

SASKIA WENDEL

# Offenbarung – Deutungskategorie statt Glaubensgrund

Plädoyer für eine rationale Theologie

## 1.

In seinen Thesen „Über den Begriff der Geschichte“ beschied Walter Benjamin der Theologie, dass sie „heute bekanntlich klein und häßlich ist und sich ohnehin nicht darf blicken lassen.“<sup>1</sup> Gleichwohl war Benjamin bestrebt, die Theologie für sein Anliegen eines historisch-materialistischen Blicks auf die Geschichte und vor allem für die Idee einer umfassenden messianischen Erlösung auch für die Opfer der Geschichte in Dienst zu nehmen. Theodor Wiesengrund Adorno bezog sich in seinem im Jahr 1969 publizierten Essay *Vernunft und Offenbarung* auf dieses Zitat Benjamins und folgte:

„Nichts an theologischem Gehalt wird unverwandelt fortbestehen; ein jeglicher wird der Probe sich stellen müssen, ins Säkulare, Profane einzuwandern. Die gegenwärtig [...] vorherrschende Meinung, Leben und Erfahrung der Menschen, die Immanenz, sei eine Art von Glaskasten, durch dessen Wände man auf ewig unveränderliche Seinsbestände einer philosophia oder religio perennis blicken könne, ist selber Abdruck eines Zustandes, in dem der Offenbarungsglaube nicht mehr in den Menschen und der Ordnung ihrer Verhältnisse substantiell gegenwärtig ist und nur durch verzweifelte Abstraktion gehalten werden kann.“<sup>2</sup>

Die Einschätzung Benjamins, dass die Theologie „klein und häßlich“ geworden sei, wird auch gegenwärtig vertreten, wenn auch aus recht unterschiedlichen Perspektiven. Manche meinen, die Theologie habe sich selbst geschwächt, weil sie sich zu sehr dem sogenannten Zeitgeist angepasst habe. Was vor der modern konnotierten Vernunft keinen Bestand mehr habe, werde umstandslos entsorgt. Das könnte auch den Offenbarungsglauben und das offenbarungstheologische Profil betreffen. Hinter dieser Position steht teilweise auch das Bedürfnis nach Halt, nach Gewissheit, nach klarer Orientierung angesichts der Unübersichtlichkeit und Komplexität spätmoderner Ge-

<sup>1</sup> WALTER BENJAMIN, Über den Begriff der Geschichte, in: DERS., *Ausgewählte Schriften*, Band 1: *Illuminationen*, Frankfurt am Main 1977, 251–261, hier 251.

<sup>2</sup> THEODOR WIESENGRUND ADORNO, *Vernunft und Offenbarung*, in: DERS., *Stichworte. Kritische Modelle 2*, Frankfurt a.M. 1969, 20–28, hier 20f.

sellschaften sowie im Blick auf gewachsene existenzielle Unsicherheiten und globale Risiken. Auch das hatte schon Adorno benannt: Offenbarung werde zitiert, um

„dem, was bei Hegel ‚Furie des Verschwindens‘ heißt, Einhalt zu gebieten: weil es angeblich gut wäre, Offenbarung zu haben. Zweifel an der Möglichkeit solcher Restauration werden überläßt mit der Berufung auf das Einverständnis der vielen, die es ebenso möchten. ‚Heute ist es ja längst nicht mehr unmodern, wenn man gottgläubig ist‘, sagte mir einmal eine Dame, deren Familie nach stürmisch aufklärerischem Intermezzo zur Religion ihrer Kindheit zurückgekehrt war. Im besten Fall – also wo es sich nicht bloß um Nachahmung und Konformismus handelt, ist der Wunsch der Vater solcher Haltung: nicht die Wahrheit und Authentizität der Offenbarung entscheidet, sondern das Bedürfnis nach Orientierung, der Rückhalt am festen Vorgegebenen; auch die Hoffnung, man könne durch den Entschluß der entzauberten Welt jenen Sinn einhauchen, unter dessen Abwesenheit man so lange leidet, wie man als bloßer ‚Zuschauer aufs Sinnlose‘ hinstarrt.“<sup>3</sup>

Man kann aber auch umgekehrt der Auffassung sein, dass die Selbstmarginalisierung der Theologie mit ihrem offenbarungstheologischen Gestus zusammenhängt, vor allem dann, wenn man sich der Offenbarungskritik der Aufklärung verpflichtet sieht, ohne jedoch wie diese den Offenbarungsbegriff entweder im Sinne eines ‚Vehikels‘ einer Vernunftreligion zu pädagogisieren oder gänzlich preiszugeben.<sup>4</sup>

Es zeigt sich aber auch, dass die skizzierte Kontroverse eine andere spiegelt, nämlich diejenige um das Theologieverständnis unter den Bezeichnungen ‚natürliche Theologie‘ und ‚Offenbarungstheologie‘ bzw. ‚philosophische‘ Theologie und ‚biblische‘ Theologie, wie Immanuel Kant die Offenbarungstheologie auch zu bezeichnen pflegte.<sup>5</sup> Die philosophische Theologie genießt Kant zufolge eine wissenschaftliche Freiheit, über die der „biblische Theolog“ in seinem Spagat zwischen Kirche und Wissenschaft bzw. „Heil der Seelen“ und „Heil der Wissenschaft“ nicht verfügt.<sup>6</sup> Daher besitzt die philosophische Theologie in dieser Optik einen Vorzug, ja Vorrang auch gerade aufgrund ihrer ausschließlichen Verpflichtung der Vernunft gegenüber:

„eine Religion, die der Vernunft unbedenklich den Krieg ankündigt, wird es auf die Dauer gegen sie nicht aushalten. – Ich getraue mir sogar in Vorschlag zu bringen, ob es nicht wohlgetan sein würde, nach Vollendung der akademischen Unterweisung in der biblischen Theologie jederzeit noch eine besondere Vorlesung über die reine p h i l o s o p h i s c h e Religionslehre (...) zum Beschlusse hinzuzufügen.“<sup>7</sup>

Dieser Konflikt ist alles andere als veraltet oder gar gelöst, schaut man auf die aktuelle Situation der wissenschaftlichen Theologie.<sup>8</sup> Das Thema ‚Einheit der Theologien‘

<sup>3</sup> Ebd., 21f.

<sup>4</sup> Vgl. zur Offenbarungskritik der Aufklärung ausführlich HANSJÜRGEN VERWEYEN, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Regensburg 2000, 223–228; vgl. auch MICHAEL BONGARDT, Einführung in die Theologie der Offenbarung, Darmstadt 2005, 71–77; JÜRGEN WERBICK, Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie, Freiburg i. Br. 2000, 239–264.

<sup>5</sup> Vgl. z. B. IMMANUEL KANT, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, AA XV.

<sup>6</sup> Vgl. ebd. AA XV–XIX.

<sup>7</sup> Ebd. AA XVIII–XIX.

