

Offenbarung – Deutungskategorie oder Glaubensgrund?

Klaus von Stosch

Der vorliegende Beitrag stellt eine kritische Erwiderung auf das Offenbarungskonzept Saskia Wendels dar. Um dem Konzept des Bandes zu entsprechen, das analytische mit kontinentalen Zugängen ins Gespräch bringen will, versuche ich meinen Text im Stil analytischer Theologie zu schreiben. Ein großer Vorzug analytischer Philosophie und Theologie scheint mir darin zu bestehen, dass Meinungsverschiedenheiten gezielt und ungeschützt ausgefochten werden. Insofern würde ich auch bereits meinen Versuch einer direkten Erwiderung an Saskia Wendel als typisch für den Stil analytischer Theologie und Religionsphilosophie bezeichnen, wie ich ihn vor allem zur Zeit meiner Habilitation kennengelernt habe. Ich denke, dass diese Formen direkter Auseinandersetzung in gegenseitiger Wertschätzung über Schulgrenzen hinweg in der deutschsprachigen Theologie mehr in die Debattenkultur implementiert werden müssen.

Von daher meine ich, dass der deutschsprachigen Theologie mehr analytische Klarheit und Debattenschärfe guttäte. Daraus sollte man aber nicht ableiten, dass ich mich selbst insgesamt im Kontext analytischer Theologie verorten würde. So hilfreich dieser Stil gelegentlich ist, so wenig sollte er meines Erachtens die großen Verdienste hermeneutischen und transzendentalen Denkens für die deutschsprachige Theologie vergessen lassen.

Insofern ich an dieser Stelle eigens die Verdienste eines transzendentalphilosophischen Denkens für die Theologie herausstelle, sollte klar sein, dass ich – bei aller Kritik an Wendels Offenbarungskonzept – ihr doch an wichtigen Stellen beipflichte. Wenigstens zwei Punkte will ich hier benennen, die mich im Blick auf die Offenbarungstheologie mit Saskia Wendel verbinden und die mir auch sonst in der deutschsprachigen Theologie weitgehend unkontrovers zu sein scheinen. Ich erwähne sie nur, um von vornherein Missverständnisse auszuschließen.

Wie Wendel möchte ich vermeiden, Offenbarung interventionistisch zu konzipieren¹ und vor allem will ich vermeiden, dass Gott seine Offenbarung nach Gutsherrenart vergibt und so als Willkürherrscher erscheint.² Denkt man Offenbarung interventionistisch und willkürlich, scheint mir der religiöse Glaube in argumentativer Hinsicht in eine sehr unvorteilhafte Lage zu geraten, sodass es lohnend ist, den Begriff der Offenbarung nicht von einer solchen Konzeption abhängig zu machen. Saskia Wendel und ich sind uns außerdem einig, dass es in Glaubensüberzeugungen nicht „um in theoretischer Hinsicht ‚wahre‘ Überzeugungen“ geht, die mit sicherer Gewissheit verbunden sind³. D. h. auch wenn ich die Begründung des Glaubens durch die Kategorie der Offenbarung verteidigen werde, will ich damit nicht sagen, dass Offenbarung zu epistemischer Gewissheit führt.

1. Das Standardmodell der Offenbarungstheologie der Gegenwart

Ich will zunächst einmal eine Position rekonstruieren, die mir die typische offenbarungstheologische Position moderner Theologie zu sein scheint. Ich bezeichne diese Position im Folgenden als Standardmodell der Offenbarungstheologie der Gegenwart. Inhaltlich entspricht dieses – auch von mir selbst vertretene – Modell dem Denken von Theologen wie Karl Rahner und Thomas Pröpper, ohne dass ich das im Kontext dieser Erwiderung auf Wendel näher begründen und differenzieren kann.⁴

In einem zweiten Schritt will ich überlegen, mit welchen Argumenten Saskia Wendel die hier verwendeten Prämissen zurückweist. Dabei kristallisiert sich neben einer epistemologischen Rückfrage eine anthropologische Problemdimension heraus, die es jeweils in eigenen Abschnitten zu diskutieren gilt. Wenn ich in meinen Rekons-

¹ Vgl. S. Wendel, *Offenbarung – Deutungskategorie statt Glaubensgrund*, in: M. Dürnberger u. a. (Hrsg.), *Stile der Theologie. Einheit und Vielfalt katholischer Systematik in der Gegenwart*, Regensburg 2017 (ratio fidei; 60), 245–259, 251.

² Vgl. ebd., 250.

³ Vgl. ebd., 249.

⁴ Vgl. zur ausführlicheren Charakterisierung dieses Modells K. von Stosch, *Offenbarung*, Paderborn 2010, 58–65; 75–81.

truktionen in diesem Text besonderen Wert auf analytische Genauigkeit lege, dann weil ich meine, dass bei Disputen, wie dem um die Frage, ob Offenbarung nun eine Begründungs- oder Deutungskategorie ist, eine analytische Vorgehensweise hilfreich ist. Wenn meine Analytik dennoch nicht streng an der formalen Logik orientiert ist, dann deswegen, weil ich selbst nur gelegentlich im eigentlichen Sinne analytische Theologie betreibe und deswegen zu ungeübt bin, um einen solchen Zugang in letzter Virtuosität zu demonstrieren.

