

Die Pluralität von Offenbarungsmodellen in der Analytischen Theologie

Johannes Grössl

Die analytische Theologie ist mit einigen Vorurteilen konfrontiert, wozu auch der Vorwurf gehört, deren Vertreterinnen und Vertreter würden mehrheitlich ein veraltetes instruktionstheoretisches Offenbarungsverständnis vertreten und damit nicht nur hinter den Paradigmenwechsel des Zweiten Vatikanischen Konzils zurückgehen, sondern auch den Gedanken der göttlichen Offenbarung in und durch die Geschichte vernachlässigen.¹ Auch wenn dieses Vorurteil in manchen Fällen zutreffen mag, sollte man vorsichtig sein, eine durch eine gemeinsame Methode verbundene wissenschaftliche Schule, die weltweit tausende Anhängerinnen und Anhänger hat und inhaltlich sehr breit aufgestellt ist, nicht auf einzelne Vertreterinnen und Vertreter zu reduzieren.²

In diesem Aufsatz soll zunächst ausgeführt werden, warum der dargestellte Vorwurf gegen die analytische Theologie tatsächlich naheliegend ist und in manchen Fällen auch zutrifft. Im zweiten Abschnitt wird gezeigt, dass auch ein ausgearbeitetes instruktionstheoretisches Modell grundlegende hermeneutische Kriterien anerkennen kann; es werden analytische Autoren vorgestellt, welche die

¹ Vgl. *T. McCall, An Invitation to Analytic Theology*, Grand Rapids, Mich., 2015, der die gängigen Vorurteile gegenüber der analytischen Theologie sammelt und versucht zu widerlegen, darunter auch „Analytic theology is naive with respect to the history of doctrine“ (vgl. ebd., 27–29). Vgl. dazu auch *T. Schärfl, Analytisches Denken im Kontext*, in: G. Gasser/L. Jaskolla/T. Schärfl (Hrsg.), *Handbuch für Analytische Theologie (STEP 11)*, Münster 2017, 35–72, 35: „In einer von Hermeneutik befreiten Zone verbinde sich begrifflicher Literalismus mit einer literalistischen, vor- und unkritischen Lesart der Bibel oder der Glaubensquellen und zwingt der Theologie einen phantasielosen Propositionalismus auf, der in einer drögen Prädikatenlogik erster Stufe rekonstruiert werden müsse.“

² Für einen Überblick über die Vielfalt innerhalb der analytischen Theologie siehe u. a. *G. Gasser/L. Jaskolla/T. Schärfl (Hrsg.), Handbuch* (s. Anm. 1); *K. Viertbauer/G. Gasser (Hrsg.), Handbuch Analytische Religionsphilosophie: Akteure – Diskurse – Perspektiven*, Stuttgart 2019.

wichtige Unterscheidung zwischen nicht-propositionaler Offenbarung und propositional verfasstem, geschichtlich kontingentem Dogma teilen. Auf Basis des Panpsychismus wird im dritten Teil ein analytisch geprägter Ansatz angerissen, mit dem die Offenbarung Gottes in der Geschichte in einer Theorie des Wirkens Gottes in der Welt grundgelegt werden kann.

1. Propositionale Offenbarung

Wer Theologie betreibt, indem er Behauptungen prädikatenlogisch formuliert und Argumente auf ihre Gültigkeit und Schlüssigkeit hin logisch analysiert, der oder die kann deutlich besser mit propositionalem Offenbarungsgehalt umgehen, da ein solcher sich leichter in das Denksystem integrieren lässt.³ Gerade unter analytischen Theologen kommt es häufig vor, dass von einer angeblichen Offenbarung abgeleitete Prämissen festgesetzt werden, ohne diese weiter zu hinterfragen. Allerdings sollte von einer wissenschaftlichen Theologie in hermeneutischer Tradition genau diese Offenheit verlangt werden, alle Prämissen und Vorannahmen zu hinterfragen, beispielsweise, indem bei der Exegese die Historizität einzelner Offenbarungs-Ereignisse infrage gestellt wird oder zumindest kulturelle Einflüsse bei der Rezeption und Interpretation mitberücksichtigt werden.

Ein Beispiel hierfür ist der Umgang analytisch-theologischer Denker mit Konzilsbeschlüssen. In kontinentaler Tradition sind wir es gewohnt, die philosophischen und politischen Hintergründe der Dogmenbildung herauszuarbeiten, um dadurch zu einem besseren

³ B. P. Göcke, Gottesbeweise, Offenbarung und propositionaler Gehalt. Über den Glauben nachdenken mit *Dei Filius*, in: J. Knop/M. Seewald (Hrsg.), *Das Erste Vatikanische Konzil. Eine Zwischenbilanz 150 Jahre danach*, Darmstadt 2019, 117–134, 126: „Göttliche Offenbarung, die einen propositionalen Gehalt vermittelt, vermittelt einen Gehalt, der sich grammatikalisch als wohlgeformter Behauptungssatz formulieren lässt und dadurch den propositionalen Gehalt – die entsprechende Proposition – sprachlich zum Ausdruck bringt. Wäre dies nicht der Fall, dann könnte der Mensch prinzipiell die göttliche Offenbarung nicht verstehen, da Propositionen als Gegenstand intentionaler Einstellungen diejenigen Entitäten sind, auf die sich der menschliche Geist notwendigerweise bezieht, wenn er sich auf seinen semantischen Inhalt bezieht.“

Verständnis der festgelegten Lehren zu gelangen oder sie in manchen Fällen sogar völlig zu dekonstruieren.⁴ In manchen Fällen können wir auch zum Schluss kommen, dass eine bestimmte Lehrformel nicht wörtlich verstanden werden darf, sondern vielmehr als Orientierung, als Abgrenzung gegen eine bestimmte Irrlehre⁵ oder – in seltenen Fällen – sogar als reines Machtinstrument genutzt wurde. Nicht selten hört man von analytischen Theologen, die Umstände der Dogmenbildung seien irrelevant, weil man davon ausgehe, dass der Heilige Geist entweder das biblische Zeugnis oder Konzilsbeschlüsse in dem Maße inspiriert hat, dass man einen groben Irrtum ausschließen kann. Einige katholische analytische Philosophen wie Eleonore Stump und ihr Schüler Timothy Pawl betonen, dass es weder ihr Ziel sei, die als orthodox verstandenen Dogmen zu beweisen, noch diese zu hinterfragen, sondern nur, sie in ein kohärentes Denksystem zu integrieren.⁶ Demgegenüber wird nicht die Existenzberechtigung einer genuin theologisch-hermeneutische Forschung

