie zum Beispiel die Sparsamkeit ableiten lasse, daß es nicht zum Endzweck menschlichen Handelns werden dürfe«. Doch gebe es auch Ansätze, »über Geld heute in der Theologie nachzudenken«, die sich vom Gängigen unterschieden: »An der Universität München hält in diesem Wintersemester Falk Wagner, Professor für Systematische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät ein Seminar ab zum Thema Gott und Geld. Er versucht über eine rein ethische Bewertung des Geldes hinaus auf einen Gesellschaftszustand aufmerksam zu machen, in dem das Geld durch seine Allgegenwart im Begriff ist, Gott abzulösen«, ja sogar »theologisches Denken [...] selbst in einer bestimmten Form durch Geld geprägt ist«.

Seine medial angekündigten Ausführungen legte Falk Wagner (1939–1998) drei Jahre später, 1985, unter dem Titel *Geld oder Gott? Zur Geldbestimmtheit der kulturellen und religiösen Lebenswelt* vor. Für die Abschlussitzungen dieses Münchner Seminars, das er zusammen mit Friedrich Wilhelm Graf² im Win-

1 Christoph Stottele; Red.: Hartmut Weber; Regie: Robert Michal; Sprecher/in: Reinhard Glemnitz / Ilse Neubauer: *Evangelische Perspektiven*. Gott oder Geld. Ein vernachlässigtes Kapitel in der Theologie, in: Bayerischer Rundfunk. Kirchenfunk, 21. Februar 1982 (08.30–09.00 Uhr), Typoskript 10 Seiten.

2 Friedrich Wilhelm Graf, geb. 1948, Studium der Evangelischen Theologie, Philosophie und Geschichte in Wuppertal, Tübingen und München; 1978 Promotion in München; 1986 Habilitation im Fach Systematische Theologie in München; 1988–1992 Professor für Systematische Theologie und neuere Theologiegeschichte an der Universität Augsburg; 1992–1996

tersemester 1981/82 veranstaltete, hatte Wagner bereits ein umfangreiches Diskussionspapier verfasst, auf dessen Grundlage seine Monographie basiert.³ Wagners Auseinandersetzung mit der Geld-Thematik fiel, wie in der Radio-sendung angesprochen, in eine Phase theologischen Schweigens zu ökonomischen Fragestellungen, die ab Mitte der 1980er Jahre aber von einer regelrechten wirtschaftsethischen Hochkonjunktur abgelöst wurde.⁴ Gründe für diese Trendwende, in deren Zusammenhang auch *Geld oder Gott?* gehört, sind in einem gesteigerten gesellschaftlichen Krisenbewusstsein angesichts von Massenarbeitslosigkeit, Ölkrise und zunehmendem Nord-Süd-Gefälle zu suchen.⁵

Außerordentlich an Wagners Ansatz ist, auch darauf verweist das Radiofeature, dass seine Arbeit keine rein ethische Bewertung des ökonomischen Handelns und seines Leitmediums Geld bieten will. *Geld oder Gott?* ist vielmehr von der zeitdiagnostischen These geleitet, die Verwertungslogik des Geldes habe den engeren Rahmen des Wirtschaftens längst überschritten und bestimme alle Bereiche des gesellschaftlichen Lebens – Kirche und Theologie eingeschlossen. Dabei seien ursprünglich Gott zukommende Attribute wie Allmacht oder Allgegenwart auf das Geld übergegangen. Der in einem durchweg monetär bestimmten Bewusstsein gefangene Mensch sehe sich – aller modernen Autonomieversprechen zum Trotz – dem Geld gegenüber schlechthin abhängig. Dessen allumfassende Wirksamkeit deckt Wagner auch auf der Ebene wissenschaftli-

Lehrstuhl für Evangelische Theologie und Sozialethik an der Universität der Bundeswehr Hamburg; 1996–1999 Ordinarius für Evangelische Theologie mit Schwerpunkt Systematische Theologie und theologische Gegenwartsfragen an der Universität Augsburg; 1999–2014 Ordinarius für Systematische Theologie und Ethik an der Universität München; 1999 Leibniz-Preis; 1994–2015 Vorsitzender der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft; 2010 Dr. theol. h.c. der Aarhus University, Dänemark.

- 3 Ludwig-Maximilian-Universität München, Personen- und Vorlesungsverzeichnis für das Wintersemester 1981/82, 67: »02072, Seminar: Gott oder Geld? Zum Verhältnis von Ökonomie und Theologie -P,V- 2stündig, Mo. 18–20, Falk Wagner m. Graf«, UB München 4H.lit.2878a 1981/82; vgl. die editorische Einleitung zum posthum veröffentlichten Vortrag Wagners *Geld und Schuld. Anmerkungen zur Theologie der Geldwirtschaft*, in: Wagner 2014h, 552. Neben dem 93-seitigen Diskussionspapier griff Wagner beim Verfassen von *Geld oder Gott?* auch auf andere Vorarbeiten zurück. So ist etwa der §6 »Dialektische Theologie« als unmittelbare Kritik der positionellen Theologie« aus seinem Aufsatz *Einleitung in die theologische Theologie. Religion – Theologie als Theorie des religiösen Bewusstseins – Theologische Theologie*, in: Wagner 2014b, 319–398, hier 363–365, beinahe wörtlich in das spätere Werk (Wagner ²2019, 162–164) aufgenommen worden. Teile dieses Typoskripts gehen auf Vorlesungen zurück, die bereits 1979 gehalten wurden. Dass schon 1982 ein Typoskript vorlag, belegt eine Fußnote in: Wagner 1982a, 78, Fsn. 87 (Seite 92).
- 4 Vgl. zum Überblick über die Vielfalt der Veröffentlichungen in den 1980er Jahren: Müller / Diefenbacher 1992. Die »Wiederentdeckung der Wirtschaftsethik« (Vgl. Herrmann 2005, 18ff.) wird zumeist mit dem Erscheinen von Arthur Richs Entwurf datiert (Rich 1984). In diesen Zusammenhang gehört auch die ab 1986 in Loccum veranstaltete interdisziplinäre Kolloquienreihe »Theologische Aspekte der Wirtschaftsethik«, an der sich Wagner mit zwei Beiträgen beteiligt hat (Wagner 1987; 1988a).
- 5 Vgl. etwa die Hinweise bei Jähnichen 2015, 334f.

chen Denkens auf. So erscheint etwa Friedrich Schleiermachers Religionstheorie, weil sie die Kommunizierbarkeit religiöser Gehalte zum Kriterium ihres Wertes erhebt, als theologischer Archetyp des kapitalistischen Tauschprinzips.⁶ Ebenso werden verschiedene ökonomische, theologische, soziologische und philosophische Geldtheorien kritisiert, weil diese in positivistischer Manier Geld als bloßes Zahlungsmittel ansehen, ohne dessen alles bestimmender Strukturlogik auf den Grund zu gehen. Auch dies ist Wagner aber nur ein Beweis für die alles bestimmende Macht des Monetären.

Wie lässt sich die Herrschaft des Geldes brechen? In Wagners Augen bedarf es dafür eines Begriffs von Gott, der nicht mit der Verwertungslogik des Geldes verwechselbar ist. Gott kann nicht mehr, wie es von den alttestamentlichen Schöpfungstexten bis zur Barth'schen Offenbarungstheologie der Fall ist, als »aus und durch sich selbst seiende[r] [...] Herr« verstanden werden, »dessen Souveränität alles unterworfen ist« und dem »gegenüber [...] nichts anderes einen Eigenwert« hat.⁷ Die Kritik des mit Totalitätsanspruch auftretenden Geldmechanismus führt so zu einer theologischen Selbstkritik, die den christlichen Zentralgedanken des Todes Gottes konsequent denkt und somit die traditionelle Asymmetrie in der Gott-Mensch-Beziehung beendet. An ihre Stelle tritt ein Verhältnis wechselseitiger Anerkennung, das zum einen die Anerkennung des Menschen als unverlierbar frei beinhaltet. Zum anderen impliziert es die Anerkennung Gottes durch eine menschliche Freiheitspraxis, die sich für das freie Selbstsein der Anderen im gesellschaftlichen Miteinander öffnet.⁸ Die auf der unmittelbaren Selbstdurchsetzung des Eigenen beharrende Logik des Geldes soll dadurch überschritten werden, worin sich eine veränderte Gestalt des Sozialen andeutet.