Folgende Prämissen scheinen mir dem Standardmodell der Offenbarungstheologie zugrunde zu liegen:

- 1) Gottes Schöpfungsordnung ist durch menschliche Freiheitsverfehlungen in Unordnung geraten (Prämisse aus theologischer Anthropologie).
- 1') Gottes Schöpfung ist so sehr in Unordnung geraten, dass sich allein aus ihr nichts über den Ursprung der Schöpfung aussagen lässt, also auch nicht ob und wie Gott ist.
- 2) Die menschliche Vernunft ist Teil von Gottes Schöpfung und kann aus sich nur autonom hervorbringen, was in der Schöpfung gegeben ist (Prämisse aus der theologischen Anthropologie).
- 3) Die menschliche Vernunft kann an der Schöpfung nicht ablesen, ob und wie Gott ist (aus 1 und 2/ Prämisse aus der philosophischen Erkenntnislehre).
- 3') Ohne eine andere Erkenntnisquelle als die Schöpfung kann der Mensch nicht wissen, ob und wie Gott ist und ob seine Schöpfung zustimmungswürdig ist.
- 4) Diese andere Erkenntnisquelle nennt die christliche Theologie Offenbarung. In der modernen Theologie ist diese Offenbarung identisch mit unserer Erlösung (dogmatische Definition).
- 4') Offenbarung ist als Selbstmitteilung Gottes zu denken und in einmaliger Höchstform in Jesus Christus gegeben. Sie besteht inhaltlich im Ja Gottes zum Menschen und seiner Schöpfung bzw. in der Restauration der Schöpfung (Prämisse aus der Dogmatik).
- 5) Erst die Offenbarung erlaubt es uns zu erkennen, ob und wie Gott ist und ob seine Schöpfung zustimmungswürdig ist (aus 3' und 4').
- 5') Offenbarung ist keine bloße Deutungskategorie, sondern sie begründet Glaube und Theologie. Sie ist nicht aus der autonomen Selbstverständigung des Menschen ableitbar.

Die mit einem Strich (') gekennzeichneten Sätze wollen bloße Umformulierungen der jeweils davor genannten Sätze sein. Sie erscheinen mir ohne zusätzliche Prämisse als sofort einsichtig, wenn man den Satz davor akzeptiert. Der Übergang von N zu N' ist auch in meinem Disput mit Saskia Wendel nach meiner Einschätzung an keiner Stelle ein Problem, sodass ich darauf verzichte, jeweils ausführlich zu erläutern, wie ich die jeweiligen Umformulierungen legitimiere. Da ich selbst Wittgensteinianer bin, würde ich (3) auch schon allein durch seine Spätphilosophie begründen wollen. Da Wendel selbst aber wohl Fichte mehr zu trauen scheint als Wittgenstein, versuche ich meine Argumente so vorzutragen, dass sie auch bei anderen philosophischen Grundannahmen als meinen nachvollziehbar sein könnten. Außerdem konzentriere ich mich neben der in (3) zum Ausdruck kommenden Epistemologie auf die theologische Anthropologie, die in (1) zum Ausdruck kommt und die ja auch als Grundlage für (3) verwendet werden könnte. Jedenfalls scheint mir (2) durchaus auch von Wendel akzeptiert zu werden, sodass der eigentliche Dissens bei (1) und (3) besteht.

2. Wendels Kritik am Standardmodell: Das epistemologische Problem

Wendel vertritt prononciert die These, dass Offenbarung eine bloße Deutungskategorie sei und wendet sich damit gegen die zentrale Schlussfolgerung des Standardmodells, also gegen (5) bzw. (5'). Sie kritisiert am Standardmodell, dass die Kategorie der Offenbarung hier eine Lückenbüßerfunktion hinsichtlich der Begründung von Glaubensüberzeugungen übernehme. Die Kritik an der Lückenbüßerfunktion der Kategorie der Offenbarung richtet sich letztlich gegen die epistemologische Prämisse (3), die ja darauf beharrt, dass allein aus der Schöpfungsordnung keine Gotteserkenntnis gewonnen werden kann. Ihr Hauptargument läuft dabei auf eine *reductio ad absurdum* des Standardmodells hinaus. Denn wenn es stimmte, dass Offenbarung als Begründungskategorie in Anspruch genommen werden müsse, um Erkenntnis über Gott zu erlangen, bekäme Offenbarung eine religionskonstitutive Funktion. Da Offenbarung nun aber selbst eine aus der Religion gewonnene Kategorie sei, könne sie unmöglich begründungstheoretisch in Anspruch genommen

werden. Wendel spricht hier immer wieder von einer *petitio principii*.⁵ Denn wenn der Glaube in Frage steht, könne er nicht durch eine Kategorie des Glaubens verteidigt werden.