⁴ Hans-Joachim Höhn schreibt, einer solchen Einstellung folgend, der Klärungsbedarf altkirchlicher Konzilstexte sei höher als ihr Erklärungspotenzial. Beispielsweise seien bestimmte Formulierungen des Konzils von Chalcedon aufgrund unklarer ontologischen Voraussetzungen kein *Interpretament*, sondern ein *Interpretandum*. Vgl. H.-J. Höhn, „Wahrhaft Gott – wahrhaft Mensch? Chalcedon und die Christologie heute“, in: T. Hainthaler/D. Ansorge/A. Wucherpfenig (Hrsg.), *Jesus der Christus im Glauben der einen Kirche*, Freiburg i. Br. 2019, 421–440, 427f. Vgl. dazu auch K. Ruhstorfer, *Von der Geschichte der Christologie zur Christologie der Geschichte*, in: ders. (Hrsg.), *Christologie*, Paderborn 2018, 202f.

⁵ Vgl. B. Nitsche, *Eine freiheitstheologische Relektüre chaledonischer Christologie*, in: C. Danz/G. Essen (Hrsg.), *Dogmatische Christologie in der Moderne. Problemkonstellationen gegenwärtiger Forschung*, Regensburg 2019, 263–285, 263: „Im Sinne einer Rahmenorientierung, die eben Orientierung geben will, geht es in den Konzilsaussagen von Chalcedon nicht um eine positive Durchbestimmung des Verhältnisses von göttlicher und menschlicher Wirklichkeit in der einen Person Jesu Christi.“

⁶ E. Stump, *Atonement*, New York 2018, 4: „Whether or not [the theological claims accepted as orthodox] are true is a matter for theology and not for philosophical theology. The claims in this interpretation of the doctrine might be true (and in fact I myself think that they are true); but [...] I do not conclude that they are true [...]. Because I am engaged in philosophical theology, I am proposing the interpretation developed in this book only as one way of understanding a doctrine that Christian theology takes to be orthodox and true, and I am arguing that this interpretation makes better sense of the doctrine than other interpretations do.“

geleugnet, sondern vielmehr auf eine Arbeitsteilung zwischen *Theologie* und *philosophischer Theologie* verwiesen. Es benötige Exegeten und Dogmenhistoriker, um den (propositionalen) Kerngehalt der Offenbarung zu erschließen; Aufgabe der analytischen Theologen sei es dann, ein umfassendes theologisches Modell zu entwerfen, in dem diese Propositionen in einen kohärenten Zusammenhang gebracht werden. Dies sei die beste Art und Weise auf den Vorwurf, der christliche Glaube sei unvernünftig, zu reagieren.

Möglicherweise lässt sich sogar die Plausibilität dieses Denksystems erhöhen, indem man die Vereinbarkeit mit anderen Wissenschaften aufzeigt oder auf die Explikationskraft bezüglich neuer Phänomene hinweist. Dies würde demnach die klassische Aufgabe der Fundamentaltheologie erfüllen: zeigen, dass der christliche Glaube (bzw. einzelne Varianten/Interpretationen dessen, was den christlichen Glauben ausmacht) plausibel oder zumindest nicht unvernünftig ist.⁷

2. Pluralität der Offenbarungsverständnisse

Ein Großteil der analytischen Theologen forscht auch, viele sogar primär, im Bereich der religiösen Erkenntnistheorie. Dazu zählen wichtige Pioniere dieser Schule wie William Alston, Nicholas Wolterstorff und Alvin Plantinga.⁸ Zu diesem Themenfeld gehört wesentlich auch die Frage, wie sich Vernunft und Glaube, Natur und Gnade, natürliche und offenbarte Wahrheit zueinander verhalten.

⁷ In der Tradition Platons oder Descartes sollte man meinen, dass Philosophen dazu neigen, alles jederzeit zu hinterfragen; doch viele heutige Philosophen – und dazu gehören vor allem Analytiker – freuen sich über jedes Axiomensystem, mit dem sie herumexperimentieren können, ohne die Axiome selbst infrage zu stellen. Das bedeutet nicht, dass die Axiome geteilt werden, sie werden vorläufig akzeptiert, um eine gemeinsame Gesprächsbasis zu ermöglichen. Und gerade die Analyse der Konsistenz und Explikationskraft des Systems soll letztlich Aufschluss darüber geben, ob es sich gegenüber alternativen Systemen bewähren kann. Die *reformed epistemology* geht sogar, ähnlich wie im Pragmatismus, davon aus, dass die einzelnen Axiomensysteme theoretisch nicht begründbar oder rechtfertigbar sind.

⁸ W. Alston, *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca 1993; N. Wolterstorff, *Reason within the Bounds of Religion*, Grand Rapids² 1984; A. Plantinga, *Warranted Christian Belief*, New York 2000.

Hierbei werden, ähnlich wie in deutschsprachigen Fundamentaltheologie-Handbüchern, verschiedene Offenbarungsmodelle gegenübergestellt. In diesem Rahmen wird ganz natürlich die Frage gestellt, auf welche Weise sich Offenbarung ereignet. Offenbart Gott wahre Sätze, inspiriert er einzelne Menschen, hält er sie vom Irrtum fern, lenkt er größere Zusammenhänge, prägt er den Lauf der Geschichte? Ein propositionales (instruktionstheoretisches) Offenbarungsmodell ist tatsächlich weiter verbreitet, als dies in der modernen kontinentalen Theologie der Fall ist: Gott habe wahre Sätze offenbart, die er entweder direkt zu Menschen, durch Jesus Christus, durch andere Menschen oder durch Konzilien oder gar das Lehramt zu uns spricht. Häufig wird dabei auch ein Interventionismus vorausgesetzt: Gott greife in das Weltgeschehen ein, wenn er sich offenbart, entweder unter Aufhebung der Naturgesetze oder durch eine Offenheit der Naturgesetze, also durch eine Art Manipulation von Zufällen.⁹

