

# Offenbarung – Analytische und Kontinentale Theologie im Dialog

Karlheinz Ruhstorfer

## 1. Vorwort

Als erstes möchte ich Johannes Grössl für seinen luziden und weiterführenden Vortrag danken. Mein wichtigster Eindruck war, dass uns nicht so sehr Inhalte als formale Aspekte trennen. Johannes Grössls Kritik an einem autoritären oder positivistischen Offenbarungsverständnis kann ich teilen. Seine Forderung nach rationalen Kriterien für Offenbarungstexte und Offenbarungsansprüche möchte ich unterstützen. Und seine Verbundenheit mit dem Panpsychismus und dem Panentheismus hat meine ganze Sympathie. Freilich werden sich die Differenzen in dem Moment auftun, in dem wir klären, *was* denn unter *Vernunft* genau verstanden werden soll. So sehr auch ich Logik als Basis unserer theologischen Arbeit einfordere, so wenig würde ich logisches Denken auf Prädikatenlogik oder Quantorenlogik engführen wollen. Schon ein Blick in die Geschichte lehrt, dass es mehr Vernunftgestalten gibt, als unsere Schulweisheit zu träumen wagt. Wir würden wohl Thomas von Aquin, Hegel und Wittgenstein zubilligen, vernünftig und mithin logisch zu sein. Und doch kommen sie zu recht unterschiedlichen Resultaten. Vor-logische Prinzipien der Logik und daraus resultierende Denkformen und Denkstile prägen also auch den Inhalt des Gedachten entscheidend.

Ich finde mich hier und jetzt wieder als paradigmatischer Vertreter des kontinentalen Stils. Kann ich die mir zuge dachte Rolle übernehmen und für den Kontinent sprechen? Da der Begriff „kontinentale Tradition“ im Grunde alle nicht-analytischen Richtungen zusammenfasst, müsste ich nun für so unterschiedliche Philosophien wie den Platonismus, den Thomismus, den Deutschen Idealismus, den Marxismus, den Existenzialismus, den Strukturalismus und Poststrukturalismus das Wort ergreifen. Ein leicht hybrides Unterfangen! Beim Rückblick darauf, womit ich mich die letzten Jahr-

zehnte beschäftigt habe, fühle ich mich merkwürdig ertappt. Ich habe mich tatsächlich an der kontinentalen Tradition in ihren sehr unterschiedlichen Ausprägungen abgearbeitet. Ja, es ging mir darum, Strukturen und Phasen in dieser kaum zu überschauenden Vielfalt zu erkennen. Dabei rückten vornehmlich einzelne Denker in den Blick, die ein neues Paradigma des Denkens und Glaubens eröffnet haben. Es kann nun durchaus sein, dass nicht nur der von mir in den Blick genommene Inhalt, sondern auch die Deutung bestimmter Positionen als epochale Prototypen typisch kontinental ist.

## 2. Ein kontinentaler Ansatz: Geschichte als Ort der Offenbarung

Im Folgenden möchte ich meinen eigenen Zugang zur Frage nach Offenbarung kurz vorstellen. Beginnen wir bei Martin Heidegger. Von ihm gehen zahlreiche neuere Versuche, Offenbarung zu denken aus: Da ist nicht nur der Klassiker Karl Rahner mit seinem übernatürlichen Existenzial.<sup>1</sup> Da gibt es nicht nur die dekonstruktivistische Religionsphilosophie eines John Caputo.<sup>2</sup> Da ist vielmehr auch eine ganze Breite von Philosophien der Gabe, unter denen besonders Jean-Luc Marions Theorie der „*donation*“ hervorgehoben werden muss.<sup>3</sup> Mein eigener Ansatz wurde geprägt vom Heideggerschüler Heribert Boeder. Boeder studierte in den fünfziger Jahren bei Heidegger in Freiburg, doch nicht nur bei ihm, sondern auch bei Maurice Merleau-Ponty, Jacques Lacan in Paris und John C. Raven in Cambridge. Kein Geringerer als Gilbert Ryle holte den jungen deutschen Philosophen auf eine Gastprofessur nach Oxford. Boeder grenzte sich von Heidegger dadurch ab, dass er den Begriff des „Seins“ durch den der „Weisheit“ ersetzte. Er war der Überzeugung, dass nicht das „Sein“, sondern epochal verschiedene Gaben der Weisheit das europäische Denken auf den Weg gebracht haben. Das

<sup>1</sup> Vgl. K. Rahner, Einführung in den Begriff der Existenzialphilosophie bei Heidegger, in: ders., Geist in Welt (Sämtliche Werke, Bd. 2), bearb. v. Albert Raffelt, Freiburg i. Br. 1996, 319–348.

<sup>2</sup> Vgl. J. Caputo, The Weakness of God. A Theology of the Event, Bloomington 2006.

<sup>3</sup> Vgl. J.-L. Marion, Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation, Paris 1997 (dt.: Gegeben sei. Entwurf einer Phänomenologie der Gegebenheit, übers. v. Th. Alferi, Freiburg i. Br. 2015).

entsprechende Denken bestimmte er darauf hin als „conceptuale Vernunft“. Ihre Aufgabe sei es gewesen, die offenbarte Weisheit zu bergen und zu bedenken. Philosophie wird zuhächst bestimmt als Liebe zur Weisheit.<sup>4</sup>

Während der Philosoph Boeder drei epochal unterschiedene Weisheitsgestalten kennt, bin ich als Theologe davon ausgegangen, dass es für unsere Vernunftgeschichte im Wesentlichen nur eine basale Manifestation von Weisheit im eben angedeuteten Sinn gibt: die biblischen Schriften. Sie legen die Basis für die weitere Glaubens- und Denkgeschichte. Diese Vermutung habe ich in meinen Büchern „Christologie“<sup>5</sup> und „Gotteslehre“<sup>6</sup> zu erhärten versucht. Bezogen auf die Philosophie der Spätantike und des Mittelalters ist die Einsicht in die christliche Inspiration der Vernunft relativ offenkundig und mithin trivial, bestimmt sich doch hier das Denken vornehmlich als *fides quaerens intellectum* und die Philosophie als Magd der Theologie. Doch was ist mit der vorchristlichen griechischen Philosophie (1)? Und was mit der neuzeitlichen (2), modernen (3) und postmodernen Rationalität (4)?