<sup>8</sup> Vgl. hierzu etwa HELMUT HOPING (Hg.), Universität ohne Gott? Theologie im Haus der Wissenschaften. Freiburg i.Br. 2007; ERICH GARHAMMER (Hg.), Theologie, wohin? Blick von innen und außen. Würzburg 2011; MAGNUS STRIET, Selbstakademisierung religiöser Überzeugungen. Katholisch-

erhält so eine besondere Wendung, geht es hier um die Frage nach der Verhältnisbestimmung, ja nach der Möglichkeit einer Einheit einer ursprünglich in natürliche bzw. philosophische Theologie und übernatürliche Offenbarungstheologie unterschiedenen Theologie – und damit eigentlich implizit auch um die Frage nach der zukünftigen Ausrichtung der Theologie als Wissenschaft. Es ist also grundsätzlich zu fragen, welche Rolle dem Offenbarungsbegriff überhaupt noch für die Konstitution einer Theologie als Wissenschaft zukommen kann und muss, und dies auch mit dem Ziel der Überwindung der theologischen Selbstmarginalisierung. Dazu braucht es jedoch eine strikt rationale Konzeption der Theologie und damit verbunden eine Neujustierung der Funktion von Offenbarung innerhalb der Theologie.<sup>9</sup>

## 2.

Offenbarung ist eine zentrale Kategorie theistischer Religionen und damit auch ein Schlüsselbegriff des christlichen Glaubens. Diesen Begriff charakterisiert etwa Hansjürgen Verweyen wie folgt: „Offenbarung im Sinn von Judentum, Christentum und Islam meint [...] die Kundgabe eines göttlichen Anspruchs als *von außen* an meine Vernunft herangetragen, nicht aus ihrer eigenen Intentionalität gezeugt oder produzierbar. Sie wird hier als Gabe eines Anderen verstanden, die diesen Charakter als Gabe unauslöschlich behält.“<sup>10</sup> Der Offenbarungsbegriff steht damit für eine von Gott gnadenhaft erwirkte bzw. geschenkte Gabe an uns, die ungeschuldet und unverfügbar an uns ergeht. Ihr Gehalt markiert häufig etwas Neues, Überraschendes, ja eine Unterbrechung, etwas, was den Blick verändert und aus gewohnten Bahnen herausreißt. So taucht der Begriff auch noch in der Alltagssprache auf: „Das war eine Offenbarung für mich!“ Daneben kann der Begriff auch für die glaubende Bezogenheit auf ein empirisch bzw. historisch Gegebenes und Vermitteltes stehen, so bestimmte auch Kant den Offenbarungsglauben im Unterschied zum Vernunftglauben unter anderem durch seine Bezugnahme auf ein historisches System und auf Erfahrung, sowie auf institutionelle Vermittlung (Kirchenglaube).<sup>11</sup>

Der Offenbarungsbegriff kann hier auf doppelte Weise gebraucht werden: als Modus einer Erkenntnis, sei es eine im Inneren gegebene oder in Bezug auf ein ‚Au-

konfessionelle Theologie im staatlichen Universitätssystem, in: STEPHAN GOERTZ/KATHARINA KLÖCKER (Hg.), *Fluchtpunkt Fundamentalismus? Gegenwartsdiagnosen katholischer Moral*. Freiburg i.Br. 2013, 326–338; GUNDA WERNER, *Theologie und öffentliche Meinung – Überlegungen zu einem Grundvollzug von Kirche in einer säkularen Gesellschaft*, in: *ET Studies* 5/2 (2014), 349–364.

<sup>9</sup> Für eine rationale Theologie, wenn auch aus philosophischer Perspektive, haben jüngst auch Volker Gerhardt und Holm Tetens plädiert. Gerhardt versteht seinen philosophischen ‚Versuch über das Göttliche‘ als Form rationaler Theologie (vgl. VOLKER GERHARDT, *Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche*, München 2014, 10); und Tetens geht davon aus, dass nur eine rationale Theologie, die sich auf Vernunftstandards verpflichtet, den Anforderungen einer Wissenschaft entspricht (vgl. HOLM TETENS, *Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie*, Stuttgart 2015, 7–11).

<sup>10</sup> H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 228.

<sup>11</sup> Vgl. z.B. I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, AA 145–157.

ßen‘ hin vermittelte, und als Gehalt, der in ihr gegeben wird, sei es in Form konkreter Überzeugungen, sei es ein bestimmtes Ereignis oder eine konkrete Person. Spezifisch für das Christentum ist das Verständnis von Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes in Jesus von Nazaret; im Zuge des Abschieds von einem instruktionstheoretischen Offenbarungsverständnis wird sie auch nicht mehr im Sinne einer Information über Wahrheiten, die zu glauben sind, verstanden, sondern als kommunikatives Geschehen, welches die Heilszusage Gottes zum Ausdruck bringt.<sup>12</sup> ‚Offenbarung‘ ist also Teil einer religiösen Semantik im Kontext theistischer Religionen.

Trotz dieser wichtigen Neubestimmung des Offenbarungsbegriffs kommt ihm allerdings stets noch eine epistemische Funktion im Blick auf die Konstitution des Glaubens und auf die Rechtfertigung der Geltungsansprüche konkreter Glaubensüberzeugungen, konkreter materialer Gehalte, zu. Der Offenbarungsbegriff spiegelt eine Unterscheidung zwischen zwei Quellen bzw. Prinzipien der Erkenntnis Gottes; nicht, wenn es um die Existenz Gottes geht, gehört diese doch in den Bahnen einer Thomasisch beeinflussten *analysis fidei*-Lehre, die sich wirkungsgeschichtlich lange Zeit durchgesetzt hatte, zu den *praeambula fidei*, jedoch dann, wenn es um alle anderen Gehalte des Glaubens geht, wie Trinität, Inkarnation, Auferstehung, Erlösung. Unterschieden wird traditionell zwischen einer quasi ‚natürlichen‘ Erkenntnis der Vernunft, und einer ‚übernatürlichen‘ Offenbarungserkenntnis – ‚übernatürlich‘ insofern, als sie nicht auf menschliche Fähigkeit oder Leistung zurückgeht, sondern eben als Gabe Gottes gekennzeichnet ist. Damit wird Offenbarung genau besehen als ein der Vernunft Verliehenes, Zugefügtes und gerade darin auch als von ihr Unterschiedenes, ein ihr Anderes gekennzeichnet, wenn auch der Vernunft nicht gänzlich entzogen, sondern ein durch sie Reflektiertes. Als Gründe für die Notwendigkeit dieser ‚übernatürlichen‘ Hinzufügung zur Vernunft werden entweder ihre prinzipielle Begrenztheit als endliche Vernunft und/oder ihre in der Erbsünde begründete Verdunkelung und Verstellung angeführt. Beides führt zur Unmöglichkeit einer irrumsimmunen Wessenserkenntnis Gottes und aller aus ihr folgenden Gehalte allein aus Vernunft.<sup>13</sup> Offenbarung hat hier eine sicherstellende Funktion, sie soll diejenige Gewissheit liefern, zu der Vernunft aus sich selbst heraus nicht in der Lage ist; sie soll die Wahrheit des Geglauten garantieren.

Neben dem Anliegen der ‚Sicherstellung‘ von Glaubensüberzeugungen hat die genannte Distinktion allerdings noch zwei weitere Voraussetzungen: Erstens in Bezug auf das gläubige Subjekt ein Verständnis des Glaubens, das diesen in seiner epistemischen Ausrichtung analog zum Wissen bestimmt und von daher am Ideal einer Gewissheit (derjenigen des Glaubens) und entsprechender ‚wahrer‘ Überzeugungen festhält. Diese Glaubensgewissheit ist allerdings niemals durch die Vernunft allein zu bewerkstelligen, sondern bedarf einer ‚aufhelfenden‘ Offenbarung, für deren Gabe

<sup>12</sup> Prägnant ist diese Wende lehramtlich in der Offenbarungskonstitution des II. Vatikanums, *Dei Verbum*, formuliert. Vgl. hierzu auch H. VERWEYEN, Gottes letztes Wort, 270–277. Vgl. zur Neujustierung des Offenbarungsbegriffs auch ebd., 231–246; MAX SECKLER, Der Begriff Offenbarung, in: *HI Th* 2, 60–83.