Wendel spricht an dieser Stelle auch von einem Rest-Extrinsezismus, weil der Vernunft „abgesprochen wird, über Gehalte des Glaubens autonom urteilen zu können“⁶. Ihr scheint also wichtig zu sein, dass der Glaube der Vernunft nicht mit einem eigenen Recht gegenübersteht, sondern selber eine Funktion der Vernunft ist. Entsprechend vertritt sie dann die Position, dass alle Gotteseerkenntnis bereits aus der Schöpfungsordnung abgeleitet werden kann und bestreitet damit (3). Da sie den Vorwurf des Rest-Extrinsezismus explizit auch Hansjürgen Verweyen gegenüber erhebt, kann dieser Vorwurf nicht dadurch zurückgewiesen werden, dass man wie Verweyen der Vernunft zugesteht, autonom einen Begriff letztgültigen Sinns zu bilden, der dann durch Offenbarungsbehauptungen nicht unterboten werden darf.⁷ Bereits das Moment einer autonom kriterialen Prüfung von Offenbarungsansprüchen hält sie für irrational, weil es voraussetzt, dass Offenbarungsansprüche von außen kommen. Entsprechend sieht sie auch bei Verweyen ein fideistisches Moment am Werk, weil er die für seine Idee so zentrale Voraussetzung, dass Jesus ohne Sünde war, nicht kritisch absichern kann.⁸ Woher wissen wir – so fragt Wendel Verweyen und Pannenberg –, dass Jesus wirklich sündlos war?

Meine eigene Antwort an dieser Stelle würde lauten, dass ich das in der Tat nicht wissen kann. Ich würde allerdings sowieso nicht denken, dass die Vernunft irgendetwas sicher wissen kann. Sie scheint mir nur ein Kritikverfahren zur Verfügung zu stellen, dass es mir erlaubt, bestimmte Hypothesen zu falsifizieren. Mir scheint es ja auch in der Wissenschaftstheorie eine fast schon selbstverständ-

⁵ Vgl. z. B. S. Wendel, *Offenbarung anders denken. Von der Wahrheitsgarantin zum Moment religiöser Selbst- und Weltdeutung*, in diesem Band, 326–341, 330.

⁶ S. Wendel, *Offenbarung – Deutungskategorie statt Glaubensgrund* (s. Anm. 1), 249.

⁷ Vgl. H. Verweyen, *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*, Düsseldorf² 1991, 233–255. Die Revisionen in späteren Auflagen des Buches durch Verweyen ändern nichts daran, wie er die Funktion des Begriffs letztgültigen Sinns versteht.

⁸ Vgl. S. Wendel, *Offenbarung – Deutungskategorie statt Glaubensgrund* (s. Anm. 1), 254.

liche These zu sein, dass wir Thesen nicht verifizieren können, sondern nur testen können, ob sie sich falsifizieren lassen. Außerdem sollte man verlangen können, dass sich gute Gründe für eine Hypothese benennen lassen.

Im Blick auf die Sündlosigkeit Jesu müsste man also erstens überlegen, ob wir von Handlungen Jesu wissen, die die Behauptung seiner Sündlosigkeit falsifizieren oder zumindest in Frage stellen. An dieser Stelle könnte man etwa überlegen, ob die Taufe Jesu bereits eine Falsifikation der Behauptung seiner Sündlosigkeit darstellt oder ob sie mit guten Gründen auch gegen diesen Einwand verteidigt werden kann. Darüber hinaus wird man aber auch gute, positive Gründe für die Annahme der Sündlosigkeit Jesu anbringen müssen. Da Sünde theologisch als Trennung von Gott definiert ist, ist es aber schwierig, außerhalb des Glaubens dafür zu argumentieren, dass Jesus nicht von Gott getrennt ist. Eigentlich kann man hier ja nur bezeugen, dass man durch die Beziehung mit Jesus mit Gott zu tun bekommt. Aber genau das ist ja die zu begründende Glaubensaussage. Hier von Offenbarung zu sprechen, will sagen, dass der Glaube durch die Handlungen Jesu hervorgerufen wurde, man also durch ihn mit Gott zu tun bekommt, und es sich nicht umgekehrt verhält und erst die Glaubensbrille bei dem Glaubenden den Eindruck erweckt, als ob Jesus den Menschen mit Gott in Verbindung bringt. Natürlich lässt sich hier nur durch ein Glaubenszeugnis dafür argumentieren, dass es Jesus ist, der Beziehung zu Gott ermöglicht. Aber das Glaubenszeugnis besteht gerade darin, dass ich Jesus nicht durch meinen Glauben zu dieser Figur mache, sondern dass er mich von außen kommend zu Gott führt. Ich wüsste nicht, wie sich hier ‚die Katze in den Schwanz beißt‘, weil sich diese Behauptung ja schon wieder begründen lässt. Man wird dann nur eben niederschwelligere Aussagen finden müssen, die nicht mit dem Terminus Sünde verbunden sind. Allerdings bleibt immer ein Moment des Vertrauens notwendig, dass da tatsächlich etwas von außen an mich herantritt und nicht alles bloße Projektion ist.