Auch wenn dies auf den ersten Blick offenbarungspositivistisch erscheint, kann auch eine instruktionstheoretisch denkende analytische Theologin komplexe epistemische Kriterien bezüglich der Frage diskutieren, wie wir wissen können, ob eine Intervention oder eine bestimmte Offenbarung tatsächlich von Gott kommt und wann es sich eher um eine menschliche Erfindung oder einen Irrtum handelt. Diese müssen nicht mit denen von einer bestimmten Kirche oder Konfession festgelegten Kriterien identisch sein. Vor allem aber muss eine analytische Theologin aufgrund ihrer Methode immer demütig auftreten: Jede Theorie über Gott und die Welt ist eine *vorläufige* Theorie, die sich im wissenschaftlichen Diskurs bewähren muss.¹⁰ Wenn nachgewiesen wird, dass die Theorie inkonsis-

⁹ Vgl. T. Crisp, On Believing that the Scriptures are Divinely Inspired, in: O. Crisp/M. Rea (Hrsg.), *Analytic Theology. New Essays in the Philosophy of Theology*, New York 2009, 187–213, 201: „That God would intervene in history to provide us with propositional revelation about himself seems likely but not certain.“

¹⁰ Viele, wenn auch nicht alle, analytische Theologen orientieren sich an der wissenschaftlichen Methode und an den Rationalitätskriterien des kritischen Rationalismus der frühen analytischen Philosophie, selbstverständlich ohne die überwiegend naturalistischen Weltanschauung dieser Bewegung zu übernehmen (weswegen man hier mit John Polkinghorne besser von einem kritischen *Realismus* spricht). Als Gründungsmitglied und langjähriger Leiter des Wiener Kreises

tent ist oder andere Rationalitätsprinzipien verletzt, z. B. indem sie regelmäßig Immunisierungsstrategien anwendet, bewährt sie sich nicht. Man sollte also einen instruktionstheoretisch argumentierenden analytischen Theologen wie z. B. C. S. Evans¹¹ nicht mit einem lehramtstreuen Neuscholastiker verwechseln. Ersterer sieht seine Offenbarungstheologie als ein Modell unter anderen, das sich bewähren muss; Letzterer neigt viel stärker zu problematischen Autoritätsargumenten und Immunisierungsstrategien.¹²

Innerhalb der analytischen Theologie werden auch Offenbarungsverständnisse diskutiert, die an die deutschsprachige, hermeneutisch geprägte und geschichtssensible Tradition besser anknüpfungsfähig sind. Exemplarisch lässt sich William J. Abraham nennen, dessen Bücher *Divine Inspiration of Holy Scripture* und *Canon and Criterion* weitläufig diskutiert wurden.¹³ Abraham sieht es als wissenschaftlich legitim an, als systematischer Theologe von bestimmten dogmatischen Festlegungen auszugehen. Er sieht die Auf-

prägte der Physiker und Philosoph Moritz Schlick die Erkenntnistheorie der sich in der Entwicklungsphase befindenden analytischen Philosophie. Schlick war ein starker Kritiker von Kant; eine absolute Unzugänglichkeit des Ding an Sichs ist seiner Auffassung nach nicht damit vereinbar, dass Erscheinungen durch Sprache und wissenschaftliche Methoden akkurat beschreibbar sind, aber gleichzeitig im Ding an Sich gründen sollen. Gleichzeitig gibt er Kant insofern Recht, dass der Graben von der Erscheinung zur Wirklichkeit nicht vollständig überwunden werden kann. Jede Erkenntnis sei laut Schlick nur vorläufig. Vgl. *M. Schlick*, Allgemeine Erkenntnislehre, Frankfurt a. M. 1979, 433: „All unsere Wirklichkeits-erkenntnisse sind also streng genommen Hypothesen. Keine wissenschaftliche Wahrheit, mag sie historischer Art sein oder der exakten Naturforschung angehören, macht davon eine Ausnahme, keine ist im Prinzip vor der Gefahr sicher, irgendwann einmal widerlegt und ungültig zu werden.“

¹¹ C. S. Evans, Faith and Revelation, in: W. J. Wainwright (Hrsg.), The Oxford Handbook of Philosophy of Religion, New York 2005, 323–343.

¹² Auch bei der Neuscholastik muss man davon ausgehen, dass das Vorurteil der Einseitigkeit der Pluralität dieser Strömung und erst recht der verwendeten Methode als solcher nicht gerecht wird. Vgl. *H. Gabel*, Inspirationsverständnis im Wandel. Theologische Neuorientierung im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils, Mainz 1991, 18–21. Die Uniformität der Theoriebildungen Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhundert hängt wahrscheinlich stärker vom autoritärem Umgang des Lehramtes mit von der offiziellen Lehre abweichenden Positionen ab als von der Methode selbst.

¹³ *W. Abraham*, Divine Inspiration of Holy Scripture, New York 1981; *ders.*, Canon and Criterion in Christian Theology. From the Fathers to Feminism, Oxford 2002.

gabe der Theologie darin, Dogmen zu analysieren, ohne ihren Wahrheitsanspruch aufzugeben.¹⁴ Abraham unterscheidet dabei aber zwischen „Christian doctrine“ und „Christian dogmas“, ersteres sei die Lehre der Christlichen Kirche, wie sie von Gott auf welche Weise auch immer gegeben ist, zweiteres sei der geschichtliche Prozess, diese Lehre besser zu verstehen und propositional auszuformulieren.¹⁵ Der Wahrheitsanspruch der *christian dogmas* hänge an der epistemischen Autorität derjenigen, die diese Dogmen formuliert haben. Einzelne Kanones, wie Abraham sie nennt, also einzelne Glaubenssätze, hätten aus sich keine Autorität, egal von welchem biblischen Autor, auf welchem Konzil oder von welchem Papst sie formuliert wurden. Christliche Theologinnen und Theologen müssen diese Autorität begründen, also Kriterien dafür angeben, warum eine bestimmte Autorität akzeptiert wird oder nicht. Es geht also zunächst um die Glaubwürdigkeit des Empfängers oder Interpreten der Offenbarung, und erst dann um die Wahrheit der Offenbarung. Abraham schreibt: „The fundamental problems which arise in treatments of authority in the Christian faith stem from longstanding misinterpretation of ecclesial canons as epistemic criteria.“¹⁶

In seiner Analyse von Offenbarung als göttliche Inspiration der zu hinterfragenden Autoritäten kritisiert Abraham rein instruktions-

¹⁴ *Ders.*, *Systematic Theology as Analytic Theology*, in: O. Crisp/M. Rea (Hrsg.), *Analytic Theology* (s. Anm. 9), 54–69.