<sup>13</sup> Vgl. zu diesem Modell eines ‚Übereinanders‘ von natürlicher Vernunft und Offenbarung auch H. VERWEYEN, Gottes letztes Wort, 218–222 und 231–233.

sich Verstand und Wille zwar aus freiem Entschluss und darin spontan, aber doch auch passivisch, quasi ‚hörend‘ öffnen muss, damit sie vernommen und zustimmend anerkannt werden kann. Und zweitens in Bezug auf das geglaubte ‚Objekt‘, also Gott, der als omnipotenter Souverän bestimmt wird. Das heißt: Freiheit und Allmacht Gottes werden hier als *potestas* verstanden, als Souveränität. Daraus folgt die zentrale Stellung des Gedankens der Gratuität des göttlichen Schöpfungsentschlusses, der Heilszusage und der Selbstmitteilung Gottes, also seiner Offenbarung.

Nur von dieser Konzeption zwar nicht eines strikten Gegensatzes von Vernunft und Offenbarung (das wäre die fideistische Perspektive), aber doch einer Distinktion beider her ist es ja überhaupt erst einsichtig, nach Vermittlungen, nach Korrelationen bzw. wechselseitigen Bestimmungen von Vernunft und Offenbarung zu suchen sowie über die Möglichkeitsbedingungen ihres Ankommens, ihres Hören-Könnens qua Vernunft nachzudenken. Und nur von dieser Konzeption her werden auch die Invektiven gegen den sogenannten Rationalismus verständlich, also der Vorwurf der Hybris der Vernunft und der Missachtung der Unverfügbarkeit und der Ungeschuldetheit der Offenbarung, die jeglichem Vernunftbemühen zuvorkomme.

Die skizzierte, uns so geläufige Distinktion von Vernunft und Offenbarung nebst der damit verbundenen Unterscheidung zwischen autonom-rationaler bzw. philosophischer und (konfessionell gebundener) Offenbarungstheologie hat jedoch ihre Tücken, und dies aus folgenden Gründen:

Erstens: Die Distinktion folgt einem immer noch wirksamen subkutanen Rest-Extrinsezismus, denn das prinzipiell unendliche Ausgreifen der Vernunft wird dogmatisch abgebrochen, wenn ihr abgesprochen wird, über alle Gehalte des Glaubens autonom urteilen zu können, und wenn ihr sozusagen bestimmte Glaubensgehalte zwar als Reflexionsgegenstand, nicht aber als ein aus ihr selbst gegebener Gegenstand zugeordnet werden. Hinzu kommt die Konstruktion von Offenbarung als ein der Vernunft zwar Entsprechendes, aber doch von ihr Unterschiedenes. Zum einen handelt es sich um eine bloße Setzung, und zum anderen ist zu fragen, worin dann genau die Möglichkeitsbedingung einer Korrelation des voneinander Unterschiedenen gegeben ist. Bräuchte es hier nicht ein Drittes? Oder liegt diese Möglichkeitsbedingung in der Vernunft selbst? Wie aber wäre diese Instanz zu denken, wenn sie doch das vermitteln soll, dem sie bereits zugehört? Wäre es nicht einfacher, auf diese Zusatzannahme zu verzichten und damit eine vergleichsweise ‚schmale‘ Theorie zu vertreten?

Zweitens: Das vorausgesetzte Glaubensverständnis ist in seinem wissensanalogen Verständnis und damit seiner Zuordnung zur theoretischen Vernunft problematisch. Es unterläuft nicht nur die von Kant zu Recht vollzogene Zuordnung des Glaubens zur praktischen Vernunft, sondern stellt den Glauben unter völlig überzogene Gewissheitsansprüche. Es suggeriert, dass es in Glaubensüberzeugungen um in theoretischer Hinsicht ‚wahre‘ Überzeugungen, verbunden mit sicherer Gewissheit gehe. Und weil anerkannt wird, dass die Vernunft im Blick auf Glaubensüberzeugungen für solche Gewissheit aufgrund ihrer Begrenztheit nicht aufkommen kann, man aber gleichzeitig vom Ideal der Gewissheit nicht abrücken kann oder will, muss auf eine andere Begründungsinstanz, auf ein anderes Erkenntnisprinzip zurückgegriffen wer-

den, welches die ‚Gewissheitslücke‘ schließen soll, die die Vernunft hinterlässt. Das schlägt dann wiederum auf das Verständnis des Glaubens insofern zurück, als dieser letztlich seiner Autonomie beraubt wird. Denn Glaube kommt in dieser Perspektive ja erst dann wirklich zustande, wenn sich der Mensch intellektuell und voluntativ dem öffnet, was ihm zuvorkommt: Offenbarung und der in ihr sich zeigenden Wahrheit. Hierzu merkte Theodor Wiesengrund Adorno in seinem im Jahr 1969 publizierten Essay *Vernunft und Offenbarung* an: „Die Renaissance der Offenbarungsreligion beruft sich mit Vorliebe auf den Begriff der Bindungen, die notwendig seien: man wählt gleichsam aus prekärer Autonomie das Heteronome.“<sup>14</sup> Ist das aber ein angemessenes Verständnis von Freiheit, wenn wahre Autonomie letztlich in Heteronomie besteht, und wenn Freiheit letztlich mit einer ‚bestandssichernden‘ Einsicht in die Notwendigkeit identifiziert wird (derjenigen der Gotteexistenz wie derjenigen spezifischer Bestimmungen Gottes)? Oder hat dieses Freiheitsverständnis nicht äußerst prekäre Folgen bis in den Bereich des Religionspolitischen hinein?

Drittens: Problematisch erscheint auch die Bestimmung Gottes als Souverän, zurückgehend auf die Bestimmung von Freiheit bzw. Allmacht Gottes als Form von Souveränität. Diese darf, so die Vorstellung, keinesfalls tangiert werden, denn das würde Gott eine zentrale Wesensbestimmung absprechen. Und der Mensch machte sich der Verfehlung gegen Gott schuldig, sollte er dessen Souveränität anzweifeln und missachten. Hier handelt es sich jedoch um einen auf Souveränität, auf Herrschaft und Kontrolle enggeführten Begriff der Freiheit bzw. Autonomie.<sup>15</sup> Dieses Gottesverständnis verschärft grundsätzlich, im besonderen Maße aber mit Blick auf Offenbarung, das Problem der Theodizee. Denn es ist zu fragen, weshalb Gott den einen seine Offenbarung zukommen lässt, den anderen aber nicht. Und wenn diese Offenbarung gnadenhaft ergeht und dann noch aufgrund einer gnadenhaften Zufügung zur natürlichen Vernunft allererst erkannt werden kann, stellt sich die Frage, weshalb den einen diese Gnade gewährt wird, den anderen aber nicht. Offenbarung und Glaube werden so nach Gutsherrenart vergeben, ihr Geschenk verkommt zu einem willkürlichen Akt – und Gott in seiner Souveränität zu einem Willkürherrscher.

Es kommt ein weiteres Problem hinzu: Wenn Gott wirklich allvermögend und damit vollkommen ist, dann stellt sich die Frage, wieso er seiner Schöpfung, in diesem Fall der Vernunft, nachträglich noch etwas hinzufügen muss, also nachjustieren und damit seine eigene Schöpfung beständig korrigieren muss. Das verschärft sich noch hinsichtlich des Freiheitsverständnisses, und zwar sowohl der Freiheit Gottes als auch derjenigen der Menschen. Müsste Gott nämlich aufgrund menschlicher Begrenztheit oder Unzulänglichkeit nachjustieren, schränkte das ja genau die göttliche Freiheit ein, die an anderer Stelle im Kontext der Überzeugung von der Ungeschuldetheit der

<sup>14</sup> TH. W. ADORNO, *Vernunft und Offenbarung*, 23.