Für Wendel ist die Ausräumung des Projektionsverdachts ein wesentliches Movens ihrer Überlegungen. Dabei geht sie davon aus, dass nur die Vernunft selbst diesen vernunftkritischen Einwand entkräften kann. „Aus dem Projektionsverdacht gegenüber der Vernunft führt nichts anderes heraus als eben Vernunft, sie ist sozusa-

gen ihr eigenes Gegengift.⁴⁹ An dieser Stelle stimme ich ihr völlig zu, dass allein die kritische Selbstprüfung der Vernunft kritischen Einwänden gegen den Glauben zu begegnen vermag. Von daher braucht jeder Glaubenssatz die kritische Überprüfung durch die Vernunft. Für zu weitgehend halte ich allerdings die Hoffnung, dass die Selbstkritik der Vernunft aus dem Raum des Projizierens hinausführt und den Verdacht überwindet. Auch hier gilt, dass man zwar den Projektionseinwand gegen den Glauben als zwingendes Argument entkräften kann. Aber der Verdacht lässt sich immer erheben und auch mit guten Gründen ins Feld führen.

Noch einmal auf das Beispiel der Sündlosigkeit Jesu bezogen kann man beispielsweise überlegen, ob die Handlungen Jesu immer als Erfüllung meiner geheimen Wünsche zu deuten sind und ob seine Vermittlung von Gottesgegenwart nicht nur eine projizierte Gottesgegenwart ist. Dem kann man dann entgegentreten, indem man auf den intersubjektiven Charakter der sakramentalen Gegenwart Jesu Christi in der Kirche verweist und auf die geschichtliche Kraft des Zeugnisses einer Vielzahl von Menschen, die in ihm einen Weg zu Gott gesehen haben. Man könnte auch darauf verweisen, dass diese prophetische Kraft Jesu auch außerhalb des christlichen Glaubens bezeugt wird. Und man könnte überlegen, wie vielfältig Jesus unsere landläufigen Wünsche und Projektionen durchkreuzt und weitet. Von daher scheint er doch nicht einfach passgenau unsere bürgerlichen Sehnsüchte zu bedienen, sondern in die je größere Weite Gottes zu führen.

Aber natürlich könnte diese behauptete Weitung selbst eine Projektion sein. Dass der Glaube zu schön sein könnte, um wahr zu sein, kann Vernunft gerade nicht widerlegen. Sie kann sich nur vergewissern, dass der Begriff letztgültigen Sinns, den sie autonom zu bilden vermag, tatsächlich mit der Behauptung von Offenbarung übereinstimmt. D. h. sie kann überprüfen, ob Offenbarung wirklich so schön ist, wie sie behauptet. Sie kann überprüfen, ob die Behauptung von Sinn den Mindestanforderungen der Vernunft an Sinn entspricht. Sie kann aber niemals wissen, ob diese jeweils unsere Hoffnungen überbietende Gestalt von Sinn wirklich der letztgültige Sinn ist, der auch im Tod noch einmal zu tragen vermag. Immerhin ist

⁴⁹ Ebd., 252.

der Nachweis, dass Auffassungen des christlichen Glaubens unsere Projektionen in Frage stellen und unsere Hoffnungen weiten, ein Argument gegen den Projektionsverdacht. Und wenn man an die Gerechtigkeitsvorstellung beispielsweise im Weinberggleichnis denkt (Mt 20,1–16), kann man m. E. schon dafür argumentieren, dass die Ideale Jesu nicht einfach die Gerechtigkeitsvorstellungen autonom philosophischer Vernunft spiegeln. Aber bleiben wir ruhig bei dem ja auch vorhandenen Standardfall, dass der christliche Glaube menschlichen Sehnsüchten entspricht. Ich würde trotzdem meinen, dass diese Übereinstimmung meines Begriffs letztgültigen Sinns mit einer Offenbarungsbehauptung nicht zur Folge hat, dass ich die Unverfügbarkeit und Externalität der Offenbarungsbehauptung in Frage stellen sollte.

Lassen Sie mich meinen Punkt an einem Beispiel klar machen. Nehmen wir an, ich treffe heute Abend in einer Kölner Bar einen jungen Mann mit dem Namen Alfons, der mir versichert, mir immer die Wahrheit zu sagen und mir immer als guter Freund zur Seite zu stehen. Es wäre wahrscheinlich nicht sehr rational und ziemlich naiv, ihm an dieser Stelle sofort zu glauben, vor allem dann, wenn er und ich beide vor seiner Aussage ein paar Kölsch zu viel getrunken hätten. Aber auch wenn ich nüchtern geblieben wäre, wäre es möglicherweise irrational, ihm einfach aus dem Bauch heraus zu vertrauen. Nehmen wir aber an, die Begegnung mit Alfons wäre zehn Jahre her und ich wüsste von einem guten Freund – nennen wir ihn Peter –, der ihm damals vertraut hat. Er hat ihn seitdem als zuverlässigen Freund erlebt, auf den er sich immer verlassen konnte. Nehmen wir weiter an, dass ich an vielen Beispielen belegen könnte, dass er die Wahrheit gesagt und mir beigestanden hätte. Dann wäre es immer noch möglich, dass es sein könnte, dass ich Dinge in Alfons hineinprojiziere. Ich hätte keine Gewissheit, dass er wirklich zu mir stehen will. Es könnte auch sein, dass er vom CIA angeheuert wäre, um mich auszuspionieren. Es könnte sein, dass er ein Psychopath wäre, der irgendeinen unheimlichen Plan mit mir verfolgt. Es könnte ja auch sein, dass Peter mich reinlegen will, obwohl ich Peter gut zu kennen meine. Aber wenn ich unsere Freundschaft pragmatisch Schritt für Schritt entwickle und immer wieder externe Instanzen kriterial in Anspruch nehme, die mir immer wieder bestätigen, dass Alfons aufrichtig und ehrlich ist, wäre es doch wohl rational ihm zu vertrauen. Grund für mein Vertrauen würde

dann Schritt für Schritt immer mehr sein Verhalten mir gegenüber und damit eine externe Größe, die ich nicht aus meiner Vernunft hervorgebracht hätte. Und doch wäre ich bei aller Möglichkeit nur zu projizieren, rational gerechtfertigt, in diesem Fall zu vertrauen.