Dass sich Wagner in *Geld oder Gott?* auf dem angestammten Terrain der Sozialethik bewegt, scheint ungewöhnlich zu sein, hat er sich doch ins theologienhistorische Gedächtnis vorrangig als dem Denken Hegels verpflichteter spekulativer Theologe und Religionsphilosoph eingeschrieben.⁹ Der nicht nur gegenüber bereichs- oder anwendungsethischen Entwürfen äußerst originelle Zugriff auf die Sphäre des Wirtschaftens macht aber die Beschäftigung mit diesem Werk gerade zu einer profitablen Unternehmung. Darüber hinaus tendiert Wagners Denken insgesamt zum Ethischen, was im folgenden Abschnitt

6 Wagner hat diese Schleiermacher-Interpretation 1984 auf dem Internationalen Schleiermacher Kongress in Berlin unter dem Titel *Theologie im Banne des religiös-frommen Bewusstseins* vorgetragen (wieder abgedruckt in: Wagner 2014q, 259–280).

7 Wagner 2014r, 408. Vgl. in diesem Buch: Wagner 2019, 164.

8 Ebd., 411.

9 Vgl. exemplarisch die Wagners sozialetische Veröffentlichungen nahezu vollständig ausblendende Darstellung bei Fischer 2002, 255ff. und die einleitende Übersicht in: Raatz / Cordemann / Feldmann 2017, 179f.

anhand seiner bildungs- und werkbiografischen Entwicklung dargestellt wird.¹⁰ Dabei wird augenfällig, dass die Grundlinien von *Geld oder Gott?* bis ins Fundament seiner theologischen Position reichen.

2. Leben und Werk

Dass (christliche) Religion keineswegs in der Pflege innerer Gefühlswelten oder frommer Jenseitsvorstellungen aufgeht, sondern die Gestaltung von Sozialverhältnissen intendiert, war eine Grundüberzeugung Falk Wagners. Noch kurz vor seinem Tod im Jahre 1998 hat er anlässlich eines autobiografischen Rückblicks den Gedanken identifiziert, an dem er aller denkerischen Umbrüche zum Trotz Zeit seines Lebens festgehalten hat: die »letzten Endes sozialetisch motivierte Zielsetzung des Christentums«, dessen »Quintessenz« im »richtig verstandenen Doppelgebot der Liebe« zu entdecken ist.¹¹ Das Jesuswort ›Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst‹ impliziert Wagner zufolge das Ideal einer sozial vermittelten Freiheitspraxis, die er mit Hegel als Verhältnis wechselseitig-symmetrischer Anerkennung beschreibt.¹² Dieses Ideal zielt auf Verwirklichung an allen Orten des gesellschaftlichen Lebens, das auf seinem Hintergrund kritisch beurteilt wird.

Dass Wagner das Christliche an ein im Sozialen begegnetes normatives Sollen bindet, lässt sich mit lebensgeschichtlichen Prägungen in Zusammenhang bringen. 1939 in Wien geboren, wuchs er im Hessischen auf, wo er sich als Jugendlicher der soldatisch-pietistisch geprägten Heliand-Pfadfinderschaft anschloss.¹³ Nach eigener Aussage lernte er dort »ein Christentum nicht des schönen Redens, sondern der Tat«¹⁴ kennen – eine Formel, die unter veränderten Vorzeichen auch eine Eigenart seiner ausgereiften theologischen Position zur Sprache bringt. Der im Pfadfinderkontext gewachsene Wunsch, einmal Theologie zu studieren, führte Wagner an die Frankfurter Universität, nachdem er durch den schulischen Religionsunterricht zur ›Heliand-Frömmigkeit‹ Distanz gewonnen hatte. Während seiner beiden Aufenthalte in der Mainmetropole von 1960–1961 und von 1964–1968 wurde Wagner v. a. durch philosophische Lehrer geprägt: Neben Wolfgang Cramer und Bruno Liebrucks, die ihn mit ihrer Lesart

10 Dabei wird die spekulative und religionstheoretische Dimension von Wagners Denken zugunsten der sozialetischen etwas abgeblendet. Vgl. für eine anders gewichtete Darstellung: Fischer 2002; Barth 2003; Dierken / Polke 2014.

11 Wagner 1998a, 299.

12 Vgl. ebd. und den frühen Aufsatz: Wagner 1977, bes. 412f.

13 Vgl. zu den folgenden biografischen Angaben: Wagner 1998a, 277 ff.; vgl. zu Wagners eigener Einschätzung seiner Pfadfinderzeit: Wagner 1996.

14 Wagner 1998a, 278.

des Deutschen Idealismus und insbesondere Hegels vertraut machten, ist hier vor allem Theodor W. Adorno zu nennen. Wagners dezidierte Kapitalismuskritik sowie seine damit verbundene soziologische Sensibilität für die tiefe Ambivalenz des modernen Freiheitsversprechens dürften auf das Zusammenreffen mit dem Kritischen Theoretiker zurückgehen. Als eine »Sphäre [...] bloß noch des Konsums [...], die als Anhang des materiellen Produktionsprozesses, ohne Autonomie und ohne eigene Substanz mitgeschleift wird«, erscheint das moderne Leben aus der Perspektive Adornos.¹⁵ »Mittel und Zweck werden vertauscht«, wenn alles und jeder ohne Berücksichtigung seines Eigenwerts zur Ware wird, wie es seines Erachtens unter kapitalistischen Bedingungen der Fall ist.¹⁶ Diese marxistisch inspirierte These greift Wagner in *Geld oder Gott?* auf. Jedoch weist er analog zu einem Hauptwerk der zweiten Generation der Frankfurter Schule, der *Theorie des kommunikativen Handelns* von Jürgen Habermas,¹⁷ einen Weg aus dem »Jammertal der negativen Dialektik Theodor Adornos«¹⁸. Dafür steht die absolutheitstheoretische Fassung des christlichen Gottesgedankens, die darauf zielt, das Ideal wechselseitig-symmetrischer Anerkennung begrifflich zu entwickeln. Auch dieses lässt sich in Wagners Studienjahre zurückverfolgen.

So zog es ihn nach den ersten Semestern in Frankfurt 1961 gen Mainz, wo er u. a. auf den Neutestamentler Herbert Braun traf.¹⁹ Mit dessen Namen verbindet sich die in den 1960er Jahren hitzig geführte Debatte um den theistischen Gottesbegriff. Diese befeuerte Braun mit der strittigen These, dass Gott aus neutestamentlicher Sicht »eine bestimmte Art der Mitmenschlichkeit« sei, genauer: die als wechselseitiges Verpflichten und Gewähren gelebte Liebe.²⁰ Zumindest eine Nähe zu Wagners Gottesbegriff lässt sich feststellen, der auf ähnliche soziale Praxiszusammenhänge abzielt. Doch verdankt sich dieser v. a. der intensiven Auseinandersetzung mit der Philosophie Hegels, was bereits in seinen ersten Veröffentlichungen anklingt: »Gott gelangt erst wahrhaft im Selbstbewusstsein oder im Wissen der Gemeinde zur Darstellung seines Selbstbewusstseins«, heißt es in einer frühen Hegel-Auslegung, und dass die »Christen [...] als Personen anerkannt [sind], indem sie das göttliche Versöhnungsgeschehen sich zu eigen gemacht haben«²¹.

15 Adorno 1951, 7.

16 Ebd. Die umfassende Reduktion auf den Tauschwert steht auch im Zentrum des Kulturindustriekapitels der *Dialektik der Aufklärung* (Adorno / Horkheimer ²¹2013, 128–176).