<sup>15</sup> Vgl. zur Kritik dieses Freiheitsverständnisses und zur Differenz von *potestas* und *potentia* HANNAH ARENDT, *Vita activa oder vom tätigen Leben*, München <sup>11</sup>2013, 281f und 299; DIETZ, *Macht und Gewalt*. München <sup>22</sup>2013, 36–38 und 44–46. Vgl. hierzu auch SASKIA WENDEL, *Vergebung und Zusage*. Hannah Arendts Begriff des Handelns und seine Bedeutung für die Bestimmung des Handelns Gottes, in: *ZKTh* 135 (2013) 4, 414–423.

Offenbarung als uneingeschränkte Souveränität bestimmt wird, die von der menschlichen Vernunft nicht tangiert werden kann und darf. Die Theorie wäre also spätestens an diesem Punkt inkonsistent. Und müsste Gott der menschlichen Vernunft etwas ‚Übernatürliches‘ hinzufügen, damit diese überhaupt erst in die Lage versetzt wird, Gott selbst in seinem Wesen sowie bestimmte damit zusammenhängende Gehalte zu erkennen, würde wie schon an anderer Stelle genannt die Freiheit der Vernunft und ihr unendliches Ausgreifen eingeschränkt. Dann aber griffe Gott in das ein, was ein Kennzeichen der Gottbildlichkeit bewussten Lebens ist, in den freien Vollzug der Vernunft. Das wiederum würde nicht nur die Gottbildlichkeit in der Entsprechung von menschlicher und göttlicher Freiheit unterminieren, Gott würde darüber hinaus gegen seine eigene Intention und seine eigene Schöpfungsgabe handeln, nämlich die Autonomie von Welt und Mensch. Letztlich verstrickt sich das skizzierte Offenbarungsverständnis in das Problem der Annahme eines göttlichen Interventionismus, eines Eingreifens Gottes in seine Schöpfung qua nachträglichem Gnadenhandeln, welches die Eigengesetzlichkeit der Welt außer Kraft setzt.<sup>16</sup>

Viertens: Der Rekurs auf Offenbarung ist eine theologische *petitio principii*, denn er verstrickt sich hinsichtlich der epistemischen Funktion, die er erfüllen soll, in einen Zirkelschluss und einen unendlichen Regress. Der Zirkel ist darin gegeben, dass Offenbarung selbst schon eine religiöse Überzeugung ist, die religiöse Überzeugungen begründen soll. Das zu Begründende wird also bereits als Begründungsinstanz in Anspruch genommen. Und der unendliche Regress darin, dass Offenbarung auf Offenbarung auf Offenbarung auf Offenbarung verweist. Den Zirkel hat auch Adorno markiert:

„Damit ich den Offenbarungsglauben annehmen könnte, müsste ihm meiner Vernunft gegenüber eine Autorität zukommen, die bereits voraussetzte, daß ich ihn angenommen habe – ein unausweichlicher Zirkel. Wird, nach hochscholastischer Lehre, mein Wille als ausdrückliche Bedingung des Glaubens hinzugefügt, so entgeht man dem Zirkel nicht. Der Wille wäre möglich nur, wo die Überzeugung vom Inhalt des Glaubens bereits besteht, also eben das, was erst vermöge des Willensaktes erlangt werden kann.“<sup>17</sup>

Zum Problem des Fehlschlusses gesellt sich der Projektionsverdacht, den Verweyen pointiert formuliert hat:

„Insofern sich der Mensch von [...] Unbedingtem in Anspruch genommen erfährt, wird er dies auf eine Offenbarung zurückführen. Wie läßt sich aber entscheiden, ob eine solche Offenbarungsbehauptung zu Recht besteht oder sich in letzter Instanz vielleicht doch nur ei-

<sup>16</sup> Vgl. zum Problem des göttlichen Interventionismus am Beispiel des Bittgebers auch S. WENDEL, Der ‚beständige Wunsch, ein würdiges Glied im Reiche Gottes zu sein‘ (I. Kant). Das Bittgebet auf dem Prüfstand der Vernunft, in: MAGNUS STRIET (Hg.), Hilft beten? Schwierigkeiten mit dem Bittgebet. Freiburg i.Br. 2010, 11–30. Vgl. zur Kritik eines interventionistischen Gottesverständnisses auch HANS-JOACHIM HÖHN, Gott – Offenbarung – Heilswege. Fundamentaltheologie, Würzburg 2011, 140–149; DERS., Beim Wort genommen. Über die Zwecklosigkeit des Betens, in: M. STRIET (Hg.), Hilft beten?, 59–86; M. STRIET, Bittgebet – selbstverständlich? Nein und: Ja, in: DERS. (Hg.), Hilft beten?, 107–124; M. STRIET, Allmächtiges Scheitern? In: DERS., In der Gottesschleife. Von religiöser Sehnsucht in der Moderne, Freiburg i. Br. 2014, 121–154.

<sup>17</sup> TH. W. ADORNO, Vernunft und Offenbarung, 25f.

ner Projektion verdankt – auf der Basis des aus der ursprünglichen interpersonalen Anerkennung gewonnenen Grundvertrauens oder anderer von der Religionskritik namhaft gemachter gesellschaftlicher Zusammenhänge?<sup>18</sup>

Hinzu kommt auch das Problem der Identifizierung eines historischen Faktums mit einem Offenbarungsgeschehen: „Wie läßt sich etwas als eine tatsächlich ergehende bzw. ergangene Offenbarung des Unbedingten identifizieren?“<sup>19</sup> Auch das könnte ja nichts anderes sein als Projektion bzw. eine illusionäre Verstrickung der Vernunft, die dann aber mit Berufung auf den Terminus ‚Offenbarung‘ als ‚wahr‘ bzw. als ‚gewiss‘ abgesichert werden soll. Selbstverständlich kommt kein Gottesglaube umhin, immer auch in Projektionen verstrickt zu sein, eben weil er nicht auf Gewissheit pochen kann. Diese kann aber auch nicht durch Offenbarung im Sinne einer begründenden Instanz garantiert werden, vielmehr ist hier gerade auf die Vernunft und ihr kritisches Urteilsvermögen zu setzen, um sich mit der Möglichkeit eigener illusionärer Verstrickungen kritisch auseinanderzusetzen zu können und um zu verdeutlichen, dass manche Überzeugungen und die mit ihnen verknüpften Geltungsansprüche mit guten Gründen erhoben werden können. Das heißt: Aus dem Projektionsverdacht gegenüber der Vernunft führt nichts anderes heraus als eben Vernunft; sie ist sozusagen ihr eigenes Gegengift.

Gegen diese Kritikpunkte könnte man nun ein Doppeltes einwenden. Erstens, dass man in einer überzogenen rationalistischen Drift und einem ebenso überzogenen Autonomieverständnis den Offenbarungsbegriff ersatzlos über die Klinge springen lässt und damit ein Grundkonstituens nicht nur des christlichen Glaubens, sondern aller theistischer Religionen. Und dass damit verbunden schlichtweg ein Grundcharakteristikum des Glaubens, ja des Religiösen schlechthin, negiert wird, nämlich die Anerkennung der Verdanktheit der Vernunft, ja der ganzen Existenz, die Gebundenheit der bedingten Freiheit in der Anerkennung eines Unbedingten, das letztlich Sich-Überlassen-Müssen an eine größere Instanz statt das Verharren bzw. Beharren auf der eigenen Selbstmächtigkeit der Vernunft. Zweitens, dass man als eine Art theologischer Don Quichotte gegen Windmühlen kämpft, existieren doch mittlerweile gerade in sogenannten erstphilosophisch ausgerichteten theologischen Modellen detaillierte Kritiken einer fehlenden anthropologischen bzw. rationalen Vermittlung von Offenbarung bis hin zu Kritiken von offenbarungstheologischen Stockwerksmodellen und extrinsezistischen Apologetiken (so etwa bei Verweyen<sup>20</sup>) oder heteronom verengten Gnadenlehren (so z.B. Thomas Pröpfer<sup>21</sup>), und dies durchaus auch verbunden mit der nötigen Sensibilität dafür, dass die Vernunft keine sichere Gewissheit herzustellen vermag. Das könnte umso mehr im Blick auf wichtige Vorläufer dieser Modelle gelten, so etwa auf Johann Gottlieb Fichtes *Versuch der Kritik aller Offenbarung*<sup>22</sup> oder auf

<sup>18</sup> H. VERWEYEN, Gottes letztes Wort, 193.