Das Verhalten von Alfons ist es also, das ich als externe Größe zu meiner Vernunft behaupten würde und das mir unverfügbar entgegentritt. Auch die geschichtliche Bezeugung dieses Handelns, das mir bei dem Beispiel durch Peter entgegentritt, ist nichts, was ich aus der Vernunft ableiten kann. Natürlich kann ich mit der autonomen Vernunft einen Begriff von Freundschaft, Zuverlässigkeit und Ehrlichkeit entwickeln, an dem ich das Verhalten von Peter und Alfons messe. Aber das Verhalten der beiden bleibt eine externe Größe, die ich nicht aus mir hervorbringe. Und erst dieses Verhalten vermag es mein Vertrauen ihnen gegenüber zu rechtfertigen. D. h. auf unser Thema bezogen: Erst die Offenbarung (d. i. Gottes Handeln in Jesus Christus und seine Bezeugung durch die Kirche, die konkret geschichtlich und ohne mein Zutun an mich herantritt) konstituiert den Glauben, nicht die vorher von der Vernunft entwickelten Sinnkategorien.

Könnte diese geschichtliche Konkretheit der Sinnzusage aber nicht bereits in der Schöpfung gesehen werden? Muss ich dafür eine zusätzliche Mitteilung Gottes annehmen? Leider ist es mit der Welt so, dass sie Anlass zu sehr unterschiedlichen Schlussfolgerungen im Blick auf die Existenz und Verlässlichkeit Gottes gibt. Wir müssen nur an die Theodizeeproblematik denken, um zu verstehen, warum es sehr plausibel ist, von einer unüberwindlichen Ambiguität im Blick auf die Frage zu sprechen, wie Gott, falls Gott überhaupt existiert, sich zur Welt verhält. Deshalb scheint mir die Schöpfung als Emanation Gottes keine gangbare Möglichkeit zu sein, um den Glauben zu begründen.

Anders ist es mit dem mir in Jesus Christus entgegenkommenden und mich bejahenden Gott. Wenn ich mich diesem Gott zuwende, begegnet mir reine Bejahung, Reinigung und Öffnung. D. h. mir begegnet eben die Verlässlichkeit, die ich eben im Blick auf Alfons diagnostiziert habe. Natürlich ist Alfons nicht allmächtig, sodass hier nicht das Problem besteht, die Begegnung mit ihm kohärent mit der Welt insgesamt zusammenzudenken. Dagegen stellt sich bei dem sich offenbarenden Gott die Frage, wie die Offenbarungsgestalt seiner Liebe mit der Ambiguität und Abgründigkeit der Schöpfung zu-

sammengedacht werden kann. An dieser Aufgabe kann man mit guten Gründen verzweifeln und wie Luther empfehlen, sich einfach am *Deus revelatus* festzuhalten, wenn man seine Gestalt nicht mehr mit dem *Deus absconditus* zusammen bekommt. Eine solche Position wäre für mich wohl genauso wenig befriedigend wie für Saskia Wendel, sodass ich in einer Theodizee versuchen würde, Gottes Liebeszusage in der Offenbarung mit der Ambiguität der Schöpfung zusammenzudenken. Kern meiner andernorts explizierten Antwortstrategie wäre, dass Gott sich uns nicht anders schenken will, als vermittelt durch das Zeugnis anderer Menschen, um auf diese Weise sicherzustellen, dass es allein unsere frei gewonnene Liebe ist, die uns zu Gottes Anruf an uns ‚Ja‘ sagen lässt.¹⁰ Das Problem scheint mir also bei Peter zu liegen, wie so oft. Ich würde aber auf keinen Fall sagen wollen, dass ich aus der Schöpfung bzw. der Vernunft alleine begründet glauben darf, dass diese Welt von einem menschenfreundlichen Gott begleitet wird. Eine solche Annahme erscheint mir aus der Perspektive der Vernunft einfach als zu gewagt.