17 Habermas 1981.

18 Bolz 2009, 4.

19 Vgl. zu den folgenden Ausführungen über die Mainzer Studienzeit Rohls 2015, 26ff.

20 Braun 1962, 341.

21 Wagner 1967, 87. Vgl. auch die entsprechende Passage der Dissertation: Wagner 1971a, 281. Der Hegelsche Gedanke einer Auferstehung Gottes als Geist der Gemeinde leitet bei Wagner

Neben Herbert Braun ist als Impulsgeber aus der Mainzer Zeit zum anderen Wolfhart Pannenberg zu erwähnen, bei dem Wagner 1969 seine Promotionschrift zum *Gedanken der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel*²² einreichte. Das Verhältnis zum späteren Doktorvater war konfliktreich, hat sich doch Wagner »die inhaltliche Position seiner Geschichtstheologie niemals zu eigen machen können«²³. Einprägsam für ihn aber war Pannenburgs Insistieren auf einer vernünftig-allgemeinen Plausibilisierbarkeit theologischer Gehalte sowie auf der damit notwendig einhergehenden Beschäftigung mit nichttheologischen Disziplinen, insbesondere mit Philosophie und Sozialwissenschaften. *Geld oder Gott?* ist ein anschauliches Beispiel für das davon inspirierte Unterfangen einer gesellschaftstheoretischen Vermittlung des Christentums, die der Legitimität von dessen universalem Wahrheitsanspruch Ausdruck verleihen will. Bereits in der 1968 im Rahmen des Examens bei der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau eingereichten und später veröffentlichten Hausarbeit *Über die Legitimität der Mission* heißt es entsprechend: »Die Wahrheit und die Absolutheit des Christentums erweist sich [...] allein in der Anerkenntnis [...] fremde[r] Wahrheitsmomente«, nicht aber per unmittelbarer Durchsetzung eines abstrakten »Ausschließlichkeitsanspruch[s]«²⁴. Nur wenn die christlichen Grundgehalte in andere Zusammenhänge, etwa in die Strukturen der Ökonomie, übersetzbar sind, können sie demnach darin auch normative Wirkung entfalten.

Die im Falle von *Geld oder Gott?* für ein solches Vorhaben unabdingbare Kompetenz in wirtschaftlichen Fragen begann Wagner sich nach seinem Studienabschluss anzueignen. So war er von 1968–1969 als wissenschaftlicher Mitarbeiter bei der Evangelischen Wirtschaftsgilde in Karlsruhe tätig, einem Dialogforum für Kirche, Ökonomie und Gesellschaft. Dort beschäftigte Wagner sich intensiv mit Grundfragen der Volkswirtschaftslehre und der Wirtschaftsethik, was auch in die Arbeit an *Geld oder Gott?* einfluss. Ende der 1960er Jahre hat Wagner zudem in der Evangelischen Erwachsenenbildung und im Deutschen Institut für Internationale Pädagogische Forschung (DIPF) gearbeitet. Im Zuge der gesellschaftlichen Veränderungen sah sich die Kirche gezwungen, die sich wandelnden Ansprüche ihrer Mitglieder mittels Datenerhebungen zu evaluieren. Seine grundlegende Zustimmung zu den sozio-kulturellen Forderungen der 68er-Bewegung – nicht aber zu deren politischen Ansprüchen – wurden im Anschluss an seine empirisch angelegte Tätigkeit beim DIPF reflektiert und verschriftlicht.²⁵

über zur sozialen Realisation des Christentums in Vollzügen wechselseitig-symmetrischer Anerkennung.

22 Wagner 1971a.

23 Wagner 1998a, 281.

24 Wagner 1968, 45.

25 Vgl. Wagner 1998a, 285f.; Strunk / Wagner / von Stern 1970; Wagner 2014a, 15–120.

1970 wechselte Wagner wieder an die Universität, indem er an der 1967 gegründeten evangelisch-theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München (LMU) eine Habilitationsstelle annahm. Bereits 1971 reicht er seine Arbeit zu Schleiermachers Dialektik ein.²⁶ Von 1973 bis 1988 war Wagner erst als Wissenschaftlicher Rat, dann als Professor in München tätig. Dort herrscht ein »geistig-offene[s] und liberale[s] Klima«, das mit Wolfhart Pannenberg, Trutz Rendtorff, Eilert Herms, Hermann Timm und Jörg Baur »hochkarätig[e]«²⁷ Gesprächspartner bot. Neben gemeinsamen Interessen an klassischen Themen der systematischen Theologie (der Deutsche Idealismus, Schleiermacher und eine kritische Auseinandersetzung mit der ›Wort-Gottes Theologie‹) haben sich auch in anderen Bereichen viele Berührungspunkte und Schnittmengen gefunden. Schon früh standen soziologische und gesellschaftstheoretische Fragen u. a. in Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann im Zentrum.²⁸ Ebenso wurden Fragen zum Recht,²⁹ zur theologischen Anthropologie³⁰ und zur Sozialethik³¹ zu dieser Zeit in München thematisiert. In den 1980er kamen zunehmend auch ökonomische Fragestellungen in den Fokus.³²

Wagner profilierte sich mit seinen Themen und Interessen im intellektuellen Klima der LMU. Er arbeitete sich u. a. an anthropologischen Fragen und Positionen ab, indem er in Auseinandersetzung mit Arnold Gehlens Handlungsbe-
griff dessen Vorwurf abwehrte, dass menschliches Handeln mit einem spekulativen Zuschnitt von Philosophie unvereinbar sei. Weil Gehlens Handlungs- und Institutionsbegriff eine vermittelnde Reflexion äußerlich ist, führt sie – so Wagner – unweigerlich dazu, dass »das Individuum [...] sich von den Institutionen konsumieren« lässt.³³ Ein gelungener sozialetischer Theorieansatz hat aus Wagners Sicht immer auf die Vermittlung des Einzelnen bzw. des Besonderen mit dem Allgemeinen, d. h. der subjektiven Freiheit mit den gesellschaftlichen Institutionen zum Thema. Für die kirchliche Praxis bedeutet dies, politische Bildung als zentrale Gegenwartsaufgabe zu begreifen, hat sie doch in all ihren Vollzügen das freie Personsein des Menschen zum Ziel.³⁴ Wagners sozialetische Bemühungen kreisen seit dieser frühen Münchener Zeit um die drei Themengebiete Rechtstaatlichkeit, Ökonomie bzw. Geldbegriff und um die

26 Wagner 1998a, 287.

27 Ebd.

28 Herms 1974; Rendtorff 1972a.

29 Rendtorff 1968; 1969; Herms 1983. Publikationen rund um den Themenbereich Recht und Rechtfertigung können auf das Wirken Jörg Baus zurückzuführen sein.

30 Pannenberg 1962; Herms 1977; Timm 1978.

31 Timm 1967.

32 Herms 1986.

33 Wagner 1973, 228; vgl. 1974; 1977; 1989b.

34 Vgl. Wagner 1971b, 7f.

Fragestellung von Gewalt und Frieden.³⁵ Praktisch-ethische Untersuchungen zur Sexual- oder Bioethik sind Gegenstand von Gelegenheitsschriften geblieben. Jedoch zeigen diese Texte, dass Wagner auch ganz konkrete Themenstellungen, wie den in der BRD der 1970er Jahre heiß diskutieren Schwangerschaftsabbruch, in den Bahnen seines Denkens bearbeiten konnte: Als entscheidende Frage identifiziert er die »Anerkennungsfähigkeit des nasciturus und der Frau, ihr Leben entsprechend der Struktur von Subjektivität zu gestalten«³⁶.