(1) Bezüglich der vorchristlichen Konstellation ist zunächst die einerseits relativ separate Ausbildung der griechischen Vernunft und der jüdischen Heiligen Schriften zu bemerken. Gleichwohl gibt es andererseits deutliche wechselseitige Einflüsse.<sup>7</sup> In je eigener Wei-

---

<sup>4</sup> Die Hauptwerke: *H. Boeder*, Topologie der Metaphysik, Freiburg i. Br./München 1980; *ders.*, Das Vernunftgefüge der Moderne, München 1988; *ders.*, Die Installationen der Submoderne. Zur Tektonik der heutigen Philosophie, Würzburg 2006; einschlägige Aufsätze: *H. Boeder*, Einführung in die Vernünftigkeit des Neuen Testaments, in: Braunschweigische Wissenschaftliche Gesellschaft (Hrsg.), Jahrbuch 39, Göttingen 1988, 95–109; *ders.*, Die philosophischen Conceptionen der Mittleren Epoche, in: *ders.*, Das Bauzeug der Geschichte. Aufsätze und Vorträge zur griechischen und mittelalterlichen Philosophie, hrsg. v. Gerald Meier, Würzburg 1994, 323–343; *ders.*, The Present of Christian *sapientia* in the Sphere of Speech, in: *ders.*, Seditions. Heidegger and the Limit of Modernity, trans., ed., intr. by Marcus Brainard, New York 1997, 275–292.

<sup>5</sup> *K. Ruhstorfer*, Christologie (Gegenwärtig Glauben Denken, Bd. 1), Paderborn u. a. 2010. Eine stärker an Boeder orientierte „Schneise“ zur Offenbarung findet sich in: *K. Ruhstorfer*, Konversionen. Eine theologische Archäologie der Bestimmung des Menschen bei Foucault, Nietzsche, Augustinus und Paulus, Paderborn 2004.

<sup>6</sup> *Ders.*, Gotteslehre (Gegenwärtig Glauben Denken, Bd. 2), Paderborn u. a. 2012.

<sup>7</sup> Zum Verhältnis des Griechischen zum Israelitisch/Jüdischen siehe *K. Ruhstorfer*

se wird Gott als der „Gott über uns“ konzipiert: Der Gott bewohnt einen Berg (Sinai, Olymp), er wohnt im Himmel und ist reiner Geist. Wie im israelitischen Bereich, so bildet sich auch im Griechischen zur Achsenzeit ein Monotheismus aus, allerdings ein philosophischer. Die geoffenbarten olympischen Götter werden bei Aristoteles schließlich zur Anwesenheit des göttlichen Denkens bei sich kondensiert. Im hebräischen Feld hingegen ist Gott eine sich offenbarende Person. Auch der biblische „Gott über uns“ wird als reine Anwesenheit gedacht: „Ich bin der ich bin“ (Ex 3,14). Freilich bleibt Gott hier eine narrative Größe. Er wird nicht in Vernunft transformiert wie in der griechischen Philosophie. Dass sich jüdischer Offenbarungsglaube und griechische Rationalität im Christentum verbinden, ist ein weit verbreiteter Topos, für den einiges spricht.<sup>8</sup> Nicht zuletzt die Rezeptionsgeschichte des Johannesprologs mag als Beleg dienen.

(2) Innovativer für ein Verständnis christlicher Offenbarung ist die Einsicht, dass auch die neuzeitliche Philosophie auf christlicher Inspiration beruht. Es ist vor allem im Katholizismus nach wie vor nicht selbstverständlich, dass Figuren etwa des Deutschen Idealismus für die Interpretation der christlichen Offenbarungsschriften in derselben Weise herangezogen werden wie die entsprechenden Denker der Spätantike und des Mittelalters. Doch auch der säkularen akademischen Philosophie ist diese Nähe etwa Kants zur Offenbarungsthematik oftmals unheimlich. Zahlreiche „reine“ Philosophinnen und Philosophen betrachten neuzeitliches Denken als menschlich-allzumenschlichen Versuch, vernünftige Welterklärungen zu geben. Vernunft wird dabei auf ihre anthropologische und säkulare Dimension reduziert. Dabei ist es gerade ein Gebot der Stunde, die onto-theologische Dimension und den christlichen Charakter der Aufklärung und ihrer Folgen im Idealismus wiederzuentdecken. Freilich impliziert dies eine radikale Selbstkritik sowohl der akademischen Philosophie als auch der kirchlichen Theologie. Das heutige säkulare und religiöse Bedürfnis nach Metaphysik, das sich gerade in analytischem Kontext äußert, kann die neuzeit-

---

fer, Gotteslehre (s. Anm. 6), 32f. und 268–338; O. Kaiser, Zwischen Athen und Jerusalem. Studien zur griechischen und biblischen Theologie, ihrer Eigenart und ihrem Verhältnis, Berlin 2003.

<sup>8</sup> Zur Neuzeit siehe K. Ruhstorfer, Gotteslehre (s. Anm. 6), 146–205.

liche Metaphysik nicht vergessen.<sup>9</sup> Kant, Fichte oder Hegel verhalten sich – trotz aller Kritik an zeitgenössischer Theologie, Religiosität und Kirchlichkeit – durchweg affirmativ zu Jesus Christus. Er ist für sie der Inbegriff christlicher Offenbarung und der historische Ausgangspunkt ihrer je eigenen Philosophie der Freiheit.<sup>10</sup>

(3) Schließlich können wir einen Schritt über die neuzeitliche Affirmation christlicher Offenbarung hinausgehen und auch noch deren Negation in der nachmetaphysischen Moderne mit ihr korrelieren. Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud und andere negieren die Wahrheit der Heiligen Schrift. Mehr noch lehnen diese und viele andere Denker der Moderne den Gottesgedanken prinzipiell ab. Er ist für sie ein Produkt menschlicher Einbildung, unsauberen Denkens und falscher gesellschaftlicher Verhältnisse. Allerdings braucht es wenig dialektische Finesse, um zu zeigen, dass auch die Negation dem Negierten verhaftet bleibt. So sieht Nietzsche in Marxens Sorge um die enteigneten Arbeiter noch die christliche „Sklavemoral“ am Werk.<sup>11</sup> Für Heidegger ist Nietzsche gerade in seiner Vollendung der Negation noch Metaphysiker.<sup>12</sup> Die Metaphysik des Abendlands ist ebenso christlich kontaminiert, wie die Negationen der Metaphysik metaphysisch infiziert bleiben. Die Bio-Anthropo-Logie der Moderne steht bei aller Ablehnung noch immer auf dem Boden christlicher Onto-Theo-Logie und mithin auf dem Fundament der Offenbarung.<sup>13</sup> Freilich ist die Realität der Negation nicht einfach zu kasieren. Sie bleibt Stein des Anstoßes. Als Differenz kann sie produk-

<sup>9</sup> Dies leistet in herausragender Weise *H. Tetens*. Exemplarisch sei auf *ders.*, *Gott denken*, Stuttgart 2015 verwiesen. Siehe auch: *R. B. Brandom*, *Wiedererinnerter Idealismus*, Frankfurt a. M. 2015; *K. Müller*, *Glauben – Fragen – Denken*, 3 Bde., Münster 2006–2010.