Von daher würde ich darauf bestehen, dass es eine andere Instanz als die Vernunft und auch eine andere Instanz als die Schöpfung sein muss, die mein Vertrauen rechtfertigt, dass es einen guten und gerechten Gott gibt, der mein Leben begleitet und diese Welt zu einem guten Ende führen wird. Diese andere Instanz hat selbst die Struktur der Vernunft, ist also selber Logos und doch nicht aus meinem Logos ableitbar. Sie entspricht dem Begriff letztgültigen Sinns der Vernunft und lässt sich so als vernünftig verteidigen. Aber sie ist nicht aus der Vernunft ableitbar. So wie erst das Leben mit Alfons mir die Verlässlichkeit seiner Behauptungen erschließt, kann sich auch die Verlässlichkeit der christlichen Offenbarungsbehauptungen erst zeigen, indem ich die Wegbegleitung der von Jesus Christus behaupteten Menschenfreundlichkeit Gottes erfahre. Allerdings geschieht diese Wegbegleitung symbolisch vermittelt, also gewissermaßen sakramental und erhält ihre Konsistenz und Kohärenz nur im Rahmen eines narrativen Gefüges, das ich nicht autonom aus mir hervorbringen kann, sondern das mir vorgegeben ist. Und sie braucht Menschen, die sich für diese konkreten symbolischen Vermittlungszusammenhänge in Dienst nehmen lassen.

¹⁰ Vgl. K. von Stosch, Theodizee, Paderborn ²2018.

Das bedeutet nicht, dass dieses narrative und sakramentale Gefüge im interventionistischen Sinne von Gott in die Welt gebracht wurde. Es bedeutet nur, dass ich erst vernünftig glauben kann, wenn ich mich in eine Tradition einschreibe, die ich nicht selbst aus mir hervorbringe, sondern die mir geschichtlich vorgegeben ist. Die Menschenfreundlichkeit Gottes erscheint mir nicht abstrakt durch Analyse der Schöpfung, sondern durch konkrete Handlungen in der Geschichte – etwa in der Gestalt der Liebe meiner Eltern.

Eingebettet sind diese Handlungen in eine bestimmte Art der Weltbetrachtung, also mit Wittgenstein gesprochen, einer Grammatik, die mir Zeichen als solche zu verstehen erlaubt. Will man diese Art der Weltbetrachtung offenbarungstheologisch begründen, kann die Offenbarung nur auf der Ebene der Grammatik verortet werden und also eine regulative Rolle einnehmen. In diesem Sinne ist sie dann eben auch Deutungskategorie und nicht nur Begründungskategorie (5').

Eben dies ist auch der Vorschlag, mit dem sich Ludwig Wittgenstein dem Offenbarungsdenken nähert. So schreibt er: „Dort wo die Lösung nur von einer Art Offenbarung erwartet werden kann, ist auch kein Problem. Einer Offenbarung entspricht keine Frage./ Das ist so, wie wenn man nach den Erfahrungen eines Sinnes fragen wollte/ würde/ den man noch nicht hat. Uns einen neuen Sinn geben das nenne ich Offenbarung/ würde ich Offenbarung nennen/. Man kann auch nicht nach einem neuen Sinn (Sinneswahrnehmung) *suchen*“¹¹. Damit macht Wittgenstein deutlich, dass eine Offenbarung nicht innerhalb eines Sprachspiels gefunden werden kann, sondern dass sie eine neue Wahrnehmung von Wirklichkeit begründet. Ihre Geltung muss sich deshalb pragmatisch bewähren, indem ich sie in meine Grammatik einlasse und mir von ihr die Welt erschließen lasse. Sie muss erst einmal von außen an mich herantreten, um rein phänomenologisch als Offenbarung bezeichnet werden zu können.

Wenn ich das noch einmal auf meine Situation mit Alfons anwende, dann wäre eine Offenbarungserfahrung eine solche, die mir seine Vertrauenswürdigkeit mit einem Mal zeigt. Sie ereignet sich natürlich nicht im leeren Raum. Sie basiert im Beispiel von oben auf dem Zeugnis von Peter und wird gefiltert durch meine kritische

¹¹ L. Wittgenstein, Wiener Ausgabe Bd. 1. Philosophische Bemerkungen, Hrsg. v. Michael Nedo, Wien/New York 1994, 164.

Analyse der Gesamtsituation. Aber am Ende beruht mein Vertrauen in Alfons auf seiner Gestalt und nicht allein auf den Umständen, die der Begegnung mit ihm den Weg bereiten. Die Jüngerinnen und Jünger Jesu scheinen solche Erfahrungen gemacht zu haben, sodass sie auf einmal dem Mann aus Nazaret hinterhergelaufen sind und so eine neue Wahrnehmung der Wirklichkeit gelernt haben. Rational gerechtfertigt scheint mir eine solche Lebensentscheidung erst dadurch zu werden, dass ich aus der Grammatik der Offenbarung heraus die Welt betrachte. Dabei kann ich feststellen, dass die zuvor autonom entwickelten Sinnerwartungen in dieser neuen Sicht aufgehoben sind, vielleicht sogar überboten werden. Ich kann also zeigen, dass die neue Sichtweise meinen Anforderungen an Rationalität entspricht. Und doch wird das erst im Nachhinein deutlich und am Anfang steht hier eine Bewegung, die von außen ausgelöst wurde.