¹⁵ Eine ähnliche Unterscheidung findet sich mit anderer Terminologie auch bei Michael Seewald, der die gegebene (und aktuell noch wirksame) Offenbarung statt „Christian doctrine“ als „Evangelium“ und die geschichtlichen Versuche, das Evangelium oder dessen Voraussetzungen und Implikationen zu formulieren, als Dogmen bezeichnet. Vgl. *M. Seewald*, *Reform*. Dieselbe Kirche anders denken, Freiburg i. Br. 2019, 129f.: „Eine spezifisch moderne Form der propositionalen Vereindeutigung des Evangeliums stellt das Dogma dar, bei dem die Kirche mit ihrer Autorität dafür zu bürgen versucht, dass der in Aussageform als wahr in Anspruch genommene Ausdruck des Evangeliums tatsächlich wahr ist. Dabei tut sich eine Spannung zwischen Dogma und Evangelium auf. [...] Evangelium und Dogma verhalten sich sowohl relational als auch dissoziativ zueinander, sie sind aufeinander bezogen und doch voneinander verschieden.“

¹⁶ *W. Abraham*, *Canon and Criterion* (s. Anm. 13), 1. Angemerkt sei, dass es hier formale Ähnlichkeit zum Zwei-Stockwerks-Denken gibt, wie es in *Dei Filius* im 1. Vatikanischen Konzil verteidigt wurde. Hier wurde streng zwischen dem Inhalt einer Offenbarung und der äußeren Bestätigung der Autorität desjenigen, der diese Offenbarung verkündet, unterschieden.

theoretische Modelle. Es gebe einen Unterschied zwischen „divine speaking“ und „divine inspiration“. ¹⁷ Inspiration müsse graduell gedacht werden, betreffe eher den Inspirierten als den Inspirierenden, weil die Effekte sehr von den Eigenschaften des Empfängers abhängen. Außerdem benötige die Inspiration im Gegensatz zum Sprechen kein unmittelbares Handeln Gottes in der Welt, da Gott durch die natürliche Ordnung wirken könne. Abraham spricht von einer „Illumination“: einer Hilfe Gottes, die Hinweise auf übernatürliche Wahrheiten in der natürlichen Ordnung oder auch in der Geschichte wahrzunehmen und entsprechend zu deuten.

Aus dieser Unterscheidung zwischen *canon* und *criterion* erwächst demnach auch die Einsicht einer fortlaufenden Offenbarung in der Geschichte: Jede Autorität, durch die wir den Glauben gedeutet bekommen, ob Evangelist, Apostelin, Kirchenvater, Bischöfin, Theologe oder Predigerin, ist von der göttlichen Inspiration abhängig. Um unterscheiden zu können, ob wir der Autorität folgen, müssen wir Kriterien für göttliche Inspiration entwickeln. Woher wissen wir, ob die Mehrheit der Teilnehmer eines bestimmten Konzils sich von Gott inspirieren lassen wollte oder nur eigene Machtinteressen verfolgt hat? Die Annahme, dass Gott den Ausgang entsprechend lenkt, lässt sich in einer modernen Theologie eigentlich nicht mehr vertreten: Wenn Gott menschliche Freiheit so ernst nimmt, dass er nicht einmal die Shoah verhindert hat, dann nimmt er sie sicher auch so ernst, dass er auch ein Konzil oder einen Papst nicht daran hindert, eine irrtümliche Lehre zu verkünden. ¹⁸ Doch wenn wir auf nichts mehr vertrauen können, dann können wir doch gar nichts mehr glauben, könnte man nun kritisieren. Es geht aber nicht darum, niemandem mehr zu vertrauen, sondern genaue Kriterien an-

¹⁷ *Ders.*, Divine Inspiration of Holy Scripture (s. Anm. 13), 37.

¹⁸ Ähnlich wie Klaus von Stosch eine theodizee-sensible Rede vom Handeln Gottes fordert, kann man analog eine theodizee-sensible Rede von Offenbarung und lehramtlicher Autorität fordern. Vgl. *K. v. Stosch*, Gott – Macht – Geschichte. Versuch einer theodizeesensiblen Rede vom Handeln Gottes in der Welt, Freiburg i. Br. 2006. Man könnte hier einwenden, dass Gott um der menschlichen Freiheit willen böse Menschen nicht daran hindern kann, Böses zu tun, aber gute Menschen, die sich freiwillig Gottes Handeln gegenüber geöffnet haben, zum Guten führen oder vor Irrtum bewahren kann. Dies verschiebt aber nur das Problem: Woher wissen wir, dass beispielsweise Konzilsväter diese Öffnung vollzogen haben und nicht aus eigenen Machtinteressen handeln?

zugeben bzw. zu diskutieren, wann man wem wie sehr vertrauen kann, wenn es um möglicherweise heilsrelevante Wahrheiten geht.

Aus dieser exemplarischen Darstellung wird deutlich, dass die Unterschiede zwischen den Schulen, wenn man bestimmte Vertreter anschaut, nicht so groß sind, wie sie manchmal empfunden werden.¹⁹ Natürlich lässt sich auch immer ein ausgewählter Vertreter oder eine Vertreterin heranziehen, der oder die als Pappkamerad geeignet ist, eine ganze Schule zu diskreditieren. Häufig verbergen sich hinter Schulstreitigkeiten auch politische Motivationen. Als Beispiel dient in der katholischen Kirche der Streit um das apostolische Schreiben *Ordinatio Sacerdotalis* von Papst Johannes Paul II. aus dem Jahr 1994: Konservative Katholiken meinen, vereinfacht ausgedrückt, Gott habe den Papst bzw. die stillschweigende Mehrheit der Bischöfe, auf die er sich beruft, soweit inspiriert, dass man aus diesem Konsens eine göttliche Wahrheit herauslesen darf. Liberale Katholiken behaupten, dass sich der Papst in diesem Punkt möglicherweise geirrt hat, wie sich auch schon viele Päpste vor ihm bei wichtigen Lehrverkündigungen geirrt hätten.²⁰ Gerade aus diesem Grund sorgen sich konservativ positionierte Theologen um einen Dammbbruch: dass letztlich alle Glaubenssätze historisch kontextualisiert und relativiert werden.²¹ Abraham, der eine solche Entwick-

¹⁹ In letzterer Zeit zeigt sich, sicher auch durch die Veranstaltungen, die diesem Sammelband zugrunde liegen, auch eine Annäherung und ein Versuch des gegenseitigen Verständnisses der jeweiligen Schulen, vor allem indem gezeigt wird, dass es keine klar zu ziehenden Grenzlinien zwischen der ‚kontinentalen‘ und der ‚analytischen‘ Tradition gibt und sich beide Traditionen gegenseitig befruchten können. Vgl. dazu auch M. Breul, Eine Kritik des metaphysischen Realismus, in: S. Wendel/M. Breul, Vernünftig glauben – begründet hoffen. Praktische Metaphysik als Denkform rationaler Theologie, Freiburg i. Br. 2020, 157–269, 266–269.