<sup>19</sup> Ebd.

<sup>20</sup> Vgl. ebd. 218–222.

<sup>21</sup> Vgl. THOMAS PRÖPPER, Theologische Anthropologie, Bd. I, Freiburg i. Br. 2011, 271–319 und in Konzentration auf die Erbsündenproblematik Bd. II, 981–1091.

<sup>22</sup> Vgl. JOHANN GOTTLIEB FICHTE, Versuch einer Kritik aller Offenbarung, eingel. v. Hansjürgen Verweyen, um eine Nachbemerkung erg. Aufl. Hamburg <sup>2</sup>1998.

Maurice Blondels *Immanenzapologetik* und deren Aufsprengrung des Extrinsezismus.<sup>23</sup> Und auch mit Blick auf eine im Vergleich zur tradierten Thomasischen Bestimmung der Theologie ganz anders gelagerte Bestimmung bei Anselm von Canterbury<sup>24</sup> wäre zu fragen, ob das hier Problematisierte nicht schon längst gelöst ist bzw. sich einseitig auf die Thomasische Tradition konzentriert.

Auf den ersten Einwand wird nochmals im Kontext von Überlegungen darüber zurückkommen sein, warum eine Kritik an der Begründungsfunktion, die der Offenbarung zugeschrieben wird, nicht mit einer Preisgabe des Begriffs überhaupt gleichzusetzen ist, und warum Glaube und Religion zwar mit einer Haltung der Dankbarkeit einhergehen, die aber nicht mit Heteronomie der Vernunft identisch sein muss. Auf den zweiten Einwand hin ist anzumerken, dass die erwähnten erstphilosophischen Modelle unbeschadet ihrer zentralen Verdienste um die Formulierung und Rechtfertigung einer rationalen Theologie sich immer noch in einer extrinsezistischen Drift befinden, wenn auch in abgeschwächter und in unterschiedlicher Art und Weise.<sup>25</sup> In Pröppers Modell ist diese Drift in dessen Konzeption eines Bestimmungsverhältnisses von Vernunft und Offenbarung gemäß einer „elliptischen Doppelpoligkeit“<sup>26</sup> gegeben. Unbeschadet des rationalen Möglichkeits- wie Relevanzaufweises von Offenbarung und damit der „starken“ rationalen Basis seiner Theologie herrscht hier weiterhin eine Distinktion von Vernunft und Offenbarung vor, die ja gerade das Bestimmungsverhältnis notwendig macht. Der Mensch wird der Offenbarung im Blick auf das Geschick Jesu gewahrt, der Ereigniszusammenhang von Leben, Tod und Auferweckung Jesu erhellt Pröpper zufolge einen Bedeutungszusammenhang, der der Vernunft zu denken gibt. Initialpunkt bleibt aber die Offenbarung in ihrer Ungeschuldetheit und Unverfügbarkeit als freier Akt Gottes.<sup>27</sup> Die extrinsezistische Drift ist also in

<sup>23</sup> Vgl. MAURICE BLONDEL, *Die Aktion. Versuch einer Kritik des Lebens und einer Wissenschaft der Praktik*, Freiburg i.Br.-München 1965; DERS., *Geschichte und Dogma*, Mainz 1963; DERS., *Zur Methode der Religionsphilosophie*, Einsiedeln 1974. Vgl. zu Blondels *Immanenzapologetik* ausführlich H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 113–115 und 233–239; PETER HENRICI, *Maurice Blondel (1861–1949)* und die ‚Philosophie der Aktion‘, in: *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, hrsg. von Emrich Coreth u.a. Band I. Graz 1987. 543–584.

<sup>24</sup> Vgl. zur *ratio fidei* Anselms DERS., *Monologion*, in: *Op. Omn. Vol. I,7, Z.*, 5–11; DERS., *Cur Deus Homo*, in: *Op. Omn. Vol. II, 42, Z.*, 12f.; DERS., *Prosligion*, in: *Op. Omn. Vol. I, 100, Z.*, 12–15; vgl. hierzu auch H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 110–113 und 216–218.

<sup>25</sup> Diese Einschätzung ausgerechnet gegenüber einer theologischen Richtung, die wie kaum eine andere die Notwendigkeit rationaler Begründung in der theologischen Reflexion vertritt und jeden Extrinsezismus weit von sich weist – einer Richtung, der ich selbst zugehöre –, mag die einen überraschen, die anderen provozieren. Doch gerade aufgrund der strengen Rationalitätsverpflichtung einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung fallen deren eigene Inkonsistenzen und Inkonsistenzen hinsichtlich der Verhältnisbestimmung von Vernunft und Offenbarung und hinsichtlich der eigenen Denkvorsetzungen umso mehr ins Auge, und sie gilt es kritisch offen zu legen. Denn die Selbstverpflichtung zu kritischer Analyse und rationaler Rechtfertigung gilt ja nicht nur anderen theologischen Paradigmen gegenüber, sondern insbesondere auch sich selbst gegenüber.

<sup>26</sup> Vgl. T. PRÖPPER, *Freiheit als philosophisches Prinzip theologischer Hermeneutik*, in: DERS., *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg i.Br. 2001, 5–22, hier 6.

<sup>27</sup> Vgl. zu diesem Grundmodell der Theologie Pröppers ebd. sowie DERS., „Daß nichts uns scheidet kann von Gottes Liebe ...“. Ein Beitrag zum Verständnis der ‚Endgültigkeit‘ der Erlösung, in: DERS., *Evangelium und freie Vernunft*, 40–56. Vgl. auch ausführlich T. PRÖPPER, *Anthropologie I*, 58–120 und 488–656.

eben jenem ‚Mythos des Gegebenen‘ der Offenbarung und ihrer Funktion als Bestimmungsgrund gegeben, sowie im Verweis auf den ‚aus sich selbst sprechenden‘ Ereignis- und Bedeutungszusammenhang des Geschicks Jesu.<sup>28</sup> Hier kommen zudem die schon benannten Probleme des Fehlschlusses und des Projektionsverdachts zum Tragen.