<sup>10</sup> Exemplarisch sei verwiesen auf: *I. Kant*, Brief an Friedrich Heinrich Jacobi vom 30.08.1789 (Akademieausgabe, Bd. 11, 1922, Briefwechsel, Brief 375, 76): „Denn man kan eben sowohl einräumen, daß, wenn das Evangelium die allgemeinen sittlichen Gesetze in ihrer ganzen Reinigkeit nicht vorher gelehrt hätte, die Vernunft bis jetzt sie nicht in solcher Vollkommenheit würde eingesehen haben, obgleich, da sie einmal da sind, man einen jeden von ihrer Richtigkeit u. Gültigkeit (anjetzt) durch die bloße Vernunft überzeugen kann.“

<sup>11</sup> Vgl. *F. Nietzsche*, *Der Antichrist*, in: *ders.*, *Kritische Studienausgabe*, hrsg. v. G. Colli und M. Montinari, München/Berlin/New York 1999, 246.

<sup>12</sup> Vgl. *M. Heidegger*, *Nietzsches Metaphysik*, in: *ders.*, *Gesamtausgabe*, Bd. 50, Frankfurt a. M. 2007.

<sup>13</sup> Zur Moderne siehe *K. Ruhstorfer*, *Gotteslehre* (s. Anm. 6), 93–145.

tiv werden für Philosophie und Theologie. So kann noch der moderne Tod Gottes als Moment der Offenbarungsgeschichte plausibilisiert und mit dem Tod Gottes am Kreuz interpretiert werden.

(4) Vergleichbares lässt sich *mutatis mutandis* auch von der Postmoderne sagen. Dass es das Ein-für-allemal der modernen Negation der Metaphysik nicht geben kann, hat schon früh Jacques Derrida herausgestellt.<sup>14</sup> Die Limitation tritt an die Stelle der Negation, die Dekonstruktion an die Stelle der Destruktion der Metaphysik (Heidegger). Dabei bleiben auch die Dekonstruktion und der Poststrukturalismus kenotische Gestalten des Christlichen.<sup>15</sup> Darauf haben Gianni Vattimo<sup>16</sup> und Jean-Luc Nancy<sup>17</sup> hingewiesen. So kommt es zu einer gebrochenen Wiederkehr des Religiösen vor allem in der kontinentalen Philosophie Frankreichs. Bemerkenswerterweise kehrt sich auch der antireligiöse Drive der anglophonen Analytik in den achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts. Gerade das Aufkommen analytischer Religionsphilosophie mag als Indiz dafür gelten.<sup>18</sup> Ohne Zweifel hat sich der innovative Charakter der postmodernen oder dekonstruktiven Philosophie erschöpft.<sup>19</sup>

Was bedeutet ein solcher Blick auf Geschichte für ein neues Verständnis christlicher Offenbarung in kontinentaler Tradition? *Der Traditionsbegriff weitet sich*. Tradition als Interpretation und in gewissem Sinn sogar Fortführung des Offenbarungsprozesses erstreckt sich weiter als auf die herkömmlichen Deutungen der Bibel durch die Schul-Theologie.<sup>20</sup> Nicht nur finden wir so neue rationale Krite-

<sup>14</sup> Vgl. J. Derrida, Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas, in: ders., Die Schrift und die Differenz, Frankfurt a. M. 1976, 121–236.

<sup>15</sup> Zur Postmoderne, siehe K. Ruhstorfer, Gotteslehre (s. Anm. 6), 35–92.

<sup>16</sup> G. Vattimo, Glauben Philosophieren, Stuttgart 1997.

<sup>17</sup> J.-L. Nancy, Dekonstruktion des Christentums, Bd. 1, Zürich 2008.

<sup>18</sup> Siehe dazu G. Brüntrup, Analytische Religionsphilosophie und Theologie, <https://www.hfph.de/hochschule/lehrende/prof-dr-godehard-bruentrup-sj/articles/2012a.pdf> (Stand 24.2.2020) und B. Irlenborn und A. Koritensky, Analytische Religionsphilosophie. Neue Wege der Forschung, Darmstadt 2013.

<sup>19</sup> Siehe dazu auch in diesem Texte Abschnitt 6.

<sup>20</sup> Dazu auch K. Ruhstorfer, Die Quelle des Denkens und Glaubens. Zum Theologischen Ort der Heiligen Schrift heute, in: T. Söding (Hrsg.), Geist im Buchstaben? Neue Ansätze der Exegese (QD 225), Freiburg i. Br. 2007, 98–149, bes. 110–114 und ders., Die Autorität von Heiligen Schriften angesichts des Autoritarismus der Gegenwart, in: M. Karimi (Hrsg.), Falsafa (Jahrbuch für islamische Religionsphilosophie), Freiburg i. Br. 2020, 56–86.

rien für das Verständnis von Offenbarung. Vielmehr treten in dieser Begegnung von Offenbarungstexten und Vernunftgestalten neue Aspekte der Offenbarung selbst hervor. *Geschichte wird so verstanden als ein Ort der Offenbarung.*<sup>21</sup> Das kann zweifellos nicht ohne radikale Konsequenzen für die überkommenen Grenzziehungen des akademischen Philosophie- und Theologiebetriebs abgehen. Die säkularen Philosophen und Philosophinnen werden sich die Frage nach Gott und seiner Offenbarung neu stellen müssen. Die christlichen Theologen und Theologinnen sollten sich sowohl von ihrer anachronistischen Imitation philosophischer Metaphysikkritik als auch vom Beharren auf bestimmten metaphysischen (von Augustinus und Thomas von Aquin bis zu Kant und Schelling) oder postmetaphysischen (von Heidegger über Henrich und Krings bis Habermas und Derrida) Positionen trennen. *Die Termini Gott, Offenbarung, Geschichte, Vernunft, Erfahrung, Sprache werden neu bestimmt.* Wir befinden uns in einem neuen Spiel, und die Karten werden neu gemischt.

### 3. Gott und die Vernunft

Nach diesen weit ausgreifenden Überlegungen möchte ich die Komponenten des Offenbarungsvorgangs im Einzelnen beleuchten und dabei verschiedene Splitter der kontinentalen Tradition in das Gespräch mit der analytischen Theologie bringen. Da ist der Terminus „Gott“. Johannes Grössl sprach von Gott wie folgt: Gott offenbart wahre Sätze. Gott greift in das Weltgeschehen ein; jede Theorie über Gott und die Welt ist eine vorläufige Theorie; Gott inspiriert den Papst, die Bischöfe, die Offenbarung; Gott wirkt in der Geschichte; er wahrt die Freiheit; er baut einen Heilsmechanismus in die Welt ein usw. Diese und ähnliche Sätze sind typisch für analytisches Reden von Gott. Gott erscheint als eine klar abgrenzbare Größe  $p$ , die mit der klar abgrenzbaren Größe  $q$  in Beziehung gesetzt

---

<sup>21</sup> Vgl. K. Ruhstorfer, Der dreieine Gott als Geschichte und Gegenwart, in: ders. (Hrsg.), Gotteslehre. Theologie studieren im modularisierten Studiengang – Modul 7, Paderborn u. a. 2014, 263–351 und ders. Von der Geschichte der Christologie zur Christologie der Geschichte, in: ders. (Hrsg.), Christologie, Paderborn u. a. 2018, 215–370.