²⁰ Eine Typisierung solcher Dogmenrevisionen nahm vor kurzem Michael Seewald vor; vgl. M. Seewald, Dogma im Wandel. Wie Glaubenslehren sich entwickeln, Freiburg i. Br. 2018, 276–281; ders., Reform (s. Anm. 15), 74–109: „Modi dogmatischer Entwicklung“.

²¹ Vgl. dazu auch T. Marschler, „Zukunftsorientierte Umgestaltung“? Zu Michael Seewalds „Reform – Dieselbe Kirche anders denken“, HerKorr 73 (12/2019) 47–50, 47: „Um die Möglichkeit von weitgehenden Veränderungen der kirchlichen Lehre aufzuzeigen, historisiert Michael Seewald die Dogmen und enthistorisiert das Evangelium. Der Spielraum für Reformen wird damit sehr groß: nämlich willkürlich.“ Vgl. dazu auch Seewalds Replik: M. Seewald, Lehre und Frohe Botschaft. Im Gespräch mit Thomas Marschler, in: HerKorr 74 (1/2020) 48–50.

lung in Teilen der protestantischen Theologie diskutiert, spricht sogar von einem „dritten Schisma“ in der Kirche, weil „kanonische[r] Glaube im Namen von Glaubwürdigkeit und Relevanz von innen dekonstruiert“ worden sei, bis zu einem Punkt, dass „keine Glaubenslehre mehr übrig“ blieb:

„Tatsächlich ist der materielle Gehalt der systematischen Theologie vielerseits praktisch verschwunden, und zwar aufgrund eines dritten Schismas in der Kirche. Dabei wurde der kanonische Glaube im Namen von Glaubwürdigkeit und Relevanz von innen dekonstruiert. [...] Die Motive dieses Geschehens waren gut; Theologen wollten ganz bewusst an die intellektuellen und politischen Herausforderungen der heutigen Zeit anknüpfen. Das Problem war, dass, als sie damit fertig waren, kaum ein inhaltlicher Gehalt der Glaubenslehre mehr übrig war.“²²

Im Anschluss an meine bisherigen Ausführungen sehe ich die Aufgabe der Fundamentaltheologie darin, Kriterien anzubieten und zu diskutieren, die besagen, wann eine bestimmte Quelle oder eine bestimmte Interpretation von Offenbarung authentisch ist. Ein Beispiel hierfür in der katholischen Theologie ist die Diskussion um die Verhältnisbestimmung von Lehramt und *sensus fidei*. Aber um diese Aufgabe bewältigen zu können, benötigt es eine umfassende Theorie der Offenbarung. Um aus einer Theorie der Offenbarung Kriterien der Authentizität ableiten zu können, muss diese Theorie aber im weitesten Sinne analytisch sein, man muss logische Ableitungen von ihr vornehmen können, ihre Inhalte müssen propositional formuliert sein. Es geht folglich nicht primär darum, den *Inhalt* der Offenbarung propositional zu erfassen, sondern die *Wirkweise* von Offenbarung zu verstehen.

²² Übersetzung von W. Abraham, *Systematic Theology* (s. Anm. 14), 57: „In fact, the material content of systematic theology virtually disappeared in some quarters due to a Third Schism in the Church in which the canonical faith was deconstructed from within in the name of credibility and relevance. [...] The motives were good; theologians wanted to speak in a witting manner to the intellectual and political challenges of the day. The problem was that so little doctrinal content was left by the time the theologians were finishing speaking.“

3. Eine panpsychistische Theorie der Heilsgeschichte

Bei der Entwicklung einer analytischen Theorie der Offenbarung kann man auf Vorarbeiten kontinentaler Theologie gewinnbringend zurückgreifen. Theologisch wird häufig von ‚Heilsgeschichte‘ gesprochen und damit auf das Wirken Gottes in der Geschichte verwiesen: ein Wirken, das Geschöpfe und die gesamte Schöpfung zum Heil führen soll. Doch wie wirkt Gott in der Geschichte? Edward Schillebeeckx betonte, dass menschliche Profangeschichte „mittels der negativ oder positiv antwortenden menschlichen Freiheit (die Geschichte macht) [...] Heils- oder Unheilsgeschichte“ werde.²³ Es ist weitgehender Konsens in der deutschsprachigen Theologie, dass Gott die Freiheit und Autonomie der Geschöpfe wahrt und deswegen entweder gar nicht, oder nur indirekt, oder nur in verborgener Weise in die Welt eingreift.²⁴ Wie genau eine solche Lenkung der Geschichte unter Wahrung der Autonomie der Schöpfung funktionieren soll, bleibt in entsprechenden Offenbarungsmodellen allerdings meist unklar.²⁵ Eine naheliegende nicht-interventionistische Antwort auf diese Frage könnte lauten, dass Gott eine Art „Heilsmechanismus“ in die Welt eingebaut hat. Um

²³ E. Schillebeeckx, *Offenbarung und Theologie*, Mainz 1965, 16.

²⁴ Selbst der Thomismus ging aufgrund der Annahme der absoluten Zeitlosigkeit Gottes davon aus, dass Gott nicht sukzessiv in die Weltgeschichte eingreift und reagiert, sondern eher, dass Gott ausschließlich durch Zweitursachen handle. Eine non-interventionistische Lesart wurde im Rahmen des Neothomismus im 20. Jahrhundert weiter ausgearbeitet. Vgl. B. Weissmahr, *Gottes Wirken in der Welt. Ein Diskussionsbeitrag zur Frage der Evolution und des Wunders*, Frankfurt a. M. 1972; J. Grössl, *Ewige Kontingenzpläne – Gottes Handeln in der Welt eternalistisch gedacht*, *Zeitschrift für Katholische Theologie* 136 (2014) 405–422.