Aber auch Verweyens Modell besitzt ein solches Moment. Zwar entwickelt er ein Modell einer Hinordnung auf Offenbarung, die bereits im Vernunftvollzug des Menschen in dessen Hinordnung auf die Idee des Unbedingten selbst (für Verweyen vor allem mit der Evidenz unbedingten Sollens verknüpft) schon gegeben ist und sich nicht erst in Bezug auf ein historisches Faktum einstellt. Jenes Faktum wird allererst unter Maßgabe eines autonom formulierten Begriffs des Unbedingten als dessen geschichtliches Ergangensein, als Bild des Absoluten, identifiziert.<sup>29</sup> So sucht Verweyen u. a. das alte Lessingsche Problem der ‚Jünger zweiter Hand‘ zu umgehen, die andernfalls das Christusbekenntnis allein aufgrund eines Autoritätsglaubens an die Vertrauenswürdigkeit und Wahrhaftigkeit der ‚Jünger erster Hand‘ sprechen könnten. Doch der von Verweyen selbst angesprochene Projektionsverdacht gegenüber dem Offenbarungsglauben, den er zu Recht als zentrale Herausforderung einer Offenbarungstheologie begreift, fällt nun genau hier auf ihn selbst zurück, denn die Identifikation Jesu mit dem vollkommenen Bild des Absoluten in der Geschichte erfolgt mit Verweis auf die Sündlosigkeit Jesu.<sup>30</sup> Aber diese Sündlosigkeit ist alles andere als selbst-evident. Sie ist bereits Bestandteil eines Bekenntnisses, einer konkreten Deutung des Geschicks Jesu, eines ‚Bedeutungszusammenhangs‘, und geht somit eigentlich schon auf diejenige Überlieferung zurück, die sie allererst in ihrer Geltung begründen soll. Im Versuch, das tatsächliche Ergangensein von Offenbarung zu erweisen, greift Verweyen also selbst auf eine *traditio extrinsece* zurück, die der eigenen Reflexion vorgängig ist. Was aber sichert die Evidenz der Sündlosigkeit Jesu, die von Verweyen in starker begründungslogischer Absicht in Anspruch genommen wird? Der Rekurs auf den Offenbarungsbegriff verstrickte sich hier in einen Zirkelschluss. Die Alternative einer Referenz auf die Überlieferung der Zeuginnen und Zeugen, die sich insofern anböte, als die Sündlosigkeit Jesu ja bereits Bestandteil eines Bekenntnisses, einer konkreten Deutung des Geschicks Jesu, darstellt, verstrickte sich wieder in das Problem des Autoritätsglaubens, also eines Bezugs auf eine Instanz *extrinsece*, und damit auch wieder in das Problem des unterschiedlichen Zugangs zum Bekenntnis der ‚Jünger erster und zweiter Hand‘. Zudem könnte es sich ja auch bei der Überlieferung der Sündlosigkeit Jesu durch die ‚Jünger erster Hand‘ um nichts anderes handeln als Projektion, ist diese Sündlosigkeit doch wohl kaum empirisch nachprüfbar bzw. ‚Gegenstand möglicher Erfahrung‘ der Jüngerinnen und Jünger gewesen. Die Sündlosigkeit Jesu ist folglich ebenso wenig gewiss wie die in ihm ergangene Offenbarung. Das Anliegen, das die Theologie Verweyens bestimmt, dass nämlich die Vernunft vom Ergangensein

<sup>28</sup> Vgl. zu dieser Einschätzung auch MAGNUS LERCH, *Selbstmitteilung Gottes. Herausforderungen einer freiheitstheoretischen Offenbarungstheologie*, Regensburg 2015, 193–214.

<sup>29</sup> Vgl. H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 186–206.

<sup>30</sup> Vgl. etwa im Blick auf die Osterevidenz ebd., 357–362.

göttlicher Selbstmitteilung in der Person Jesu bis in die letzte Faser ihrer selbst hinein beinahe unerschütterlich überzeugt sein muss<sup>31</sup>, kommt genau dort an seine Grenzen, wo sie vermeintliche Evidenzen behauptet, etwa auch im Blick auf den Kreuzestod Jesu und die darin gegebene Osterevidenz<sup>32</sup>. Müssen wir also nicht spätestens an diesem Punkt allen Gewissheitsansprüchen in Sachen des Glaubens entsagen, weil diese nicht eingelöst werden können, weder durch die Vernunft noch durch Offenbarung im Sinne einer Begründungsinstanz des Geglaubten? Gilt nicht gerade hier der berühmte Satz Kants: „Ich mußte also das *Wissen* aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen“<sup>33</sup>?

### 3.

Nun soll keineswegs der Offenbarungsbegriff gänzlich entsorgt werden, sondern es soll ihm innerhalb einer rationalen Theologie eine andere Funktion und Bedeutung gegeben werden. Offenbarung wird nicht länger als Begründungsinstanz für die ‚Bestandsicherung‘ von Glaubensüberzeugungen gebraucht, weder als ‚Außerhalb‘ der Vernunft noch als ein in ihrem inneren Vollzug vorgängig Gegebenes. Ebenso wenig ist sie lediglich ‚Vehikel‘ für die Annahme des Glaubens derjenigen, die (noch) nicht vernünftig genug sind, um dies kraft der Rationalität bewerkstelligen zu können. Denn noch in ihrer Vehikelfunktion im Rahmen der Konzeption einer ‚Religion innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft‘ wird Offenbarung ja weiterhin als Begründungsinstanz, als Glaubensgrund verstanden und solcherart in Anspruch genommen – für diejenigen, die in Kantischer Perspektive die Mühen der reinen Vernunftreligion nicht auf sich nehmen wollen oder können und daher eines Vermittlungsinstruments bedürfen, das der Offenbarungsbegriff bereitstellt.

Soll es also um die Möglichkeitsbedingungen des Glaubens gehen, ist nicht beim Offenbarungsbegriff anzusetzen, sondern beim Religionsbegriff; die Frage nach der ‚Hinordnung auf Offenbarung‘ wird durch diejenige nach den Möglichkeitsbedingungen von Religion ersetzt. Unter Religion kann die Bezugnahme bewussten Lebens auf Unbedingtes verstanden werden, verknüpft mit der ontologischen Verpflichtung auf die Existenz jenes Unbedingten in Form eines schlechthin unbedingten Seins oder Lebens. Theistische Religionen bestimmen jenes Unbedingte als Gott.<sup>34</sup>

<sup>31</sup> Vgl. ebd., 63–67.

<sup>32</sup> Vgl. ebd., 360ff.

<sup>33</sup> I. KANT, Kritik der reinen Vernunft, B XXX.

<sup>34</sup> Vgl. zu diesem Religionsverständnis etwa S. WENDEL, Sich dem Unbedingten verdankt fühlen. Vom Ursprung der Religiosität im bewussten Leben. In: GERHARD OBERHAMMER/MARKUS SCHMÜCKER (Hg.), Die Relationalität des Subjektes im Kontext der Religionshermeneutik. Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens, Bd. 70, Wien 2011, 45–76; DIES., Die religiöse Selbst- und Weltdeutung des bewussten Daseins und ihre Bedeutung für eine „moderne Religion“. Was der „Postmetaphysiker“ Habermas über Religion nicht zu denken wagt, in: KNUT WENZEL/THOMAS M. SCHMIDT (Hg.), Moderne Religion? Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas, Freiburg

Daran schließt sich die Bestimmung des Glaubens als diejenige epistemische Einstellung an, die (auch) in Religionen zum Tragen kommt. Glauben ist – und hier schließe ich an entsprechende Überlegungen Franz von Kutscheras an – als ein festes Überzeugtsein zu bezeichnen, das sich sowohl vom Wissen (und den mit ihm verknüpften wahren Überzeugungen und Gewissheitsansprüchen) als auch von einem bloßen Meinen unterscheidet.<sup>35</sup> Glauben differenziert sich in die Doppelstruktur von *faith* (Glaubenshaltung) und *belief* (Glaubensüberzeugungen) aus, und bestimmend für diese Haltung und Einstellung ist die Kennzeichnung als Vertrauen (fiduzieller Glaube), das die Bezugnahme auf Gehalte und damit auch den Status von *belief* bestimmt.<sup>36</sup> Glauben ist solcherart rational verfasst, denn als epistemische Einstellung gehört er der Vernunft wesentlich zu bzw. wird von ihr vollzogen, ist also kein von der Vernunft Unterschiedenes, sondern deren Teil und Moment.