So wie ich erst durch die Liebe meiner Eltern lernen kann, diesem Leben zu vertrauen und diese Liebe nicht aus mir hervorbringen kann, genauso sind Erfahrungen der Menschenfreundlichkeit Gottes Erfahrungen mit der Schöpfung, die sich zwar in ihr bewähren, die aber nicht an ihr ablesbar sind. Vielmehr braucht es deutende Zeichen, die mir von außen zugesprochen werden. Und diese Zusprache braucht konkrete Erfahrungen in der Geschichte, die Vertrauen in die Wirklichkeit wecken. Und diese Erfahrungen verdienen in meinen Augen genauso als Offenbarung bezeichnet zu werden, wie die durch die Offenbarung vermittelte Weltansicht. Deshalb würde ich darauf beharren wollen, dass Offenbarung nicht nur Deutungs-, sondern auch Begründungskategorie ist.

3. Das anthropologische Problem

Natürlich wäre an dieser Stelle noch viel zu sagen, aber es ist wahrscheinlich hinreichend deutlich geworden, in welche Richtung ich argumentieren möchte. Ich kehre damit noch einmal zu meiner Struktur des Standardmodells der Offenbarung weiter oben zurück. Bisher habe ich vor allem die epistemologische Prämisse (3) verteidigt, aber noch nicht ihre anthropologische Grundierung in den Blick genommen.

Das Standardmodell der Offenbarung geht davon aus, dass es vor allem Verfehlungen aus der menschlichen Freiheitsgeschichte heraus

sind, die es so schwer machen, Gottes gute Schöpfung als solche zu identifizieren. Dagegen verteidigt Wendel die Idee von Offenbarung als *apparitio* (Zur-Erscheinung-kommen), die sie von der Offenbarung als *revelatio* (Mitteilung) unterscheidet. Im ersteren Sinne ist die ganze Schöpfung Offenbarung, weil sich Gott in ihr ausdrückt im Sinne eines Sich-Zur-Erscheinung-Bringens des Göttlichen¹². Wendel versteht Offenbarung in diesem Sinn als die „Überzeugung, dass wir uns selbst in unserer Existenz einem schlechthin Unbedingten verdanken, dass 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.“¹³ Und diese Überzeugung sieht sie begründet im selbstbewussten Dasein selbst. Offenbarung erscheint so als eine „durch die Vernunft im Vollzug ihrer Deutungspraxen selbst bereitgestellte Bezeichnung für sich selbst“, insofern sie sich dem Unbedingten verdankt.¹⁴

Eine solche Deutung der Welt als *apparitio* scheint Wendel allein mit Mitteln der Vernunft verteidigen zu wollen. Allerdings bin ich an dieser Stelle mehr als skeptisch, wie weit man mit dieser autonom philosophisch gewonnenen Form von Metaphysik kommt. Ich selbst wüsste nicht, wie man auf diese Weise auch nur die Existenz Gottes begründen sollte, geschweige denn seine Eigenschaften, nicht einmal das Verdanktsein oder die Geschöpflichkeit der Welt scheint mir mit Mitteln autonomer Vernunft begründbar. Die Ableitung einer philosophischen Theologie¹⁵, die Wendel hier im Blick haben muss, wenn ihr Programm funktionieren soll, erscheint mir als entschieden zu ambitioniert.

Offenbar unterscheiden wir uns hier in der theologischen Anthropologie. Ich würde mit Pröpper sagen können, dass der Mensch als Ausgreifen nach einem letzten Sinn zu konzipieren ist. Er kann gewissermaßen als Frage ausgewiesen werden, auf die er eine Antwort sucht. Aber ob diese Frage durch etwas Vernunftartiges verursacht ist oder ob die Antwort auf diese Frage in der Schöpfung

¹² Vgl. S. Wendel, Offenbarung anders denken (s. Anm. 5), 336.

¹³ Ebd.

¹⁴ Vgl. ebd.

¹⁵ Vgl. S. Wendel, Offenbarung – Deutungskategorie statt Glaubensgrund (s. Anm. 1), 259.

zu finden ist, scheint mir völlig offen zu sein. Zwar verstehe ich gut, dass Wendel die sündentheologischen Denkfiguren der Tradition Unbehagen bereiten, weil sie eben allzu häufig moralisierend aufgeladen werden. Aber ich sehe nicht, wie wir rein anthropologisch an der Diagnose vorbeikommen, dass sich der Mensch selbst auf dem Weg zu Gott im Weg steht und ihn auch die Vernunft an dieser Stelle nicht aus der Misere hinausführt. Der Begriff Sünde meint ja analytisch erst einmal nichts anderes als die Feststellung der Trennung von Gott. Und dass sich die Menschen insgesamt von ihrem Urgrund, falls es ihn denn geben sollte, entfremdet haben und dem Menschen so die guten Gründe für die Zustimmungswürdigkeit der Welt abhanden gekommen sind, scheint mir schon rein anthropologisch evident.