Falk Wagners Arbeiten zum Religionsbegriff können in vier zentrale Themenfelder aufgeteilt werden: 1. die Philosophie Hegels; 2. der Versuch, dem aporetisch verfassten Religionsbegriff ein philosophisch solides Grundgerüst entgegenzusetzen, u. a. weil die Erklärung von Existenz und Handlungsmacht Gottes immer auf einen *infinitem regress* hinausläuft; 3. die Konstituierung des religiösen Bewusstseins nach Kants Widerlegung des kosmologischen Gottesbeweises; 4. die Sozialethik unter spezieller Berücksichtigung der Kapitalismuskritik.³⁷ Seine religionstheoretischen Bemühungen sind dabei sicherlich das bekannteste Themenfeld. Der epistemologisch nur schwer zu regulierende Begriff der Religion wird – so die provokante These – zugunsten des philosophischen Begriffs aufgehoben: »Gott als das Absolute soll gedacht werden.«³⁸ Anstoß und gleichzeitig bleibende Schwierigkeit für Wagners Theologie bildeten die Einwände der historisch-genetischen Religionskritik, die sich in den späteren Jahren vorwiegend in Auseinandersetzung mit dem Freiburger Soziologen Günter Dux zeigte. Eine Theorie des Absoluten bleibt auf der Stufe eines »Gedanken von dem Absoluten« stehen und »Gott« somit stets »ein Wort unserer Sprache«.³⁹ Diesem Aporie-Vorwurf der Religionskritik zu begegnen, war das Hauptanliegen von Wagners spekulativer Theologie. Die Theologie soll in eine philosophische Theo-Logie überführt werden.⁴⁰

Im Bereich der Ethik verfährt Wagner ähnlich. Eine ontologisch-teleologische Ethik (Güterethik, Naturrecht, Utilitarismus, Wertethik), welche »nur« eine »Freiheit als Ethik« postuliert, lehnt Wagner ab, da diese von Grundlagen- und Zielsetzungen ausgeht. Nur eine »Ethik als Freiheit« im Sinne einer kantischen Pflichtethik ist in der Lage, über selbstgesetzte Maximen eine »vermittelte Selbstbestimmung« zu erreichen, weil der Mensch »als intelligible Subjektivität

35 Vgl. dazu Stübinger 2015, 171; zur Rechtsstaatlichkeit: Wagner 1979a; 1982a; 1994a; 2014o; 1995a; 1995b; zu Ökonomie und Geldbegriff: Wagner 1987; 1988a; 1988b; 2014k; 1991a; 2014n; zu Gewalt und Frieden: Wagner 1989a, 73–92; 1989c; 1982a; 1983a.

36 Wagner 2014e, 499.

37 Vgl. Barth 2003, 168–170.

38 Vgl. Wagner 1986, 570–589.

39 Dierken / Polke 2014, 4f.; vgl. Wagner 1998c. 1972 hat bereits Trutz Rendtorff mit der Frage »Gott, ein Wort unserer Sprache?« ein Essay verfasst: Rendtorff 1972b.

40 Vgl. Kapitel »Religionskritik als Religionsbegründung« in: Wagner 1986, 570–589.

sowohl der Gesetzgeber der ethisch-inneren als auch der rechtlich-äußeren Ordnung ist« – und somit »ist er frei«. ⁴¹ Freiheit solle nicht das Ergebnis, sondern die Grundlage für Ethik sein: »Freiheit als Ethik« statt »Ethik als Freiheit!« ⁴² Freiheit ist bei Wagner als eine endliche Freiheit zu verstehen. Die subjektive Freiheit ist demnach durch die Sozialität des Menschen begrenzt, denn wo Freiheit sich als entgrenzt und unmittelbar versteht, pervertiert sie zu Macht und Gewalt. ⁴³

Beim Aufbau seiner Theologie folgt Wagner der Dreiteilung von Entdeckungs-, Begründungs- und Realisierungszusammenhang (Hans Reichenbach), die angelehnt ist an die wissenschaftstheoretische Auseinandersetzung mit Wolfhart Pannenberg und Georg Sauter. ⁴⁴ In der Münchner Zeit reformuliert Wagner den trinitarisch gefassten Begründungszusammenhang mittels der Hegelschen Logik so, dass sowohl das innere Verhältnis der trinitarischen Personen als auch das Verhältnis von Gott und Welt bzw. Mensch ein »gleich-gültiges« ist. Die Trinität wird in Verhältnis- und Vermittlungsfiguren aufgeführt: die erste Person verhandelt absolute Selbstbestimmung und Bestimmbarkeit, die Christologie das Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem als Selbstbewusstsein und die Pneumatologie ist als die Negation der Negation die Vermittlung bzw. Aufhebung des Andersseins – die sog. »Selbstopplikation am Orte des Anderen seiner selbst.« ⁴⁵ Mit dem »spekulativen Karfreitag« Hegels hat Wagner eine Christologie propagiert, die den Tod am Kreuz als endgültige und für die menschliche Freiheit notwendige Ablösung des Allmacht-Gottes darstellt. ⁴⁶ Der Machtgott, der menschliches Selbstverständnis nur innerhalb der Parameter von Gehorsam und Sünde definiert, stirbt am Kreuz und negiert damit die bestehende Asymmetrie zwischen Gott und Mensch.

Im Rahmen dieser gewonnenen Freiheit findet auch das Lehrstück der Pneumatologie seinen Platz. Als Sozialethik ist Wagners Pneumatologie niemals eine Anleitung zum moralischen Handeln, sondern sie symbolisiert den Ort, an dem sich das Individuum für eine unbedingte bzw. »titanische« oder aber für eine

41 Wagner 2014g, 545.

42 Vgl. Wagner 2014g.

43 Dierken / Polke 2014, 11.

44 Pannenberg 1973; Sauter 1973.

45 Dierken / Polke 2014, 12: Wagner hat diese seine zentrale Anerkennungsformel unterschiedlich formuliert: »Selbstopplikation an der Stelle des Andersseins« oder »symmetrische Kopräsenz von Selbst- und Anderssein« bzw. »Symmetrie gleich-gültiger Selbständiger« oder direkt sozialphilosophisch als »wechselseitige Anerkennung«.

46 Vgl. Wagner 1998a, 289f.; hier schlägt Wagner einen anderen Weg ein, als es die von Nietzsche, Hegel und Bonhoeffer gleichermaßen beeinflussten Vertreter der »Gott-ist-tot-Theologie« der 1960er Jahre propagieren (William Hamilton, Gabriel Vahanian, Thomas J. J. Altizer). Mit Dorothee Sölles Interpretation des Tod Gottes hat sich Wagner in seinem ersten Aufsatz aus dem Jahr 1967 eingehender auseinandergesetzt, Wagner 1967.

vermittelte Freiheit entscheiden kann. Der Geist ist in dieser trinitarischen Konzeption nicht bloß ein Bestandteil,⁴⁷ sondern Ziel seines theoretischen Ausgangsgedankens. Der Geist ist der theoretische Ort, an dem die Konstitution des freien Subjekts und die dafür adäquate Sozialgestalt (Recht, Bildung, Ökonomie, Politik) reflektiert werden.⁴⁸ In der Pneumatologie wird jene Idee einer ›vermittelten Selbstbestimmung‹ von Christus und dem unmittelbaren Überbietungsanspruch göttlicher Asymmetrie auf die Gemeinde übertragen. Eine ekklesiologische Dimension dogmatischer und sozialetischer Fragestellungen tritt dabei hinter den Anspruch zurück, Theologie und moderne Gesellschaft bzw. Staat »übersetzbar« zu denken.⁴⁹

In dem 1975 publizierten Text *Sozialethik als Theorie des Geistes* ist – im Gegensatz zu späteren Texten – noch deutlich zu erkennen, dass der Geist vorwiegend als »Realisierung der Subjektivität der Gesellschaft in Recht, Wirtschaft und Bildung etc.«⁵⁰ entfaltet wird. Die Individualität ist innerhalb ethischer Fragestellungen im Gegensatz zu der vermittelten Sozialgestalt verkürzt dargestellt.⁵¹ Neben Hegels Sozialphilosophie hat Wagner zusehends auf Luhmanns kommunikationstheoretische Systemtheorie zurückgegriffen. In dessen Beschreibungen von Säkularisierung und Ausdifferenzierung der Gesellschaft sieht Wagner die Chance, die sozialetische Funktion der einzelnen ›Sozialen Systeme‹ mit einer Subjektivitätstheorie zu verbinden, die der Theologe Wagner beim Soziologen Luhmann als unterrepräsentiert einstuft.⁵² Im Übergang von den 1970er zu den 1980er Jahren traten die Sozialformen des Rechts⁵³ und das Problemfeld von Gewalt und Frieden⁵⁴ ins Zentrum akademischer Arbeiten und wurden oft als moderne Transformationsgestalten der Rechtfertigungslehre verhandelt. Das sind Themen, denen er sich Mitte der 1990er Jahre in *Zur gegenwärtiger Lage des Protestantismus* noch einmal zugewendet hat.⁵⁵