²⁵ Vgl. hierzu die Darstellung Avery Dulles der Kritikpunkte am Modell „Revelation as History“; vgl. A. Dulles, *Models of Revelation*, Maryknoll, N. Y. 1983, 64: „Turning now to other criteria, we must ask whether the identification of revelation with historical events is plausible and coherent. Landon Gilkey, in a probing article, charged that Wright and others fail to assign any clear meaning to the term ‚act of God‘ which holds a crucial position in their theories. They apparently do not believe, as did the older orthodox theologians, that God intervenes to break the normal sequence of created causality, yet they insist on retaining biblical terminology that arose when it was held that God did so intervene. [...] [T]he salvation history theologians leave the idea of God’s mighty deeds as an empty phrase without specifiable meaning.“

zu verstehen, wie ein solcher Mechanismus beschaffen sein könnte, lohnt es sich, die analytische Philosophie des Geistes heranziehen.

Mit dem Panpsychismus als Lösungsansatz für das Gehirn-Geist-Problem kann man vertreten, dass es *keine rein materielle Welt gibt*. Die Grundbausteine der Welt haben sowohl materielle als auch mentale bzw. protomentale Eigenschaften.²⁶ Ein reiner Naturalismus kann nämlich weder Freiheit noch moralische Verantwortung erklären, genau so wenig wie dies materialistische Emergenz- oder Supervenienztheorien des menschlichen Geistes vermögen. Deswegen bleiben als gangbare Optionen nur der Leib-Seele-Dualismus, der aber meist als höchst kontraintuitiv bewertet wird, und der Panpsychismus. Als *theistische* Panpsychistin ist es plausibel, davon auszugehen, dass Gott Ursache und Erklärung für die proto-mentalen Eigenschaften der Grundbausteine der Welt ist und dass diese mentalen Eigenschaften mit dem göttlichen Bewusstsein, aus dem sie stammen, verbunden sind und bleiben.²⁷ Diese Verbundenheit ist zwar nicht logisch notwendig, aber Voraussetzung dafür, dass es kei-

²⁶ Vgl. G. Brüntrup, *Das Leib-Seele-Problem. Eine Einführung*, Stuttgart 2012; ders./L. Jaskolla, Panpsychismus und Handeln Gottes. Überlegungen im Grenzbereich von Philosophie des Geistes und Religionsphilosophie, in: G. Gasser/L. Jaskolla/T. Schärfl (Hrsg.), *Handbuch* (s. Anm. 1), 917–946.

²⁷ Gustav Fechner entwickelte im 19. Jahrhundert eine von Spinoza inspirierte Theorie des Geistes, nach der mentale Eigenschaften von Einzeldingen von einem Weltgeist konstituiert werden. Diese Theorie bezeichnete der Prozesstheologe Charles Hartshorne rückblickend als *synecological panpsychism*. Im Gegensatz zum atomaren Panpsychismus geht diese Variante nicht davon aus, dass die Grundbausteine der geschaffenen Wirklichkeit mentale Eigenschaften besitzen. Heute vertritt Philip Goff eine ähnliche ‚kosmopsychistische‘ Theorie, und zwar mit dem Argument, dass nur so das Kombinationsproblem des Panpsychismus gelöst werden kann. Nach Ansicht vieler Kritiker ist es nämlich unmöglich, dass zwei Bewusstseinssubjekte zu einem umfassenden Bewusstseinssubjekt verschmelzen; genau dies erfordert aber ein atomarer Panpsychismus. Nur ein „conscious universe“ könne, so Goff, mentale Eigenschaften komplexer Organismen konstituieren. Deswegen nennt er die Theorie auch *constitutive cosmopsychism*; Nagasawa und Wager bezeichnen sie als *priority cosmopsychism*. Eine Identifizierung des Weltgeistes mit Gott ist – vor allem für einen Theologen – naheliegend; vgl. Y. Nagasawa/K. Wager, Panpsychism and Priority Cosmopsychism, in: G. Brüntrup/L. Jaskolla (Hrsg.), *Panpsychism. Contemporary Perspectives*, New York 2017, 113–129, 117: „Some [...] panentheists might think that the cosmic consciousness is the consciousness of a higher being, such as God, which shares phenomenal experiences of individual conscious beings.“

ne vollständige ontologische Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf gibt, dass Gott die Welt sich nicht vollkommen selbst überlässt, dass wir mit der christlichen Tradition von einer Immanenz Gottes sprechen können.²⁸ Die mentalen Eigenschaften der Grundbausteine sind nicht vollständig von den physikalischen Eigenschaften getrennt, sondern wirken auf diese ein, indem sie Selbstorganisation begünstigen und Materie zu einem höheren Komplexitätsgrad führen. Als Rückwirkung führt ein höherer Komplexitätsgrad von Materie auch zu einem höheren Komplexitätsgrad der proto-mentalischen Eigenschaften, aus denen nach und nach mentale Eigenschaften emergieren, also Bewusstsein, Selbstbewusstsein, und irgendwann sogar moralisches Subjektsein und Willensfreiheit.

Mit dem Auftreten von Willensfreiheit im Verlauf dieser Höherentwicklung entsteht die Möglichkeit, sich bewusst gegen die Kraft zur Höherorganisation zu entscheiden bzw. ihr entgegenzuwirken. In sozialen Systemen können auch andere Menschen, sogar Tiere, positiv und negativ beeinflusst werden. Wie wir wissen, hängt der Freiheitsspielraum eines Individuums stark von seinen Prägungen ab (Eltern, Erziehung, Kultur, Umfeld). Charakterbildungsprozesse finden über mehrere Generationen hinweg statt. Auch in sozialen Zusammenschlüssen können emergente, supermentale Eigenschaften auftreten, z. B. die Disposition einer Gemeinschaft, offen gegenüber dem göttlichen Willen zu sein.