werden kann. Hier Gott, da Welt; hier Gnade, da Freiheit. Die propositionalen Gehalte von p und q sind problemlos ermittelbar. Die logischen Konsequenzen von p zu q können folglich klar und deutlich gezogen werden. Zum Beispiel: Wenn Gott die Zukunft vorherweiß (p), dann ist die Zukunft vorherbestimmt (q).<sup>22</sup> Wenn die Zukunft vorherbestimmt ist (q), dann gibt es keine Freiheit (r), da gilt: entweder existiert Gottes determinierendes Wissen (s) oder die menschliche Freiheit (-r).  $s \vee -r$ . Tertium non datur. Nur eine Seite der Disjunktion kann wahr sein. Doch scheint mir hier der Terminus Gott zu sehr in seiner Realität, nicht aber in seiner Negativität oder Limitation aufgenommen zu werden. Und mehr noch, er erscheint als endliche Größe. Schon für die Kirchenväter und Scholastiker war Gott nicht einfach ein affirmierbarer Gegenstand neben anderen. Affirmation und Negation müssen sorgfältig austariert werden, wenn vom Unendlichen die Rede sein soll. So würden Augustinus und Thomas sagen, dass Gott unsere Freiheit gerade als Freiheit vorherweiß und vorherbestimmen kann, weil er gerade nicht weiß und bestimmt, wie endliche Größen wissen und bestimmen. Gott determiniert alles und setzt gerade dadurch alles frei (oder auch nicht), weil Gottes Kausalität radikal von jeder anderen Kausalität unterschieden werden muss. Darüber hinaus gibt es bei Gott streng genommen kein „vorher“, weshalb das „prae“ der *praescientia* und *praedestinatio* nicht zeitlich aufgefasst werden darf. Sein unteilbares Wissen weiß also das zu Wissende nicht nur *vor* dessen Ereignis, sondern zugleich *nach* dessen Geschehen. *Beides ist ein Akt*. Zudem hat er nicht einfach eine Beziehung zu Ereignis und Wissen, wie wir das haben, wo Objekt und Subjekt, Prädikat und Subjekt immer getrennt sind. Gott aber hat gerade *keine* reale Relation zur Welt. Er darf nicht behandelt werden wie ein endliches Gegenüber. Jedes relationale „entweder dies – oder das“ und mithin jede verstandesmäßige Disjunktion ist im Bezug auf Gott im Ansatz schon falsch. Einerseits sind für Gott „dies“ und „das“ zwar getrennt, doch andererseits nicht. Einerseits ist Gott von „dies und das“ getrennt, andererseits gerade nicht. Diese Spannung findet sich in der

---

<sup>22</sup> Dazu auch K. Ruhstorfer, Unwandelbarkeit oder Freiheit. Zum Verhältnis von göttlichem Wissen und menschlichem Willen, in: ders., Freiheit Würde Glauben. Zum Verhältnis von christlicher Religion zu westlicher Kultur, Paderborn u. a. 2015, 127–175, bes. 157–172.

klassischen Analogielehre ebenso wie in der neuzeitlichen Dialektik, deren Wesen eine *vernünftige* und eben keine *verständige* Disjunktion oder Wechselwirkung ist. Eben deshalb würde Hegel zahlreiche analytische Theologeme dem bloßen Verstand zuordnen, der gerade nicht begreift, dass das Unendliche nicht gegen das Endliche begrenzt sein kann.<sup>23</sup> Gott ist nach Hegel Sache der begreifenden oder spekulativen *Vernunft* und mehr noch des Geistes, nicht aber des bloß vorstellenden *Verstandes*. Während der Verstand auf die Widerspruchsfreiheit zwischen zwei endlichen Größen drängt, nimmt die Vernunft den *Widerspruch* als Herausforderung an. Das Unendliche ist per se nur in vordergründig widersprüchlichen endlichen Aussagen zu bestimmen. Doch gerade in der dialektischen Dynamik wird der Gottesgedanke lebendig und stirbt nicht den Tod durch Definition. Zuletzt haben auch Godehard Brüntrup und Ludwig Jaskolla auf die Neigung der analytischen Theologen und Theologinnen hingewiesen, Gott als begrenzte Vorstellung aufzunehmen und dabei seine Unendlichkeit zu kassieren.<sup>24</sup> Sie fordern mit Verweis auf Schelling eine pantheistische und panpsychistische Neubesinnung.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> Vgl. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* Bd. 1, Frankfurt a. M. 1986, 16f.: „Der *Verstand bestimmt* und hält die Bestimmungen fest; die *Vernunft* ist negativ und *dialektisch*, weil sie die Bestimmungen des Verstands in nichts auflöst; sie ist *positiv*, weil sie das *Allgemeine* erzeugt und das *Besondere* darin begreift. Wie der Verstand als etwas Getrenntes von der Vernunft überhaupt, so pflegt auch die dialektische Vernunft als etwas Getrenntes von der positiven Vernunft genommen zu werden. Aber in ihrer Wahrheit ist die Vernunft *Geist*, der höher als beides, verständige Vernunft oder vernünftiger Verstand ist. Er ist das Negative, dasjenige, welches die Qualität sowohl der dialektischen Vernunft als des Verstandes ausmacht; – er negiert das Einfache, so setzt er den bestimmten Unterschied des Verstandes; er löst ihn ebensowohl auf, so ist er dialektisch. Er hält sich aber nicht im Nichts dieses Resultates, sondern ist darin ebenso positiv und hat so das erste Einfache damit hergestellt, aber als Allgemeines, das in sich konkret ist; unter dieses wird nicht ein gegebenes Besonderes subsumiert, sondern in jenem Bestimmen und in der Auflösung desselben hat sich das Besondere schon mitbestimmt.“

<sup>24</sup> Vgl. G. Brüntrup/L. Jaskolla, Panpsychismus und Handeln Gottes. Überlegungen im Grenzbereich von Philosophie des Geistes und Religionsphilosophie, in: G. Gasser/L. Jaskolla/T. Schärfl (Hrsg.), *Handbuch für Analytische Theologie* (STEP 11), Münster 2017, 917–947, 930.