Dass theologische Ethiken klassischen Zuschnitts (Zwei-Reiche-Lehre, Schöpfungsethik oder Königsherrschaft Christi) keine adäquaten Antworten für die Komplexität eines modernen Wirtschaftssystem bieten können, hat Wagner

47 Vgl. Danz 2014, 148–152.

48 Vgl. dazu Barth 2003, 171.

49 Wagner 2014j, 618; vgl. Dierken / Polke 2014, 15.

50 Wagner 2014 l, 33 ff. 52.

51 Vgl. Danz 2005, 107; Wagner 2014l, 50: »Die Bestimmung des Zieles, die die theologische Sozialethik zum Zwecke der Praxis des sozialen Wandels vornimmt, besteht sonach darin, daß sie eine Struktur des Allgemeinen, der Institutionen und sozialen Systeme entwirft, die die Selbstexplikation des Individuellen im Allgemeinen ermöglicht.«

52 Vgl. Wagner 2014p; vgl. Barth 2003, 172.

53 Wagner 1979a; 1982a.

54 Wagner 1989c; 1983a; 2014f.

55 Wagner 1995.

mehrfach herausgestrichen.⁵⁶ Theologische Ethik neigt auf der einen Seite dazu, Kapitalismus bzw. soziale Marktwirtschaft religiös zu begründen. Andererseits werden Marktwirtschaft und Religion als moralisch unvereinbar ausgewiesen, was der differenzierten gesellschaftlichen Verflechtung von sozialen Systemen nicht gerecht wird.⁵⁷ Die Sozialethik Wagners bleibt somit weder bei einem theologischen Moralappell an das Individuum noch bei einer Perhorreszenz moderner Kulturgestalten stehen. Vielmehr zielt diese auf Strukturen, die als ›Subjektivität‹ dem Individuum Freiheit ermöglichen. Weder Ethik noch Religion als (Sub-)Systeme der ausdifferenzierten Gesellschaft können ein unmittelbares Urteil im Wirtschaftssystem beanspruchen. Wagner muss demnach nachweisen, dass das Wirtschaftssystem in sich die Dilemmata von Gewinnmaximierung unter dem Credo des ›ewigen Wirtschaftswachstums‹ und der reinen Bedarfsorientierung bzw. von Freiheitspotenzialen und -gefahren kommuniziert.⁵⁸ Die im ökonomischen System kommunizierten Spannungen sind auf einer religiösen oder moralischen Ebene allein nicht zu lösen, daher empfiehlt Wagner, »ethische Grundsätze so weit wie möglich in rechtliche Regelungen« zu transformieren.⁵⁹ Denn erst im Rechtssystem wird der individuelle Moralanspruch in eine allgemeine Form überführt und damit eine Vermittlung zwischen personalem Selbst und sozialem Anderen hergestellt. Besonders deutlich wird dies beim späten Wagner, der die individuelle Freiheit noch einmal stärker pointiert. Eine theologische Sozialethik als Theologie der Gesellschaft setzt sich nicht nur zum Ziel, Sozialformen für die Entfaltung individueller Freiheit bereitzustellen, sondern das Religionssystem findet seine Funktion in der Reflexion von Sozialität und Personalität innerhalb der Parameter einer krisenhaften Gestaltung moderner Individualität.⁶⁰

Zum einen ist festzuhalten, dass Wagner die Konkretionen des Wirtschaftssystems bzw. mögliche Lösungsansätze wie betriebliche Mitbestimmung, Humanisierung der Arbeitswelt, Abschöpfung der Gewinne von Unternehmen⁶¹ nur andeutungsweise expliziert hat.⁶² Zum anderen kann hervorgehoben werden, dass Wagners Anerkennungsmodell in den Debatten um Gewaltmonopol,⁶³ Soziale Marktwirtschaft bzw. Kapitalismus⁶⁴ dem kritischen Anspruch der Frankfurter Tradition verpflichtet bleibt.⁶⁵ Neben Hinweisen auf Wohlstand und

56 Vgl. Wagner 2014a, 149–152; 2014e, 485f.; 2014 g, 547f.

57 Vgl. Danz 2005, 119.

58 Ebd., 121.

59 Wagner 1995a, 153.

60 Danz 2005, 122; vgl. dazu Wagner 1993a.

61 Vgl. Wagner 2014l, 52–54; 1989d, 484–487.

62 Vgl. Stübinger 2015, 172.

63 Wagner 1989c.

64 Wagner 1987; 1997a.

65 Vgl. Stübinger 2015, 177.

Komfort moderner Lebensumstände, weist er auch sehr eindringlich auf die Kosten hin, die Mensch und Umwelt dafür tragen müssen.⁶⁶ Wagner redet in der ethischen Auseinandersetzung mit dem technisch-ökonomischen Wachstum von »Sollensprinzipien« und einer »Selbstbegrenzung aus Verantwortung«, die aufgrund einer »Halbierung der Aufklärung« ihre normative Geltung zuungunsten einer reagierenden Funktion eingebüßt haben.⁶⁷ Wenn Wagner in diesem Zusammenhang von »Askese« spricht, dann wird der Protestantismus daran erinnert, sich nicht nur auf die Konstituierung der inneren Freiheit zu konzentrieren, sondern »dieselbe Freiheit im äußeren soziokulturellen Dasein rechtlich, politisch und wirtschaftlich zu realisieren«⁶⁸.

In weiteren Aufsätzen, die nach der Publikation von *Geld oder Gott?* im Jahr 1985 erschienen sind, hat Wagner die konfliktreiche Konstellation eines pantheistisch um sich greifenden Geldbegriffs und der damit verbundenen Quantitätslogik herausgestellt.⁶⁹ Zeitgleich zu *Geld oder Gott?* arbeitet Wagner an seinem Opus magnum *Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart*, das 1986 erschien.⁷⁰ Beide Publikationen sind wohl als zwei Teile eines Ganzen anzusehen: *Was ist Religion?* bietet eine Reflexion des religiösen Bewusstseins und dessen Kommunikation auf der Grundlage einer Religionskritik. Das Geld-Buch nimmt hingegen die moderne Lebenswelt aus theologischer Perspektive kritisch in den Blick. Die Theologie wird von Wagner als ein Ort der Kritik verstanden, dem eine besondere Expertise in der Reflexion von Allgemeinheitsansprüchen – wie jenem des Geldmediums – zugesprochen wird. Phasenweise scheint das Werk jedoch aus der Zeit zu fallen. Im Laufe der 1970er Jahre rückten nämlich Fragen nach Erfahrung, Individualität, Authentizität und Glück⁷¹ ins Zentrum des Diskurses, womit der von der 68-er Bewegung getragene Geist der Gesellschaftskritik sich – eher spät – in einer Publikation niederschlägt. Im Zuge ökologischer Fragestellungen der 1980er Jahre liegt der Fokus stärker auf sog. Bereichsethiken, die auch die Wirtschaftsethik zum Thema erklärt. Wagners Vorhaben einer dezidiert systematisch-theologischen Reflexion jenseits moralischer Evaluierungsbemühungen dürfte mit ein Grund sein, warum er trotz seiner Expertise nicht primär als Wirtschaftsethiker wahrgenommen wurde bzw. werden wollte.⁷²

In seiner Münchner Abschiedsvorlesung vom 27. Juli 1988 resümierte Wagner seine bisherigen theoretischen Bemühungen unter dem Titel »...zwi-

66 Wagner 2014k, 638f.

67 Ebd., 639. 640.

68 Ebd., 641.

69 Vgl. Wagner 1988b; 1998b; 1999, 167–190; 2014h; 2014n.

70 Wagner 1986.

71 Vgl. zu dieser Entwicklung: Rutschky 1980; Lindner 1998; Felsch 2015.

72 Vgl. dazu auch Stübinger 1994, 62.

schen...« – *Verhältnisse und Selbstverhältnisse*. Er sei zu dem Ergebnis gekommen, dass das Verhältnis von Gott und Mensch einer »Patt-Situation« gleichkomme. Demnach erweist sich »das Bedingte als Bedingung und die Bedingung als Bedingtes«⁷³. Aufgrund der zunehmenden Zweifel, die Theologie mit der Hegelschen Logik begründungslogisch aufzubauen, nahm Wagner in den Folgejahren den Realisierungszusammenhang verstärkt in den Fokus seiner Arbeit.⁷⁴ Der »Irdische[-]Geld-Gott« ist dabei eine Chiffre für die »Unmittelbarkeit des menschlichen Selbstverhältnisses«,⁷⁵ gegen deren Gefahren von Hybris, totaler Austauschbarkeit und drohender totaler Konkurrenz sich Wagners Anerkennungs- und Korrespondenzgedanken richten.