Wo kommt hier nun Offenbarung ins Spiel? Für einen typischen Non-Interventionisten ist Offenbarung nichts qualitativ anderes als Gottes Wirken in der Welt. In einem panpsychistischen Weltbild gibt

²⁸ Vertreterinnen und Vertreter der in der christlichen Tradition ebenfalls prägenden *Apothatischen Theologie* argumentieren interessanterweise häufig entgegengesetzt, und zwar, dass gerade durch eine radikale Andersheit von Gott und Welt eine tiefe Immanenz ermöglicht wird. Vgl. *M. Reményi*, Vom Wirken Gottes in der Welt. Zugleich ein Versuch über das Verhältnis von Naturwissenschaft und Theologie, in: B. P. Göcke/R. Schneider (Hrsg.), Gottes Handeln in der Welt. Probleme und Möglichkeiten aus Sicht der analytischen Theologie und Religionswissenschaft, Regensburg 2017, 276–300, 292: „Wäre Gott der Welt gegenüber nicht absolut transzendent, könnte er nicht als ihr zuinnerst gegenwärtig gedacht werden. [...] Soll wirklich eine tiefe Weltimmanenz Gottes gedacht werden können, muss – auch wenn es paradox klingt – das Gottsein Gottes absolut anders bestimmt werden als das Weltsein der Welt. [...] Niemand hat das klarer gesehen als Nikolaus von Kues, der das Gottsein Gottes jenseits der Unterscheidung von Nicht-Verschieden- und Verschieden-Sein‘ ansiedelt [...].“

es keine scharfe Unterscheidung zwischen Natürlichem und Übernatürlichem, daher auch nicht zwischen allgemeiner und spezieller Offenbarung. Thomas Oord betont, dass alle Geschöpfe Empfänger von Gottes Liebe sind und dass diese Liebe darauf hingeeordnet ist, „overall well-being in its widely diverse and multiple dimensions“ herzustellen.²⁹ Gott offenbart sich demnach in jeder Komplexitätsstufe protomentaler und mentaler Eigenschaften: Je komplexer der Empfänger, desto stärker die Wirkung, die Gott auf ihn ausüben kann. Nur mit einem qualitativen Sprung des Empfängers geht dadurch auch auf rezeptiver Ebene ein qualitativer Sprung der Offenbarung einher: Ein bewusstes Wesen kann Gott auf ganz andere Weise erfahren als Pflanzen. Ein rationales und freies Wesen kann Gott wiederum auf ganz andere Weise als ein bloß bewusstes Wesen erfahren und auf ihn antworten.

Von einer solchen Theologie der Offenbarung lässt sich auch eine Theologie der Geschichte ableiten: Wenn sich eine Gruppe von Menschen gemeinsam gegenüber Gottes Wirken öffnet, dann kann Gott durch diese Menschen die menschliche Geschichte beeinflussen, Frieden und Gerechtigkeit schaffen, ein Bewusstsein für Erlösungsbedürftigkeit entstehen lassen. Wenn viele Menschen sich gemeinsam gegenüber dem göttlichen Willen öffnen, kann Gott die Geschichte in eine bestimmte Richtung lenken, um wiederum den Freiheitsspielraum der Individuen weiter zu vergrößern und um immer komplexere Werke zu ermöglichen, so auch Kunst, Literatur, Technik, aber auch moralischen Fortschritt. Die Authentizität einer Heiligen Schrift oder einer lehramtlichen Verkündigung, die aus einer solchen Offenbarung hervorgeht, bemisst sich deshalb, wie auch Karlheinz Ruhstorfer schreibt, primär an ihrer Wirkungsgeschichte.³⁰ In der analytischen Tradition wird die Frage nach der Bewertung der Authentizität einer Offenbarung anhand der Tradition,

²⁹ T. J. Oord, *The Uncontrolling Love of God*, Downers Grove 2015, 166.

³⁰ Vgl. K. Ruhstorfer, *Die Autorität von Heiligen Schriften angesichts des Autoritarismus der Gegenwart*, in: M. Karimi (Hrsg.), *falsafa: Jahrbuch islamische Religionsphilosophie*, Bd. 2, Freiburg i. Br. 2019, 56–86, Abschnitt II: „Deshalb plädiere ich für eine wirkungsgeschichtliche Hermeneutik der Heiligen Schriften. [...] Weil ein bestimmter Text eine exzellente Wirkung entfaltet hat, weil er eine stets auch vernünftige Wirkungsgeschichte hervorgerufen hat, kann er als inspiriert gelten.“

aus der sie herrührt, unter dem Stichwort ‚counter-reformed epistemology‘ geführt.³¹

4. Wirken Gottes – Evangelium – Offenbarung

Eine Systematisierung unterschiedlicher Offenbarungsverständnisse lässt sich am passendsten parallel zu Theorien über das Handeln bzw. Wirken Gottes in der Welt vornehmen: Interventionisten gehen in der Regel davon aus, dass Gott an bestimmten punktuellen Ereignissen in der Geschichte eingreift und den Weltverlauf verändert. Das bedeutet, dass die Geschichte ab einem solchen Punkt anders verlaufen wäre, wenn Gott nicht gehandelt hätte. Offenbarung wäre hierbei eine Intervention Gottes, die Geschöpfe dabei unterstützt, sich dahingehend zu entwickeln, dass sie Gott erkennen bzw. in Gemeinschaft mit Gott eintreten können. Um dieses Ziel zu befördern, gibt es mehrere denkbare Arten von Eingriffen, zu denen auch, aber nicht nur die Weitergabe von Information bzw. die Inspiration zum Fürwahrhalten bestimmter Überzeugungen gehört.

Eine nicht-interventionistische Theorie der Offenbarung möchte diese Maßnahmen ohne in der Geschichte präzise lokalisierbare Eingriffe von außen denken. Wenn Gott die Welt erschaffen hat, dann ist er auch in der Lage, so die non-interventionistische Intuition, diese Welt so einzurichten, dass Geschöpfe durch die Beschaffenheit der Welt selbst Unterstützung erfahren. Man kann diese Beschaffenheit dahingehend explizieren, dass eine Kraft in der Welt wirksam ist, die Menschen zum Heil führt. Dabei ist offensichtlich, dass diese Kraft ungleich verteilt ist, ansonsten müssten wir annehmen, dass Gott in einem Mord oder in einem Tsunami auf gleiche Weise wirkt wie in einer liebenden Person oder einem wunderschönen Wasserfall. Man kann dies entweder so erklären, dass Gott genau vorausgeplant hat, wo in der Geschichte er wirkt und wo nicht; diese käme aber einem interventionistischen Modell sehr nahe. Ontologisch sparsamer ist eine Variante dieser Theorie, nach der innerweltliche Strukturen Gottes Kraft einschränken bzw. am Wirken hin-

³¹ Vgl. L. Zagzebski, *Religious Knowledge and the Virtues of the Mind*, in: dies. (Hrsg.), *Rational Faith. Catholic Responses to Reformed Epistemology*, Notre Dame 1993.

dern. Wenn ein Mensch sich zum Bösen entscheidet, kann Gott nicht mehr durch ihn wirken, um ihn und andere näher zum Heil zu bringen. Wenn ein Stein durch zufällige Umstände und die Wirksamkeit von Naturgesetzen ins Rollen gerät und jemanden erschlägt, kann Gott nicht mehr durch den Stein wirken, um Menschen näher zum Heil zu bringen.³²