<sup>25</sup> Vgl. F. W. J. Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Frankfurt a. M. 1975, 36: „Sagen, Gott halte seine Allmacht zurück, damit der Mensch han-

Johannes Grössl folgt dieser Spur. Er betont nun gerade als analytischer Theologe, dass zwischen allgemeiner und besonderer Offenbarung, zwischen der Natur und dem Übernatürlichen nicht mehr genau unterschieden werden kann. Geist sei schon ein konstitutives Moment in der Materie, das bei höherer Komplexitätsstufe immer deutlicher zu sich komme. Die je höhere Form des Geistes werde auch empfänglicher für höhere Formen der Offenbarung. Dem möchte ich ganz zustimmen. Allerdings habe ich nun die Anfrage, wie das Verhältnis von schöpferischem zu geschaffenem Geist von Grössl bestimmt wird. Bleiben göttliches Denken und menschliches Denken prinzipiell und fein säuberlich geschieden? Hier p, da q? Dann freilich ist es nur der (endliche) Geist, der in der Evolution zu sich kommt. Der Übergang zu einem neuen spekulativen Panpsychismus oder Panentheismus wäre nicht vollzogen. Oder werden göttlicher und menschlicher Geist dialektisch gedacht? Also im Sinne einer vernünftigen Disjunktion? Dann wäre es *der Geist Gottes selbst, der im Anderen sich selbst findet*. Gott würde dann gedacht als *Identität von Identität (Gott) und Differenz (Mensch)*.

Diese spekulative Einheit wäre durch das Säurebad moderner und postmoderner Kritik zu läutern.<sup>26</sup> Dann freilich wäre eine durch radikale Differenz (Negation) und Différance (Limitation) erweiterte Identität des Göttlichen gewonnen, die gerade keine vorkritische Identität eines endlichen Begriffes mit sich selbst meint. Anders gewendet: Es stellt sich für mich an diesem Punkt die Frage nach der Vermittlung von kontinentalem Vernunftbegriff mit analytischem Verstand bzw. sachlich gesehen von (post-)hegelschem Geschichts-

---

deln könne, oder er lasse die Freiheit zu, erklärt nichts: Zöge Gott seine Allmacht einen Augenblick zurück, so hörte der Mensch auf zu sein. Gibt es gegen diese Argumentation einen anderen Ausweg, als den Menschen mit seiner Freiheit, da sie im Gegensatz der Allmacht undenkbar ist, in das göttliche Wesen selbst zu retten, zu sagen, dass der Mensch nicht außer Gott, sondern in Gott sei und dass seine Tätigkeit selbst mit zum Leben Gottes gehöre? Gerade von diesem Punkt aus sind Mystiker und religiöse Gemüter aller Zeiten zu dem Glauben an die Einheit des Menschen mit Gott gelangt, der im innersten Gefühl ebenso sehr oder noch mehr als der Vernunft und Spekulation zuzusagen scheint. Ja, die Schrift selbst findet eben in dem Bewusstsein der Freiheit das Siegel und Unterpfand des Glaubens, dass wir in Gott leben und sind. Wie kann nun *die* Lehre notwendig mit der Freiheit streiten, welches so viele in Ansehung des Menschen behauptet haben, gerade um die Freiheit zu retten?<sup>26</sup>

<sup>26</sup> Dazu siehe hier am Ende.

denken und analytisch(-naturwissenschaftlichem) Evolutionismus. Kann analytisches Denken die scheinbare Geschlossenheit konkreter Termini (p, q) aufsprengen? Von hier aus gilt es, noch einmal die Frage nach Gott und Denken zu stellen. Können wir Gott – gerade wenn die Grenze zwischen Schöpfer und Geschöpf porös geworden ist – widerspruchsfrei als quasi-endliche Größe denken oder brauchen wir dialektische Figuren, die uns die Identität von Identität und Differenz denken lassen? Auch bei Brüntrup habe ich den Eindruck, dass er zwar auf Schellings dialektischen und mithin vernünftigen Gottesbegriff verweist, dann aber doch wieder auf verständige Muster zurückfällt, wenn etwa das Handeln Gottes an der Schöpfung und in der Geschichte lediglich prozesstheologisch als „Locken“, bezeichnet wird, um den Einfluss Gottes auf die Welt zugunsten der widerspruchsfreien Vorstellung einer freien Welt zu beschränken. Denn nur dieses „Locken“ Gottes gewährt auf Verstandesebene die Freiheit der getrennten und mithin faktisch endlichen Entitäten Gott (p) und Mensch/Welt/Geschichte (q).

Könnte es sein, dass die analytische Tradition nicht über die Verstandeslogik hinauskommt? Die Neigung zur bipolaren Entgegensetzung von Alternativen und formalen Schlüssen spricht dafür. Dies zeigt sich darin, wenn Johannes Grössl feststellt, dass im analytischen Denken in den letzten Jahren zwei verschiedene Gottesbegriffe dominierten: Auf der einen Seite finde sich „ein personaler Theismus mit starker ontologischer Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf“. Hier handele Gott personal, zeitlich, und er interveniere in die Geschichte. Andererseits werde Gott „a-personal, überzeitlich, nicht handelnd, sondern nur wirksam, und in allem Geistigen immanent“ vorgestellt. Doch wäre es nicht an der Zeit, auch hier das verstandeslogische „Entweder-oder“ hinter uns zu lassen und zu einem vernünftigen „Sowohl-als auch“ zu kommen? Gott jedenfalls wäre dann transzendent und immanent, ewig und zeitlich, alles und persönlich, ruhend und handelnd zugleich.<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> Vgl. F. Meier-Hamidi/K. Müller (Hrsg.), *Persönlich und alles zugleich. Theorien der All-Einheit und christliche Gottrede*, Regensburg 2010.

#### 4. Offenbarung

Sehr spannend fand ich Johannes Grössls Übertragung der panpsychistischen Intuition auf eine Theologie der Geschichte. Wie sich Gott in der Natur immer mehr offenbare, so nehme auch seine Offenbarung im Verlauf der Geschichte zu. Je mehr sich Menschen Gott gegenüber öffnen, je mehr könne Gott in die Geschichte eingreifen und sie in eine bestimmte Richtung lenken. Für Grössl bleibt diese Wirksamkeit Gottes nicht auf die Naturgeschichte beschränkt, denn Gott offenbare sich in Kunst, Literatur, Technik und moralischem Fortschritt. Auch ich bin fest davon überzeugt, dass Gott sich nicht nur in der Person Jesu Christi und nicht nur in der Bibel mitteilt, wie dies eine herkömmlich-orthodoxe Position annimmt. Tradition kann nicht auf die kirchliche und theologische Interpretation der Offenbarung beschränkt bleiben.<sup>28</sup> Wie ich angedeutet habe, ist auch das Außen für das Innen relevant und das Innen für das Außen. Gott offenbart sich in der Geschichte und als Geschichte. Die Welt ist das Andere zu Gott, der nichtgöttliche Ort, an dem Gott zu sich kommen will. Das Innere Gottes hat in das Außen der Welt gestreut – jenseits von Theologie und Kirche.