Schon emphatischer klingt der Titel der Antrittsvorlesung vom 13. Januar 1989 an der evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Wien, der mit *Christentum und Moderne* ein Programm vorzeichnet, das auf eine pneumatologische Freiheitskonzeption mit dezidiert sozialwissenschaftlicher Ausrichtung hinweist.⁷⁶ In der theoretischen Ausrichtung Wagners hat sich in den 1990ern eine Verschiebung abgezeichnet. Der »menschliche[] Selbst- und Weltumgang« ist nachdrücklicher an der Stelle des Individuums »gemäß dem Prinzip freier Subjektivität zu begreifen und zu gestalten«.⁷⁷ Weil Religion sich immer weniger durch Schrifthermeneutik, Dogmatiken oder Bekenntnissen auszeichne, wird sie zusehends als ein Kommunikationsgeschehen von Individuen verstanden. Von einer dynamischen Religion kann dann noch gesprochen werden, wenn Individuen das »Interesse ihrer Selbstthematierung« in religiösen Kommunikationsformen thematisieren.⁷⁸

Auch unter den veränderten Vorzeichen von erodierenden Begründungsbemühungen bleiben Fragen nach ›Übertragung‹, ›Vermittlung‹, ›Umformung‹, ›Übersetzbarkeit‹ bzw. ›Transformation‹ von Theologie und moderner Gesellschaft zentrale Anliegen in Wagners Theoriedesign.⁷⁹ In Auseinandersetzung mit Volker Drehsens Qualifikationsschriften hat Wagner mit einer Praktischen Theologie religionssoziologischen Zuschnitts einen Ansatz gefunden, der die gestörte Verbindung von christlichem und menschlichem Bewusstsein – das Grundproblem einer natürlichen Theologie – reflektieren und überwinden kann. In den 1990er Jahren ist Wagner endgültig von einer spekulativen Begründung abgerückt und dazu übergegangen, christliche Inhalte an der Kom-

73 Wagner 2014d, 473.

74 Wagner 1998a, 293.

75 Wagner 2014d, 471. 470.

76 Wagner 2014m.

77 Ebd., 87.

78 Wagner 1999, 43.

79 Vgl. Barth 2003, 176–181.

munikabilität der Lebenswirklichkeit zu messen.⁸⁰ Das spiegelt sich deutlich im Lehrprogramm wider, das Wagner seit dem Wintersemester 1988/89 als Professor für Systematische Theologie A.B. in Wien angeboten hat. Gleich in seinem zweiten Semester, dem Sommersemester 1989, hat Wagner ein Seminar zu den *Grundzügen der Wirtschaftsethik* abgehalten.⁸¹ In Ergänzung zu den theologischen Lehrstücken hat er über die Jahre etliche sozioethische, soziologische, anthropologische und rechtsphilosophische Themen angeboten.⁸² Das für das Wintersemester 1998/99 geplante Privatissimum zum Thema *Geld – Kultur – Religion: Grundprobleme der Religionssoziologie von Georg Simmel* konnte Wagner aufgrund seines Todes im November 1998 nicht mehr realisieren.⁸³ Das Lehrangebot des Wiener Wagner zeigt aber deutlich seine Neuausrichtung, die in Anlehnung an die Säkularisierungs- und Ausdifferenzierungsthese Luhmanns, eine Konzentration auf das religiöse Individuum mit sich bringt. Aufgrund der »Privatisierung religiösen Entscheidens«⁸⁴ enthebt sich das Religionssystem stärker von funktionalen Sachzwängen wie das bei anderen sozialen Systemen der Fall ist und kann sich dadurch als ein »soziale[r] Ort der Reflexion der das Individuum auszeichnenden Differenz von Personalität und Sozialität, von psychischem Bewußtsein und sozialer Kommunikation empfehlen«⁸⁵.

Abschließend kann gesagt werden, dass trotz ›Brüchen‹ und ›Neuausrichtungen‹ gerade der Fokus von Wagners Sozialethik auf ein »soziale[s] Frei-

80 Vgl. ebd., 181f.; Wagner 1990; Drehsen 1988.

81 Österreichische Nationalbibliothek, ÖNB 391121-B.Per1989, 30. Falk Wagners Dienstbeginn war der 1. Oktober 1988. Aus diesem Grund konnten seine Lehrveranstaltungen nicht mehr in das offizielle Vorlesungsverzeichnis aufgenommen werden. Dem ›Lehrveranstaltungs-führer‹ der Fakultätsvertretungen der Evangelischen und Katholischen Fakultäten Wiens ist zu entnehmen, dass Wagner in seinem ersten Semester eine Vorlesung zur *Geschichte der deutschsprachigen evangelischen Theologie des 19. Jahrhunderts im Rahmen der Geistes- und Sozialgeschichte* las sowie ein Proseminar zum *Gottesgedanken* und ein Seminar zu *Schleiermachers Glaubenslehre* abhielt, 26–28.

82 Einige seien hier erwähnt: J. Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns (Privatissimum WS 1989/90, ÖNB 391121-B.Per1989/90, 27); Theologischen Kosmologie und Anthropologie und zur Einführung in die Religionswissenschaft (Religionssoziologie, Religionspsychologie, Religionsphänomenologie) (Vorlesungen SS 1990, ÖNB 391121-B.Per1990, 26; Theologie der Gesellschaft, Kultur und Geschichte. Grundlegung der Sozialethik, (Vorlesung WS 1990/91 und WS 1994/95 unter dem leicht veränderten Titel: Theorie der Gesellschaft, Kultur und Geschichte als Grundlegung der Sozialethik (ÖNB 391121-B.Per1990/91, 30; ÖNB 391121-B.Per1994/95, 38); Recht und Religion (Seminar SS 1991, ÖNB 391121-B.Per1991, 31); Niklas Luhmanns systemtheoretische Religionssoziologie (Privatissimum SS 1993 und WS 1993/94, ÖNB 391121-B.Per1993, 31; ÖNB 391121-B.Per1993/94, 31); Ethik zwischen individueller Moral und sozialem Recht – Grundprobleme der philosophischen und theologischen Ethik (Seminar WS 1996/97, ÖNB 391121-B.Per1996/97, 38).

83 Österreichische Nationalbibliothek, ÖNB 391121-B.Per1998/99, 43.

84 Luhmann 1977, 232.

85 Wagner 1997b, 538.

heitsverhältnis«⁸⁶ bei gleichzeitiger Ablehnung eines interpersonellen Moralismus die 30 Jahre seiner akademischen Tätigkeit geprägt haben. In dem posthum veröffentlichten Buch *Metamorphosen des modernen Protestantismus* zeigt sich einmal mehr, dass Wagner den Diskurs mit der sog. ›Theologentheologie‹ und deren hermetischen Ausbildungsvorstellungen abgebrochen hatte. Demgegenüber setzte er eine offenere Bildungsvorstellung entgegen, die in ihrer religionstheoretischen und soziologischen Schwerpunktsetzung besser auf die Lebenswelt von zukünftigen Theologinnen und Theologen vorbereiten solle als dies mit Bibelhermeneutik und Kirchentradition der Fall ist.⁸⁷ Nur dann kann die christliche Religion der Herausforderung entsprechen, die sich für Wagner auch 15 Jahre nach dem Erscheinen von *Geld oder Gott?* ungebrochen stellt: »Innerhalb einer ökonomie- und geldbestimmten Gesellschaft [...] im Interesse der Individuen die Erinnerung an die praktische Freiheitsidee wach[zuh]alten.«⁸⁸

Dass Wagner mit seinem Denken, das an Traditionen rüttelt, nicht frei von Polemik ist, ja radikal genannt werden muss, auf Widerspruch stieß, ist kaum verwunderlich. Jedoch ist *Geld oder Gott?* gerade aufgrund der Aktualität seines Themas auf ein sehr differenziertes Echo gestoßen, das im folgenden Abschnitt skizziert wird.