Entsprechend der skizzierten Unterscheidung von Glauben und Wissen lässt sich zur weiteren Bestimmung des Glaubens der ‚praktische Vernunftglaube‘ heranziehen, von dem Immanuel Kant gesprochen hatte. Kant hatte den Glauben sowohl vom Wissen und damit vom Feld der theoretischen Vernunft abgegrenzt, aber auch vom bloßen Meinen oder Vermuten. Das Feld des Glaubens und damit der Religion ist dasjenige der praktischen Vernunft, es eröffnet sich als Folge der Frage ‚Was soll ich tun?‘, liefert selbst aber keine Antwort auf diese Frage, sondern auf eine andere, nämlich auf die Frage ‚Was darf ich hoffen?‘<sup>37</sup> Oder anders formuliert: Worauf darf ich fest vertrauen? Religion und Glaube haben es also nicht mehr primär mit der Erkenntnis zu tun, auch nicht mit der Gotteserkenntnis, auf die er abzielte, sondern mit der Führung des Lebens, dem Vollzug der menschlichen Existenz als Ganzer, mit der Lebenspraxis in der Ambivalenz von Genuss und Schmerz, von Schönheit und Schrecken, von Glücksmomenten und Leiderfahrungen, von Verantwortung und Schuld. Sie werden vor dem Hintergrund der Endlichkeit des Lebens verhandelt, dem unabwendbaren ‚Sein zum Tode‘ auch des bewussten Lebens. Im Blick darauf drängt sich die Frage der Religion, ‚Was darf ich hoffen?‘, auf. Im Vergleich dazu wird die traditionelle Frage der Metaphysik, ‚Warum ist etwas und nicht nichts?‘ ebenso zweitrangig wie die Frage ‚Was kann ich wissen?‘ Das menschliche Begehren richtet sich nicht oder zumindest nicht in erster Linie auf umfassendes Wissen, auf sichere Gewissheit

i.Br. 2009, 225–265; DIES., The emergence of transcendence in selfconsciousness, in: ARNE GROEN u.a. (Hg.), *Subjectivity and transcendence*, Stuttgart 2007, 225–239.

<sup>35</sup> Vgl. etwa FRANZ VON KUTSCHERA, *Vernunft und Glaube*, Berlin 1991. Vgl. zum Verhältnis von Glauben und Wissen auch SEBASTIAN MALY, *Glauben und Wissen*. In: T. M. SCHMIDT/ANETTE PITSCHMANN (Hg.), *Religion und Säkularisierung*, Stuttgart 2014, 291–304.

<sup>36</sup> Vgl. hierzu S. WENDEL, *Religionsphilosophie*, Stuttgart 2010, 79–85; DIES., Der universale Geltungsanspruch der Religionen und das Problem der Gewalt, in: MARIANNE HEIMBACH-STEINS/HEINER BIELEFELDT (Hg.), *Religionen und Religionsfreiheit. Menschenrechtliche Perspektiven im Spannungsfeld von Mission und Konversion*, Würzburg 2010, 167–178; DIES., Sind religiöse Überzeugungen per se gewaltförmig? Eine religionsphilosophische Annäherung, in: JUDITH KÖNEMANN/ADRIAN LORETAN (Hg.), *Religiöse Vielfalt und der Religionsfrieden. Herausforderung für die christlichen Kirchen*, Zürich 2009, 67–77.

<sup>37</sup> Vgl. zum Kantischen Glaubensbegriff auch ausführlich S. WENDEL, *Glauben statt Wissen. Zur Aktualität von Kants Modell des „praktischen Vernunftglaubens“*, in: MARGIT WASMAIER-SAILER/PAUL BENEDIKT GÖCKE (Hg.), *Idealismus und natürliche Theologie*, Freiburg-München 2011, 81–103.

und deren ‚Bestandssicherung‘, sondern verlangt nach einer Orientierung und einem ‚Bestand‘ ganz anderer Art. Das altmodisch klingende Wort dafür ist ‚Erlösung‘, oder ‚Heil‘, man könnte auch ‚Errettung‘ sagen, eine Rettung, die sich der Mensch selbst nicht geben kann, und einen Trost für das letztlich so untröstlich erscheinende Geschick derjenigen, die Friedrich Hölderlin ‚die Sterblichen‘ genannt hatte. Einen Trost, der mit der Tröstungskraft der Religion einhergeht, ohne aber zu purer Vertröstungs-ideologie zu verkommen, und so eine tröstende Kraft der Gottesrede hervorbringt, die, so etwa Johann Baptist Metz, zutiefst verbunden ist mit „der verheißenen Unsterblichkeit (für die anderen, die ‚Geringsten unter den Brüdern‘, die längst Besiegten und darin auch für uns selbst)“. Eine Gottesrede, die dies „gerade an den Widersprüchen unserer geschichtlich-gesellschaftlichen Entwicklung zum Leuchten“ bringt.<sup>38</sup>

Religionen wird man dann jedoch als Deutungspraxen verstehen können, als Versuche der Selbst- und Weltdeutung, in deren Zentrum die besagte Frage steht, was wir erhoffen können, was uns zu trösten vermag, ohne zu vertrösten. Religionen sind Sinndeutungssysteme, sind eine Form von Metaphysik in lebenspraktischer Hinsicht.<sup>39</sup> In dieser Hinsicht kreisen sie um die Idee des Unbedingten, weil nur dieses unbedingte Hoffnung verbürgen kann, eine Idee, die die Vernunft autonom, aus sich selbst heraus, zu denken imstande ist, und die sie ebenso autonom weiter bestimmen kann etwa als Idee eines schlechthin Unbedingten, eines Absoluten, und dieses wiederum theistisch durchbestimmen kann. Vielleicht lässt sich sogar zeigen, dass die Vernunft diese Idee notwendig denkt, etwa wie bei Kant als regulative Idee der theoretischen oder als Postulat der praktischen Vernunft, und dass – analog zum ‚Toren‘ in Anselms ontologischem Argument –, auch derjenige, der die Existenz Gottes bestreitet, die Idee des Unbedingten zumindest denkt. Wozu die Vernunft allerdings nicht in der Lage ist, ist der irrumsimmune Beweis der Existenz dieses schlechthin Unbedingten. Hier bleibt allein der Glaube, nicht im Sinne eines irrationalen Sprungs in die vermutende Annahme jener Existenz, sondern im Sinne eines festen Überzeugt-seins in Form begründeten Vertrauens, eines ‚Hoffens‘ nicht unter Aufopferung, sondern unter Gebrauch des Verstandes.

Im Zuge jener Deutungspraxen entstehen denn auch konkrete Überzeugungen, die einen Glauben inhaltlich bestimmen, etwa theistische religiöse Überzeugungen. Diese Gehalte (*beliefs*) werden also der Vernunft nicht durch ein ihr Anderes verliehen, sondern vielmehr durch die Vernunft und ihr Vermögen selbst hervorgebracht – nichts anderes meint Vernunftautonomie. Und auch die Glaubenshaltung (*faith*) ist ein der Vernunft zutiefst Innerliches, nichts also, wozu sie etwa durch göttliche Intervention motiviert, angestiftet oder gesondert beschenkt würde. Andernfalls schliege hier mit voller Wucht das schon skizzierte Theodizeeproblem zu, abgesehen davon, dass man andernfalls die Fähigkeit zu glauben zu einer Frage von Schuld und Sünde machen würde, denn im Angesicht der geschenkten Gnade nicht zu glauben bedeutete ja, sich ihr willentlich zu verschließen, und das ist ein Charakteristikum von Sünde. Sind

<sup>38</sup> JOHANN BAPTIST METZ, Über den Trost, in: TIEMO RAINER PETERS /CLAUS URBAN (Hg.), Über den Trost. Für Johann Baptist Metz, Ostfildern 2008, 10–11, hier 11.