Doch auch die Grenze zwischen Offenbarung und Tradition wird prekär. Tradition ist nach der üblichen Auffassung von der Offenbarung strikt unterschieden und nur deren je tieferes Verständnis. Organisch entfaltet sich – nach herkömmlicher Auffassung – in der Kirchen- und Dogmengeschichte das uns in der Heiligen Schrift offenbarte Wissen von Gott. Die Frage ist freilich, ob in der Geschichte Offenbarung als definiertes Geschehen so eindeutig isoliert werden kann. Hier Jesus – da alle anderen Menschen. Hier die Heilige Schrift – da alle anderen Schriften. Hier Heiligkeit – da Profanität. Hier Ursprung – da Wirkung. Zu Recht reflektiert Johannes Grössl auf die Relation von Ereignis und Geschichte. Doch gehen mir seine Überlegungen hier einerseits nicht weit genug und andererseits zu weit. Sie gehen mir zu weit, weil ich mich frage, ob wir wirklich einfach so darauf vertrauen können, dass bestimmte Menschen den Heilswillen Gottes „aus der Offenbarung erschlossen haben und uns diesen durch Heilige Schriften“ mitteilen. Lässt sich die

<sup>28</sup> Vgl. *K. Ruhstorfer*, *Von der Geschichte der Christologie zur Christologie der Geschichte* (s. Anm. 21), 215–370.

Autorität der Offenbarung so einfach dingfest machen und identifizieren? Was macht die Heiligen Schriften heilig? Sind es nicht immer „wir“, die diesen „bestimmten Menschen“ oder „dieser bestimmten Schrift“ die maßgebliche Gotteserkenntnis zuschreiben? Grössls Offenbarungsverständnis bleibt in dieser Hinsicht traditionell autoritär. Deshalb gehen mir seine Überlegungen andererseits nicht weit genug, weil er Offenbarung letztlich doch auf den biblischen Komplex zu beschränken scheint. Dieser bleibt den Glaubenden in einem objektiven Gegenüber schlechthin gegeben. Zwischen Offenbarung und Glaubenden besteht eine letztlich absolute Kluft. Doch kommt dem Glauben hier und jetzt nicht selbst eine konstituierende Wirkung für die Offenbarung zu? Ist Offenbarung nur ein objektives historisches Geschehen und nicht vielmehr auch ein subjektiv gegenwärtiges Ereignis? Wir müssen gründlicher fragen.

Was ist Offenbarung?<sup>29</sup> Sagen wir: Die Geschichte mit dem brennenden Dornbusch. Dann wäre aber zu klären, ob dieses Ereignis jemals so stattgefunden hat. Ähnliches gilt von der Gestalt Abrahams, vom Auszug aus Ägypten, wie er in der Bibel beschrieben ist, von der Gottesoffenbarung am Sinai. Wir haben die Grenze zum Mythos bereits überschritten. Was unterscheidet diese Texte aber von anderen altorientalischen oder altgriechischen Mythen und Erzählungen, denen wir freilich keine Offenbarungskraft zusprechen? Können wir einfach bestimmte Propositionen aus der Bibel entnehmen, als Offenbarungsaussage aufnehmen und in ein konsistentes Gesamtsystem einbauen? Das hat in der Tat bereits die neuscholastische Theologie versucht und ist damit deutlich gescheitert. Gott hat die Welt in sechs Tagen erschaffen. Durch Adam und Eva kam die Sünde in die Welt. Jesus wandelte über den See. Maria blieb auch nach der Geburt Jungfrau. Diese Aussagen kann man nicht einfach als historische Statements mit einem simplen Referenten in der Wirklichkeit gelten lassen. Dennoch geschieht genau das meines Erachtens – nicht nur, aber auch – in zahlreichen analytischen Zugängen zur Bibel. Bei der Interpretation der Bibel sind aber literarische Gattungen zu berücksichtigen. Ein Mythos ist anders zu interpretieren als ein

---

<sup>29</sup> Siehe auch *K. Ruhstorfer*, *Inspiration – Geist – Vernunft*. Die fundamentaltheologische Bedeutung der Inspirationslehre, in: R. Rothenbusch/K. Ruhstorfer (Hrsg.), *Eingegeben von Gott. Zur Inspiration der Bibel und ihrer Geltung heute* (QD 296), Freiburg i. Br. 2019, 205–230.

Gesetzestext. Dichtung will anders verstanden werden als historische Berichte. Erschwerend kommt hinzu, dass diese Gattungen nicht immer eindeutig zu bestimmen sind. Darüber hinaus kann auch der Realitätsgehalt von Texten nicht immer klar und deutlich herausgearbeitet werden. Ein Beispiel: Während die einen aus bestimmten Gründen davon ausgehen, dass Maria nach der Geburt Jesu wirklich Jungfrau war, nehmen andere (m. E. aus besseren Gründen) an, dass Josef der Vater Jesu war und dass Maria mit der Zeugung Jesu spätestens ihre Jungfräulichkeit verloren hat. Vordergründig ist die Sache leicht zu entscheiden. Die Arbeit der Entmythologisierung ist im katholischen Raum noch lange nicht gründlich genug durchgeführt. Doch auch wenn man den blanken Realismus eines Ereignisses bestreitet, behält die entsprechende Erzählung eine wichtige symbolische und damit letztlich dogmatische Bedeutung. Was aber ist dann der propositionale Gehalt der Aussage: „Geboren aus der Jungfrau Maria“? Eine schier unendliche Spur der Deutungen durchzieht Geschichte und Gegenwart. Und ich möchte eine hinzufügen: Die Wahrheit Christi entspringt nicht der natürlichen Propositionalität von Aussagen, sondern der unendlichen Semiose Gottes selbst, der in jedem Menschen auf je andere Weise zur Welt kommen will. Ein platter Realismus aber wäre hier eindeutig fehl am Platz. Analytische Theologie ist häufig zu sehr auf die Realität hinter dem propositionalen Gehalt fixiert.

Doch auch unabhängig von der Frage nach der Realität gilt: Nicht alles, was in der Bibel steht, ist Offenbarung.<sup>30</sup> Die Bibel wird, wie bereits angedeutet, erst dadurch zur Offenbarung, dass Menschen ihr Offenbarungsqualität zusprechen. Die biblischen Texte sind ebenso wie der biblische Kanon von Menschen gemacht. Auch wenn die Bibel zahlreiche Offenbarungsereignisse darstellt, sind nicht schon die dargestellten Ereignisse als solche Offenbarung. Erst der produktive und vernünftige Glaube der Menschen macht aus den toten Zeugnissen antiker Religiosität das lebendige Wort Gottes. Erst wenn eine Gemeinschaft von Menschen, eine Kirche oder gar ein Kulturraum einen bestimmten Text zur Heiligen Schrift erklärt, entsprechend auf ihn hört und sich in ihm versteht und in

---

<sup>30</sup> Vgl. U. Luz, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, Neukirchen/Vluyn 2014; G. Theißen, *Polyphones Verstehen. Entwürfe zur Bibelhermeneutik*, Berlin/Münster 2014.

ihm Gott versteht, gewinnt eine Schrift ihre Heiligkeit. Dies kann nur geschehen *mit Hilfe allgemein nachvollziehbarer rationaler Kriterien, deren Rationalität stets neu verhandelt werden muss*. Was im Jahr 2020 an der Offenbarung mit Vernunft wahrgenommen werden kann (vgl. Röm 1,20) ist anderes als das im Jahr 1831, 1224 oder 430 Gedachte. Für eine erneuerte spekulative Vernunft (vgl. Röm 12.1) muss dies kein Widerspruch sein. Entscheidend ist die Einsicht, dass der Geist Gottes und die menschliche Vernunft zwei Seiten einer Medaille sind.