3. Rezeption

Als längst ›überfälligen‹ ›Tabubruch‹ beschrieb der Diakoniewissenschaftler Markus Rückert *Geld oder Gott?* in seiner kurzen Rezension in den *Nachrichten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern* von 1986.⁸⁹ Ebenfalls positiv werden die Thesen Wagners von Edgar Thaidigsmann in der *Theologischen Rundschau* von 1987 aufgenommen: »Schon lange war eine Untersuchung fällig, die der Frage nachgeht, wie tief die gegenwärtige Gestalt christlichen Glaubens und christlicher Theologie von der ökonomischen Rationalität bestimmt ist, die das Leben beherrscht, und wie theologisch damit umzugehen ist.«⁹⁰ Wagner stelle dabei die Faszination einer »Analogie zwischen Geld und Gott« (219) als absolute Strukturmomente der Besorgnis gegenüber, dass die begrenzenden und bestimmenden Momente der Besonderheit durch die vollständige Austauschbarkeit von Gütern, Ideen und Menschen gefährdet ist. Thaidigsmann betont in seiner Rezension damit einen zentralen Punkt in Wagners Denken:

86 Wagner 1998a, 299.

87 Vgl. Wagner 1999, Kap. 1, 5 und Anhang (1 ff., 191 ff., 243 ff.).

88 Ebd., 190.

89 Rückert 1986, 57.

90 Thaidigsmann 1987, 219f. (im Folgenden Nachweise im Text in Klammern).

»den Gegenstand des Glaubens« gelte es »aus der Abhängigkeit von der ihn verwertenden Subjektivität zu befreien« (220). Neben viel Lob kritisiert der Rezensent Wagner in folgenden drei Punkten: Einerseits folge Wagner mit seiner Sprache »in penetranter Weise« der von ihm kritisierten »Verwertungsstruktur abstrakter Vermittlung von allem mit allem«. Thaidigsmann fehlt die für ihn notwendige Konsequenz einer am Besonderen ausgerichteten Sprache, welche dem »Schleier reflexiver Totalvermittlung« entkomme (220). Andererseits drohe Wagner mit dem Postulat einer totalen Kommunikabilität über den Geldbegriff in einer rein theoretischen Welt zu operieren, was dazu führe, dass die »Gewalt« der daraus entstehenden »Zwänge« kaum wahrnehmbar sei. Abschließend weist Thaidigsmann noch darauf hin, dass Wagners theologische Vermittlung dort bei Verallgemeinerungen stehen bleibe, wo er das singuläre Ereignis bzw. Moment des Christentums trinitarisch nicht adäquat einzubinden vermag.

1988 erschien in der *Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie* eine weitere Rezension des katholischen Theologen Hans-Joachim Höhn.⁹¹ Höhn streicht in erster Linie die interdisziplinäre Relevanz des Wagnerschen Vorhabens heraus. Die von der »Kommerzialisierung« geprägte Moderne fördere ein Bewusstsein und ein Weltverständnis, das nicht nur Waren, sondern auch Inhalte – wie beispielsweise »Werte« – einer Logik der vollständigen Austauschbarkeit aussetzt. »Wie das religiöse Bewußtsein ursprünglich eine Welterfahrung und -gestaltung ›sub ratione Dei‹ anstrebte, so macht nun das ›monetarisierte‹ Denken das Geld zum wirklichkeitsbestimmenden Prinzip.« Höhn erachtet die provokante These Wagners von einer »Geldbestimmtheit der Religion« als äußerst gewinnbringend für die theoretische Reflexion sektiererischer Religionspraxis. Die These der Geldlogik auch für die »Theorie und Praxis der christlichen Kirchen« geltend zu machen – diesen Schritt will Höhn nur bedingt mitgehen.

Auch Traugott Jähnichen gesteht Wagner auf einer sozialtheoretischen Ebene Innovationspotential zu, indem er in seiner Habilitationsschrift *Sozialer Protestantismus und moderne Wirtschaftskultur* aus dem Jahr 1998 darauf hinweist, dass Wagner »die Grenzen der allein anthropologisch argumentierenden Geldkritik der theologischen Tradition«⁹² überwindet. Der Bochumer Professor für christliche Gesellschaftslehre kritisiert an Wagner in erster Linie die von ihm behauptete »Dominanz bzw. Universalität des geldgeprägten Weltumgangs« (173). V.a. die in *Geld oder Gott?* verabsäumte Differenzierung zwischen ›Dominanz‹, ›Universalität‹ bzw. ›Totalität‹ des Geldbegriffs hat Jähnichen herausgestrichen (vgl. 172–174). Das von Wagner als ›omnipotent‹ und ›omnipräsent‹⁹³

91 Höhn 1988, 154.

92 Jähnichen 1998, 173 (im Folgenden Nachweise im Text in Klammern).

93 Vgl. Wagner ²2019, 168.

beschriebene Medium Geld will Jähnichen deshalb eingeschränkt wissen, weil dieser dem Geld lediglich eine potentielle Ubiquität zugesteht.

In seinem Aufsatz *Der gute und schlechte Tausch* aus dem Jahr 2001 kritisiert der Hamburger Professor für Homiletik Hans-Martin Gutmann, dass Wagner bei seiner Herleitung und Interpretation moderner Modelle von Geld und Gott Verkürzungen vorgenommen habe. Nicht nur die Entstehungsgeschichte des Geldes falle dabei einseitig aus, auch der gelegentlich auftretende Einwand Luthers gegen den ›Kapitalismus‹ könne nicht als systematische Kritik interpretiert werden.⁹⁴ Gutmann wendet dagegen ein, dass Friedrich-Wilhelm Marquardt bereits 1983 in seinem Aufsatz *Gott oder Mammon* gezeigt hat, dass Luther den ›Mammon‹ als Problem eines frühkapitalistischen Systems identifiziert. Einerseits beurteilt Luther den Mammon als ethische Herausforderung, andererseits wird die ökonomische Beschreibung der Welt »hypostasiert«⁹⁵. Aufgrund dieser ›Personifikation‹ wird der Mammon als Konkurrenzkonzept des 1. Gebots im engeren und als theologische Wirklichkeitsbeschreibung im weiteren Sinne gedeutet.⁹⁶ Nach dem Referat der theologiegeschichtlichen Kapitel von *Geld oder Gott?* kommt Gutmann zu dem Schluss, dass Wagner mit der Beobachtung einer strukturellen Ähnlichkeit zwischen den jeweils im Bürgertum verankerten Vorstellungen vom Umgang mit Geld und dem Gottesgedanken eine zentrale »Konstruktionsbedingung[] dogmatischen Denkens« (205) angesprochen hat. Wichtig ist in diesem Zusammenhang der Hinweis darauf, dass der »Anspruch auf Totalität« (205) als das gemeinsame Dritte aus dem Vergleich von Geld und Gott zu stehen kommt.⁹⁷ Wagner könne aufzeigen, dass Geld und Gott weder als Übereinstimmung noch als Ausschluss funktionieren, sondern das ›Absolute‹ bzw. die ›Totalität‹ gemeinsame Begriffe für die Gegenüberstellung von ›Geld‹ und ›Gott‹ sind. Damit sich die Theologie von einem weltlich-pantheistischen Geld-Gott unterscheiden kann, müsse ein Differenzmoment eingezogen werden. Das Moment von Trennung *und* Verbindung findet in der Trinitätslehre seinen Reflexionsort, wo sowohl die Selbständigkeit Gottes als auch die menschliche Unabhängigkeit in Freiheit vermittelt wird. Der Hamburger Theologe kritisiert in diesem Zusammenhang weniger Wagners dogmatische Voraussetzungen. Vielmehr beanstandet er, dass Wagner neben der Geldwirtschaft keine alternativen ökonomischen Konzepte als Denkansätze ventiliert. Denn Gutmann