<sup>39</sup> Vgl. etwa S. WENDEL, Religionsphilosophie, 7–9.

aber wirklich alle diejenigen, die im Glauben keinen Trost finden können, nicht nur bleibend untröstlich, sondern obendrein noch Sünder?

Zu den Gehalten des Glaubens gehört nun auch Offenbarung. Sie besitzt aber aus den genannten Gründen in keiner Weise begründende Funktion für den Glauben, weder für die Glaubenshaltung, die sich ja genau besehen in ihrem Aufkommen auch gar nicht begründen lässt, noch für die Glaubensinhalte, die Überzeugungen. Vielmehr ist Offenbarung als religiöse Überzeugung selbst schon begründungsbedürftig; sie kann keine Gewissheiten liefern, sondern benötigt in ihrem Anspruch selbst einen Rechtfertigungsgrund, den die Vernunft bereitstellt. Was aber genau bezeichnet der Terminus ‚Offenbarung‘, wenn er nicht mehr als Erkenntnisprinzip, als Glaubensgrund neben der Instanz der Vernunft bzw. als die Vernunft ergänzende, von ihr distinkte Instanz fungiert, und sei es noch so sehr eine quasi in die Vernunft selbst ‚eingebaute‘, mit ihr vermittelte, ihr inhärente?

Offenbarung ist nicht Grund, jedoch Teil religiöser Sinndeutungssysteme und fungiert als Deutungskategorie. Ihre Funktion ist also nicht begründungslogisch, sondern bestimmend, deutend. Offenbarung bezeichnet die Überzeugung, dass wir uns selbst in unserer Existenz einem schlechthin Unbedingten verdanken, das sich dazu bestimmt hat, sich auf ein Anderes zu beziehen, das aus ihm selbst kommt, und in diesem Anderen, ja als dieses Andere selbst sich auszudrücken, zur Erscheinung zu kommen. Unbedingtes zeigt sich, drückt sich aus als Bedingtes und mitten im Bedingten. Dieser Offenbarungsbegriff entspricht dem Begriff der *apparitio* (Erscheinung, Sich-Zeigen) bzw. demjenigen des Realsymbols im Sinne des Selbstaushdrucks des Absoluten und damit eines sich vom platonischen Urbild-Abbild-Gedanken unterscheidenden Begriff des Bildes: Gott setzt sich selbst als ein Anderes – als Bild.

Diese ‚als‘-Struktur des Selbstaushdrucks des Absoluten kann schon als göttliche Offenbarung bezeichnet werden, insbesondere dann, wenn jenes Absolute theistisch bestimmt wird und entsprechend jener Selbstaushdruck nicht als ein notwendiges Geschehen etwa im Sinne einer Emanation, sondern als Handeln aus Freiheit. In diesem Sinne ist Offenbarung nicht etwas, was zum Schöpfungshandeln Gottes noch hinzutrate, sondern ein Aspekt dieses schöpferischen Handelns Gottes selbst. Schöpfung und Offenbarung Gottes koinzidieren ebenso wie Gottes Heilszusage, also sein erhaltendes wie vollendendes Handeln, und so auch Gottes Selbstmitteilung. Alle diese Aspekte fallen letztlich in eins, sind nicht als einander nachfolgend zu verstehen, sondern als verschiedene Aspekte, Dimensionen der Relation Gottes zu dem aus ihm selbst gesetzten Anderen seiner selbst, zu seinem ‚Bild und Gleichnis‘, dem Universum. Geoffenbart werden also weder Gehalte noch Bestimmungen, die den Glauben als *belief* konstituieren und der Vernunft Überzeugungen verleihen, die sie aus sich selbst heraus nicht finden könnte. Geoffenbart wird Gott selbst im ‚als‘ seines Ausdrucks, seines Zur-Erscheinung-Kommens.

In dieser Hinsicht kann auch die Vernunft in der Vielzahl ihrer Vermögen als Modus des Selbstaushdrucks des Absoluten interpretiert werden, als Bild Gottes, in dem er selbst Gestalt annimmt. So gesehen ist Offenbarung weder ein der Vernunft Äußerliches, noch ein der Vernunft inneres, ihr einwohnendes Anderes und Unterschiedenes,

was dann die Notwendigkeit einer Vermittlung beider hervorruft. Sie ist eine durch die Vernunft im Vollzug ihrer Deutungspraxen selbst bereitgestellte Bezeichnung für sich selbst und ihre Vermögen, und zwar unter der Maßgabe religiöser Selbst- und Weltdeutung als eine sich einem Unbedingten verdankende Vernunft. Im Zuge dieser Deutung kann sie jedoch unbeschadet ihrer Verdanktheit als in eine Autonomie, eine Eigengesetzlichkeit gesetzt und damit in die Lage versetzt verstanden werden, ihre Gehalte aus sich selbst heraus, ohne zusätzliche göttliche Intervention und Motivation, und sei diese noch so ‚intrinsic‘ abgeschwächt formuliert, zu entwickeln und zu rechtfertigen, zu denken, zu wollen und zu erhandeln. Offenbarung ist also Teil jenes ‚als ob‘ glaubender Sinn- und Lebensdeutung, dessen Basis das Postulat der Existenz Gottes ist, und darin ist sie unverzichtbar. Als Begründungsinstanz jedoch ist auf sie durchaus zu verzichten.

Was heißt das aber für die eingangs gestellte Frage nach der Einheit der Theologie? Nichts anderes als dass die tradierte Differenz zwischen philosophischer bzw. rationaler Theologie und (konfessionell gebundener) Offenbarungstheologie, womöglich verbunden mit angestammten Platzanweisungen und Funktionszuschreibungen, nicht mehr greift. Denn diese Differenz machte sich ja an der begründungslogischen Inanspruchnahme des Offenbarungsbegriffs fest, ob affirmativ oder negativ. Theologie ist zwar nie neutral, weil sie immer von einem konkreten Ausgangspunkt, einer konkreten religiösen Praxis ausgehend reflektiert, dennoch aber ist sie ‚eine‘ und universal als rational verfasste Reflexion einer mit universalen Geltungsansprüchen verknüpften religiösen Selbst- und Weltdeutung. Das hat aber wichtige Folgen für das Verständnis der Theologie als einer wissenschaftlichen Disziplin, deren genuiner Ort die Universität ist, deren universitäre Daseinsberechtigung jedoch zukünftig nicht mehr in gewohnter Art und Weise durch ihre Funktion in der Ausbildung von Dienern und Ämtern in religiösen Organisationen wie etwa den christlichen Kirchen und für die Lehrerausbildung für den Religionsunterricht legitimiert werden kann. Angesichts wegbrechender gesellschaftlicher Plausibilitäten und politischer Loyalitäten kann es sich die Theologie nicht mehr leisten, allein oder auch primär darauf zu rekurrieren. Sie wird vielmehr ihre Existenz als universitäre Wissenschaft aus sich selbst heraus begründen müssen, und die altvertraute Kennzeichnung ‚Offenbarungstheologie‘ könnte dazu führen, dass sich die Theologie auf kurz oder lang ‚nicht mehr wird blicken lassen‘ können, und dass sie Gefahr läuft, als ‚klein und hässlich‘ nicht nur aus der Universität hinauskomplimentiert zu werden.