## 5. Jesus

Das eigentliche Ereignis der Offenbarung ist im Christentum nicht die Heilige Schrift, sondern der Mensch Jesus von Nazaret. Die Selbstmitteilung Gottes geschieht im Menschen, im menschlichen Individuum. Ziehen wir die panpsychistischen und panentheistischen Gedanken zusammen, dann können wir das Jesusereignis deuten, als das Zu-sich-Kommen des göttlichen Geistes im Nichtgöttlichen, in der Schöpfung. Jesus wird dann zum Signal für den Anbruch der Vergöttlichung der Welt und der Geschichte.<sup>31</sup> Dies Zur-Welt-Kommen Gottes ereignet sich aber immer nur im Individuum. Im Individuum Jesus kommt Gott ein für allemal zu sich. Doch gerade die neuzeitliche Deutung dieses Geschehens etwa bei Fichte oder Hegel nimmt diesem Geschehen seine unvermittelte Besonderheit und damit seine harte und banale Positivität.<sup>32</sup> *Denn in Jesus wird anschaulich, was in uns und mit uns geschehen soll*. Wir sollen absolut frei werden. Keine fremde Ursache schafft und bedingt uns, sondern der Gott, der Mensch geworden ist und deshalb Mensch wird und Mensch ist. Schöpfer und Geschöpf werden eins, wenn auch von ihrer Natur aus unterschieden. Jesus ist in diesem Sinn die geschichtliche Offenbarung, die uns anzeigt, was im Allgemeinen hier und jetzt geschehen soll: *Menschwerdung, Gottwerdung*. Die Folgen dieser neuzeitlichen Interpretation des christlichen Urereignisses sind weitreichend. Die Rede von der unendlichen Würde des Individuums hat hier ihren Ausgangspunkt. Diese Würde

---

<sup>31</sup> Vgl. R. Haight, *Jesus Symbol of God*, New York 1999.

<sup>32</sup> Dazu K. Ruhstorfer, *Christologie*, Paderborn u. a. 2008, 135–160.

kommt jedem Menschen zu. Dadurch wird die historisch-kontingente Seite der Offenbarung relativiert. Sie beschreibt das Offenbare: Gott und Mensch sind versöhnt. Dieses Verständnis Jesu bleibt onto-theo-logisch oder metaphysisch und kann mit einer entsprechenden dialektischen Logik begriffen werden. Analytische Theolog (inn)en sollten sich deshalb mit der dreipoligen, schließenden, disjunktiven Logik der Neuzeit befassen.

Gerade die bio-anthropo-logische (moderne) Denkart, die sich im Anschluss an und im Abstoß von Hegel entwickelt, lässt erstmals den Menschen Jesus in seiner bloßen Menschlichkeit hervortreten. Der historische Jesus kommt zur Welt. Die Ikone soll zur Rekonstruktion einer ‚Photographie‘ werden. Für die historische Kritik des 19. Jahrhunderts ist Jesus zunächst nicht Gottes Offenbarung, sondern ein jüdischer Wanderprediger, der beansprucht, eine neue Nähe Gottes zu offenbaren. Im Zentrum der Botschaft des historischen Jesus steht das gegenwärtige Anbrechen des Reiches Gottes. Gerade auch der analytischen Theologie sollten die Ergebnisse der historischen Forschung zu denken geben.<sup>33</sup> Denn wie einerseits Naturwissenschaft und Naturgeschichte für die analytische Denkart eine basale Referenzgröße darstellen, sollten für sie – auch – die (Re-)Konstruktionen der Geschichtswissenschaft maßgeblich werden. Denn ein ahistorischer Zugang zu den Propositionen der Offenbarung ist unmöglich. Erst wenn wir einsehen, dass uns in Jesus bloße Menschlichkeit begegnet, kann erneut die Frage nach dem Offenbarungscharakter des Christusereignisses gestellt werden. Nur dann kommt uns nämlich die immer nur fragmentarisch und provisorisch greifbare Person Jesu nahe, die für alle Theologie der Offenbarung eine kritische Bezugsgröße bleiben muss. Die Geschichte des Christentums beginnt allerdings erst mit dem Glauben an die Auferstehung Jesu und mehr noch an seine Gottheit. Was auch immer das geschichtliche Ereignis hinter dem Auferstehungsglauben gewesen sein mag, entscheidend ist die inkarnierte Dialektik des Gedankens: der Tod des Todes, die Negation der Negation, die Überwindung des Übels. Auch hier gewinnt das Ereignis der Auferstehung erst in dem Moment Offenbarungscharakter, wenn die

---

<sup>33</sup> Es sei hier lediglich hingewiesen auf *E. D. Schmidt* (Hrsg.), *Jesus, quo vadis? Entwicklungen und Perspektiven der aktuellen Jesusforschung*, Göttingen 2018; *J. Schröter* (Hrsg.), *Jesus Christus*, Tübingen 2014 und *W. Stegemann*, *Jesus und seine Zeit*, Stuttgart 2010.

Auferstehung zum Imperativ wird, zur Handlungsanweisung für die Glaubenden: Es gilt in der Welt das Übel zu überwinden und zwar aus der Überzeugung, dass es bereits überwunden ist. Der christliche Glaube will und soll sich in der Welt verwirklichen. In der Mitte des 19. Jahrhunderts gewinnt diese Dimension des Glaubens – dann allerdings in säkularer Gestalt – eine neue Wirklichkeit, wenn etwa Marx auf die Knechtsgestalt des Menschen blickt, auf das Leid der Geschundenen dieser Welt und für sie die Erfahrung der Auferstehung fordert. Nicht nur die Philosophen, auch die Theologen haben über weite Strecken die Welt nur unterschiedlich interpretiert. Doch kommt es darauf an, sie zu verändern. Deshalb haben meines Erachtens auch nichtreligiöse und nichttheologische Versuche, dem Menschen mehr Würde zukommen zu lassen, die Welt gerechter zu machen, ja die Welt überhaupt einmal zu erhalten, mehr Deutkraft in Sachen Offenbarung als manche analytische oder kontinentale Spekulationen.