Dagegen scheint Wendel die Position verteidigen zu wollen, dass Religion eine Deutungspraxis ist, die fragt, was wir hoffen dürfen. Wird sie transzendentalphilosophisch untersucht, müssen wir nach den Bedingungen der Möglichkeit dieser Deutungspraxis fragen. Und diese transzendente Rückfrage scheint dann eine Entsprechung von Gott und Kreatur als Sinnhorizont aufscheinen zu lassen. Entsprechend deutet sie dann „die Existenz Jesu, sein Tun, seine Botschaft, sein Sterben, als Geschehen der Koinzidenz von Unbedingtem und Bedingtem [...], als Vollzug einer Entsprechung von Gott und bewusstem Dasein“¹⁶. In Jesus scheint also etwas zusammenzukommen, was sonst oft genug getrennt ist; an ihm scheint auf, wozu der Mensch bestimmt ist. Wendel verlangt nun, „dass man für diese Deutung gute Argumente bereitstellt“¹⁷ und scheint diese dann nicht nur aus der Schöpfung, sondern auch aus dem Handeln Jesu ableiten zu wollen. So bezieht sie sich ausdrücklich auf die „Überlieferung des von Jesus verkündeten und verkörperten Evangeliums vom Gottesreich und vom universalen Heil sowie von der bedingungslosen Liebe Gottes zur Kreatur“¹⁸. Diese Überlieferung ist nun aber doch etwas, das dem Menschen vorgegeben ist und das er nicht aus sich selbst hervorbringen kann. Jesu Lebensvollzug als Ins-Ziel-Kommen menschlicher Lebenspraxis ist etwas, das wir uns nicht ausdenken. Wendel hat völlig Recht, dass sich

¹⁶ S. *Wendel*, *Offenbarung anders denken* (s. Anm. 5), 338.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Ebd., 339, Fn. 16.

hier die Situation der Jüngerinnen und Jünger erster und zweiter Hand nicht unterscheidet. Beide sind auf Offenbarung angewiesen, und so wird ihr Glaube jeweils von außerhalb der Vernunft durch das offenbarende Handeln Jesu begründet.

Wendel würde an dieser Stelle wahrscheinlich einwenden, dass diese äußere Instanz nur für den Entdeckungszusammenhang des Glaubens steht, nicht aber als sein Geltungsgrund in Frage kommt. Dagegen scheint mir das Ins-Ziel-Kommen menschlicher Lebenspraxis in Jesus nicht nur ein bereits bestehendes Ideal zu bestätigen, sondern tatsächlich die menschlichen Erwartungen zu weiten. Diese Weitung stellt keine prinzipiell unerreichbare Überbietung menschlicher Erwartungen dar. Sie lässt sich sogar rational als ihre Überbietung ausweisen. Gleichzeitig bietet sie aber durch ihre Abweichung von unseren menschlich, allzu menschlichen Erwartungen ein wichtiges Argument dafür, dass der christliche Glaube nicht reine Projektion ist. Von daher wäre der Geschichtsgrund christlichen Glaubens unterbestimmt, wenn er nur als Entdeckungszusammenhang in Anspruch genommen wird.

Wie Saskia Wendel würde auch ich sagen, dass die Vernunft kreativ und performativ tätig ist. Wie sie sehe ich in der Freiheit die Fähigkeit, Neues aus sich hervorzubringen. Wie sie würde auch ich sagen, dass die Vernunft alle religiösen Gehalte gänzlich aus der Vernunft selbst entwickeln kann. Allerdings kann die Vernunft zwar die begrifflichen Gehalte der Religion aus sich entwickeln, nicht aber für die Wirklichkeit dieser Begriffe aufkommen. Vernunft kann einen Begriff von Gottes Barmherzigkeit entwickeln, aber sie kann nicht wissen, ob Gott wirklich barmherzig ist und was diese Barmherzigkeit für mein eigenes Leben genau bedeutet. Vor allem übersteigen die in der Geschichte erfahrbare Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes noch einmal die menschlichen Sinnerwartungen, sodass sie zwar durch die Vernunft vermittelbar, aber nicht aus ihr ableitbar sind.

Natürlich könnte Wendel an dieser Stelle eine natürliche Theologie zu entwickeln versuchen, die nicht nur die Existenz, sondern auch die Eigenschaften Gottes aus der Vernunft ableitet. Ich kann und will hier nicht in die Debatte über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit eines solchen philosophischen Unterfangens eintreten. Ich will nur andeuten, dass es mir anthropologisch ausgesprochen kontraintuitiv zu sein scheint. Ich selbst jedenfalls würde der An-

thropologie von Helmuth Plessner folgen wollen, derzufolge der Mensch schon aufgrund seiner exzentrischen Positionalität eine solche Grundlegung niemals akzeptieren könnte. Plessner wörtlich:

„Die Exzentrizität seiner Lebensform, sein Stehen im Nirgendwo, sein utopischer Standort zwingt ihn, den Zweifel gegen die göttliche Existenz, gegen den Grund für diese Welt und damit gegen die Einheit der Welt zu richten. Gäbe es einen ontologischen Gottesbeweis, so dürfte der Mensch nach dem Gesetz der Natur kein Mittel unversucht lassen, ihn zu zerbrechen.“¹⁹

Nun will Wendel aber ja auch gar keinen Gottesbeweis leisten und auch keine natürliche Theologie entwickeln, sondern nur eine Begründung in lebenspraktischer Absicht geben. Mir ist aber noch nicht klar genug, wie sie hier ihre Gedanken weiter entwickeln würde und vor allem wie sich ihr philosophischer Grundlegungsversuch zu ihrer Christologie verhält, sodass ich es erst einmal bei dieser Rückfrage belasse.

¹⁹ H. Plessner, *Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie*, Stuttgart 1982, 60.