94 Vgl. Gutmann 2001, 202 (im Folgenden Nachweise im Text in Klammern).

95 Marquardt 1983, 183.

96 Ebd., 186: »[...] und darum ist das Problem des Kapitalismus [...] weder bei Luther noch überhaupt nur eine ethische, es ist eine theologische Frage. In ihr steht letztlich [...] nichts weniger als der rechte Gott zur Diskussion.«

97 Bereits Karl Marx und Friedrich Engels haben in der Manuskriptsammlung der Deutschen Ideologie darauf hingewiesen, dass »das Geld [...] das stehende tertium comparationis aller Menschen & Dinge« sei, vgl. Marx / Engels 2017, 498.

geht davon aus, dass theologische Kommunikation und Inhalte – wie beispielsweise die Versöhnungslehre – vorwiegend über »nicht-geldabhängige[]« bzw. »nicht-äquivalente[]« Denkmuster laufen. (206)

Die These von der »Geldstufe des Bewußtseins« bzw. vom »Geldpantheismus« bestimmt auch die Wagnerinterpretation in der 2002 von Christoph A. Weber-Berg an der Universität Zürich eingereichten Dissertation zur *Kulturbedeutung des Geldes als theologische Herausforderung*.⁹⁸ Als besonderes Merkmal weist Weber-Berg Wagners Intention einer »Entmythologisierung des Mammon« (193. 202. 204) aus. Das Individuum wird dabei weder moralisch beschuldigt noch wird eine ethische Beurteilung abzuleiten versucht. Vielmehr wird Geld als das zentrale Medium des Wirtschaftssystems auf dessen vermehrt systemübergreifende Funktion hin analysiert. Weber-Berg kritisiert, dass Wagners Text von einem »marxistisch abgegriffenen Vokabular[]« getragen ist, gesteht ihm aber gleichzeitig zu, »einen substantiellen Beitrag zur Bewusstseinsbildung im Hinblick auf die Durchdringung moderner Kultur und Gesellschaft durch die Strukturlogik des Geldes« (191) zu leisten. Die Ökonomie hat die Religion als zentrales Prinzip der funktionalen Ausdifferenzierung von Gesellschaft abgelöst. Darin mag ein Grund liegen, dass Subjekt und Welt durch das »geldgeprägte Bewußtsein« und »nicht (mehr) durch religiöse Sinnzusammenhänge [...], sondern durch nutzenorientierte Verwertungsfunktionen« vermittelt werden (193).

Wesentlich ist die scharfe Kritik an Wagners Gottesgedanken, die Weber-Berg zwei Ansatzpunkten entnimmt: einerseits der Wagnerschen Aufsatzsammlung *Religion und Gottesgedanke* aus dem Jahr 1996 und andererseits der kritischen Auseinandersetzung mit Wagners Werk durch Ingolf U. Dalferth. Die unvereinbaren Grundvoraussetzungen theologischen Denkens zwischen Dalferth und Wagner, die das Verhältnis von Glauben und Vernunft, Gott und Gottesgedanken bzw. Glaubensakt und -inhalt umfassen, haben sich in zahlreichen antagonistischen Rezensionen niedergeschlagen.⁹⁹ Die Auseinandersetzung mit dem »aus sich selbst entwickelten Gottesgedanken« in Wagners Rekonstruktion der Cramerschen »Theorie des Absoluten« bezeichnet Weber-Berg einerseits als »grosses Verdienst« (200), andererseits lassen Weber-Bergs Rückfragen an Wagner ein grundsätzliches Missverständnis an dessen »Theo-Logie« vermuten: »Ist Wagner mit seiner Darstellung des Gottesgedankens ein *Gottesbeweis*, eine Fremdbegründung des Glaubens durch die Vernunft gelungen?«¹⁰⁰ Daran schließt die

98 Weber-Berg 2002 (im Folgenden Nachweise im Text in Klammern).

99 Dalferth Rez. 1989; Rez. 1999; Wagner Rez. 1993b; Rez. 1991b; Rez. 1994b.

100 Weber-Berg 2002, 200; So urteilt auch der Rezensent Voigt Rez. 2004, Sp. 836: »Der Vf. erkennt Wagners Anliegen, die tauschlogische Struktur des Gottesgedankens durch eine Theorie des Absoluten zu überwinden zwar grundsätzlich, dessen genauere Bestimmung sowie die vom Vf. geübte Kritik an der »Konsistenz des Wagner'schen Gottesgedankens«

grundlegende Kritik an, dass Wagners vernünftiger Gottesbegriff nicht in der Lage ist, der religionskritischen These zu entgehen, auch wenn Religion als »ein Konstrukt eines bestimmten kulturellen oder psychologischen Bewusstseins« (201) aufgefasst wird. Mit Dalferth argumentiert Weber-Berg, dass Wagners Vorwurf an tautologisch und zirkulär argumentierenden Theologien sich in seiner Argumentation lediglich verschiebt.¹⁰¹ Analog zum Vorwurf einer sich aus Glauben tautologisch begründenden Theologie will Weber-Berg Wagners Argumentation mit einem ebenso zirkulär begründeten Vernunftbegriff widerlegen: »Der Gottesgedanke kann deshalb die Gotteswirklichkeit nicht einholen ohne diese spekulativ auf das Gott-Denken zu reduzieren.«¹⁰² Weil Wagner die »Selbstüberschreitung der Theologie zur Theologie« (207) rational nicht gelingen kann, muss dieser nach Weber-Berg auf einen »stillschweigenden« Glaubensbegriff zurückgreifen. Mittels der Annahme einer »Intelligenz als ›Vernunftkapital‹«, das »sich selber zur absoluten Vernunft hin [...] überschreiten« (208) will, sei Wagner nicht in der Lage, seinen eigenen Anspruch zu realisieren, also die Überwindung der ›Geldstufe des Bewusstseins‹. Theologie sinkt – so Weber-Berg mit Dalferth – zu einem »komplexen, aber bedeutungslosen Gedanken« (209) herab, der nur nach einer »allgemeingültige[n] und neutrale[n] Begründung des Glaubens«¹⁰³ sucht.

Die Frage nach einem adäquaten Begriff des Absoluten und der damit einhergehenden ethischen Beurteilung ist auch Gegenstand der Auseinandersetzung von Alois Halbmayr mit Falk Wagner.¹⁰⁴ In Halbmayrs 2009 erschienen Habilitationsschrift *Gott und Geld in Wechselwirkung* kritisiert der Professor für katholische Dogmatik in erster Linie den Versuch, Moralismen und Leitsätze, welche von der ›alles bestimmenden Wirklichkeit‹ des Geldes abgeleitet werden, mit einer neuen Begrifflichkeit des Absoluten zu überwinden. Dieser Versuch überzeuge ebenso wenig wie Wagners »Reflexionen über die Korrelation von autonomer Vernunft und trinitarischem Gottesbegriff« (109). Es mangelt Halbmayr bei der Vermittlung zwischen Gott als Seinsurheber *und* als Garant für menschliche Autonomie an Konkretionen. Zudem wirft der Salzburger Theologe Wagner vor, sich in Undeutlichkeiten und Rhetorik zu flüchten. Mit dem Begriff der »Verwechselbarkeit« (109) von Gott bzw. Geld als das Absolute will Halbmayr die Inkonsequenz in *Geld oder Gott?* aufzeigen, dass Religion bzw. Theologie die

verfehlen allerdings ihr Ziel, wenn sie in Wagners Theorie des Absoluten den Versuch sehen, einen ›Gottesbeweis, eine Fremdbegründung des Glaubens durch die Vernunft‹ [200] zu liefern.«

101 Weber-Berg 2002, 201; vgl. Dalferth 1992, 102–104.

102 Weber-Berg 2002, 206; vgl. Dalferth 1992, 15 f. 18 f.; Wagner 1993b, Sp. 253: »Diese Art der auf Gründen des Glaubens beruhenden Rationalität [...] fällt jedoch zirkulär aus: Als Grund des Glaubens wird Christus aufgrund des Glaubens geglaubt.«

103 Dalferth 1999, Sp. 435.

104 Halbmayr 2007, 106–111 (im Folgenden Nachweise im Text in Klammern).