Die Postmoderne (Tele-Semeio-Logie) eröffnet noch eine neue Perspektive auf die Jesusgeschichte und mehr noch auf die biblischen Texte überhaupt. Diese stellt nicht die historische Referenz in das Zentrum, sondern die Narrativität. Man muss nicht so weit gehen wie Derrida und das Außerhalb des Textes in Frage stellen. Klar ist aber, dass uns die unzähligen Geschichten der Bibel und in besonderer Weise die vielen Geschichten über Jesus etwas zu sagen haben, auch wo sie nicht von historischer Referenz getragen werden. Der Signifikant der so genannten Offenbarungsschriften rückt ins Zentrum der Analyse. Die Textur der Bibel wird signifikant, und Jesus selbst wird zum Zeichen. Dieses Zeichen wird aber von jedem und jeder anders gedeutet. Die bezeichnete Sache erscheint als Leerstelle, die jedoch zugleich eine Lehrstelle ist. Jenseits der Alternative, dass entweder alle Menschen die Wahrheit der Geschichte in gleicher Weise verstehen oder und dass es keine Wahrheit gibt, finden sich Spuren und Splitter der Wahrheit – für analytischen Geschmack eine schwere Kost. Während analytische Theologie häufig auf die Eindeutigkeit oder gar die Eineindeutigkeit von Aussagen abhebt, wird durch die Postmoderne klar, dass Ereignisse, und insbesondere die Christusereignisse, vielfältig deutbare und weit gestreute sprachliche Spuren hinterlassen. Auch eine Aussage wie „Jesus ist der Messias“, also die kürzeste Form des christlichen Credo, gewinnt ihren Sinn erst, wenn klar wird, was unter „Jesus“, unter „Messias“ und unter „Sein“ verstanden sein will. Bei der Klärung dieser Termini werden aber wie-

derum neue Termini herangezogen, die ihrerseits geklärt werden müssen. Diese Spurung (Derrida) des Sinns eröffnet durchaus keine Willkür in der Deutung der Proposition „Jesus ist der Messias“, zeigt aber, dass eine simple Identifikation Jesu nicht möglich ist, weil die Identität immer aus der Differenz konstruiert wird. Gerade die Postmoderne macht deutlich, dass der Ort der Offenbarung die/der Andere ist, die/der Marginalisierte, die/der Ausgeschlossene, die/der nicht Identifizierbare. Damit aber gewinnt die Offenbarung eine noch nicht dagewesene Offenheit, die zugleich jedoch durch ihre ethische Rückbindung sehr konkret wird. Gerade in diesem Tun der Wahrheit am je Anderen bekommen die Worte der Evangelien ihre Verbindlichkeit: „Was ihr dem Geringsten meiner Geschwister getan habt, das habt ihr mir getan“ (Mt 25,40). Die propositionale Identität Jesu hat gestreut. Das Säkulare und Nichtreligiöse, das Nichtchristliche und Andersreligiöse gewinnen für die Sammlung auf Jesus und für die Sammlung Jesu entscheidende Bedeutung.

## 6. Noch einmal Vernunft

Ohne jeden Zweifel ist das Paradigma der Postmoderne nicht Gottes letztes Wort. Dennoch können wir auch im Paradigma der *Différance* bestimmte Aspekte des Offenbarungsprozesses freilegen. Wir erleben in unseren Tagen die Erschöpfung der Postmoderne. Und gerade weil sich die dekonstruktive Vernunft – als das letzte große Paradigma der Rationalität – erschöpft hat, können und müssen wir in neuer Weise fragen: Was heißt Denken? Was heißt Vernunft? Was ist Metaphysik? Das analytische Paradigma ist wie die Tele-Semeio-Logie auf die Sprache und deren Strukturen konzentriert. Und mehr noch, auch die sprachanalytische Denkart hat eine Geschichte.<sup>34</sup> Sie begann in der klassischen Moderne mit Gottlob Frege, Ludwig Wittgenstein, aber auch George Edward Moore und Bertrand Russell. Gemeinsam ist ihnen die Ablehnung einer metaphysischen Vernunft gerade in idealistischer Ausprägung. Gerade der Logische Positivismus (Moritz Schlick) und der Logische Empirismus (Alfred Jules Ayer) hatten eine radikal antimetaphysische, ja sogar antichristliche Grundhaltung. Nach Revi-

<sup>34</sup> Hierzu und zum Folgenden auch G. Brüntrup, *Analytische Religionsphilosophie und Theologie* (s. Anm. 18), 5–7.

sionen von Gilbert Ryle und vor allem John Langshaw Austin zeigen sich durchaus die Parallelen zum Sprachparadigma des Strukturalismus.<sup>35</sup> „How to do things with words?“<sup>36</sup> Richard Rorty, der 1967 den „linguistic turn“ konstatiert hat,<sup>37</sup> befindet sich schließlich in bemerkenswerter Nähe zu Klassikern der Postmoderne wie Jacques Derrida und Gianni Vattimo. Und zuletzt werden bei Autoren wie Saul Kripke und Robert B. Brandom in neuer Weise metaphysische Fragestellungen und die Philosophie des Idealismus wiederaufgenommen. Gerade die jüngsten Entwicklungen der Analytischen Sprachphilosophie und der Analytischen Religionsphilosophie zeigen, dass gegenwärtig neue Formen von Metaphysik gesucht werden. Es ist jedenfalls an der Zeit, die Geschichte der Vernunft in ihrer Wahrheit neu aufzunehmen und auf ihre innere Dynamik zu hören. Der Reichtum an in sich kohärenten und konsistenten, aber gleichwohl epochal verschiedenen Vernunfttypen sollte uns zu denken geben. Ich möchte den Begriff der Metaphysik weiten. Wir brauchen wieder Gestalten der Vernunft, die metaphysische Wahrheiten neu denkbar machen, ohne hinter die Einsichten der Metaphysikkritik von Friedrich Nietzsche bis François Lyotard zurückzufallen. Es kommt darauf an, verschiedene Vernunfttypen miteinander ins Gespräch zu bringen. Die geschichtlich gewonnenen Vernunftbegriffe Identität (Antike:  $A = A$ ), Differenz (Patristik und Scholastik:  $A \neq B$ ), Identität von Identität und Differenz (Neuzeit:  $A:A \neq B$ ), Differenz\* (Moderne:  $f(x)$ ) und Différance (Postmoderne:  $f:::x$ ) können uns dabei Geleit geben.<sup>38</sup> Für die Frage der Offenbarung wird auch in Zukunft entscheidend bleiben, dass sie vor der stets im Wandel begriffenen Vernunft verantwortet werden muss. Gerade in der geschichtlichen Dynamik zeigt sich die Lebendigkeit der Vernunft – und der Offenbarung.

<sup>35</sup> Siehe dazu *H. Boeder*, Die Installationen der Submoderne (s. Anm. 4), bes. 281–415.

<sup>36</sup> *J.-L. Austin*, How to do things with words. The William James lectures delivered at Harvard Univ. in 1955, Cambridge Mass. 1962.

<sup>37</sup> Vgl. *R. Rorty* (Hrsg.), The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Matters, Chicago 1967.

<sup>38</sup> Siehe *K. Ruhstorfer*, Trinität und Identität nach der Postmoderne, in: ders., Befreiung des „Katholischen“. An der Schwelle zu globaler Identität, Freiburg i. Br. 2019, 38–113.