Michael Seewald vertritt eine solche Intuition, wenn er das Evangelium nicht als eine bestimmte, von Jesus Christus ausgehende oder über sein Leben und Wirken verfasste Botschaft definiert, sondern, vom Römerbrief inspiriert, in einem viel weiteren Sinne als „Kraft Gottes zur Rettung“ aller Menschen³³ expliziert. Der Versuch, dieses Evangelium in Worte zu fassen, aus dem auch das Dogma resultiert, bleibt nach Seewald „menschlichem Denken und damit auch menschlicher Fehleranfälligkeit überlassen“.³⁴

Eine solche Vorstellung der graduellen Offenbarung in der Geschichte wurde im 20. Jahrhundert häufig vertreten, angefangen bei protestantischen Hegel-Rezeptionen, unter anderem auch bei Pannenberg³⁵, in der katholischen Tradition nicht nur bei Teilhard de Chardin, sondern auch im Rahmen der Inspirationslehre Alfred Loisy und George Tyrells sowie bei deren Weiterentwicklung bei Schillebeeckx und Rahner. Im analytischen Kontext wird ein solches Offenbarungsmodell vor allem von der Prozesstheologie nahen Denkern vertreten, wie Philip Clayton oder Thomas Oord.³⁶ Kritiker einer solchen weiten Offenbarungstheorie setzen sich mit diesen

³² T. J. Oord, *The Uncontrolling Love of God* (s. Anm. 29), v. a. Kapitel 1–3.

³³ M. Seewald, *Reform* (s. Anm. 15), 129. Vgl. Röm 1,16.

³⁴ M. Seewald, *Reform* (s. Anm. 15), 129.

³⁵ Vgl. G. Wenz, *Pannenberg's Kreis. Genese und erste Kritik eines theologischen Programms*, in: ders. (Hrsg.), *Offenbarung als Geschichte. Implikationen und Konsequenzen eines theologischen Programms*, Göttingen 2018, 17–58, 31, zit. n. M. Seewald, *Reform* (s. Anm. 15), 134: „Gott, so Pannenberg, offenbart sich nicht in vermittlungsloser Unmittelbarkeit, sondern auf vermittelte und indirekte Weise, nämlich mittels des geschichtlichen Geschehens.“

³⁶ Vgl. P. Clayton, *Prospects for Panentheism as Research Program*, *European Journal for Philosophy of Religion* 11 (1/2019), 1–18; Ebenfalls zu nennen sind hier auch die teilweise analytik-affinen Strömungen des Panentheismus, der „deep incarnation“ bzw. „cosmic Christology“ sowie sakramentale Vorstellungen des göttlichen Wirkens in der Welt. Vgl. A. Case-Winters, *Rethinking Divine Presence and Activity in World Process*, in: T. J. Oord (Hrsg.), *Creation Made Free. Open Theology Engaging Science*, Eugene, Or., 2010, 69–87.

Modellen häufig intensiv auseinander und begründen ihre Skepsis daran ausführlich, so auch C. S. Evans und William Abraham. Letzterer schreibt, zunächst würdigend: „If God has created the world of man it is surely appropriate to look to history as a whole to see if it can yield any aid in determining what he intended in the first place.“³⁷ Im Anschluss nennt er aber zwei Kritikpunkte, die beide auf fehlende Unterscheidungskriterien von (in Schillebeeckx' Worten) Heils- und Unheilsgeschichte abzielen:

„Erstens ist es sehr schwierig, die Geschichte auf diese Weise synoptisch zu sehen. Im Idealfall braucht man eine universelle Geschichte, die aus der Summe aller bedeutenden Ereignisse besteht, die sich in jeder Nation seit Menschengedenken ereignet haben. Eine solche universelle Geschichte ist aber nicht greifbar, und selbst wenn sie es wäre, ist es unwahrscheinlich, dass sie von sehr vielen Menschen verstanden wird. [...] Zweitens, selbst wenn wir uns mit einer synoptischen Vision dessen begnügen, was wir an Geschichte erfassen können, gibt es einen grundlegenden Streit darüber, inwieweit wir Geschichte als eine Geschichte moralischer und religiöser Errungenschaften sehen können. Dass es viel intellektuelle und künstlerische Errungenschaften gegeben hat, ist unstrittig, aber ob sie von moralischen und religiösen Errungenschaften begleitet wurden, ist eine andere Frage. Wenn [die Geschichte als Ganzes] Aspekte der theistischen Weltansicht unterstützt, dann vielleicht die Behauptung, dass die Geschichte des Menschen eine Geschichte der Sünde und der Rebellion ist. Wenn dem so ist, würde sie uns als Indikator für die Absichten des Schöpfers positiv in die Irre führen.“³⁸

³⁷ W. Abraham, *Divine Inspiration and Holy Scripture* (s. Anm. 13), 82f.

³⁸ Ebd. (eigene Übersetzung). Original: „First, it is very difficult to see history synoptically in this way. Ideally what is needed is a universal history that would consist of the sum of all the significant events that have taken place in every nation from time immemorial. Such universal history simply is not available and even if it were, it is unlikely to be grasped by very many people. [...] Secondly, even if we rest content with a synoptic vision of what history we can grasp, it is a matter of substantial dispute as to how far we can see history as a history of moral and religious achievement. That there has been much intellectual and artistic achievement is beyond dispute, but whether it has been matched by moral and religious achievement is another matter. Perhaps if [history as a whole] supports anything in the theistic vision of the world, it supports the claim that the

Wahrscheinlich ist es in der Theologie deshalb wichtig, anzuerkennen, dass man auch die Kriterien, die nötig sind, um authentische Offenbarung von zufälligen Ereignissen, rein menschlichen Werken oder Worten zu unterscheiden, wenn überhaupt, dann immer nur innerhalb vorläufiger, irrtumsanfälliger Theorien erreichen kann. Analytische Theologinnen und Theologen sind gerne bereit, mithilfe von Argumenten über solche Kriterien zu streiten, was auch die Pluralität religiöser Erkenntnistheorien innerhalb dieser Schule zeigt. Auch wenn im Rahmen dieses Aufsatzes diese Diskussion nicht ausführlich dargestellt werden kann, hoffe ich gezeigt zu haben, dass es keine scharfe Trennlinie zwischen analytischen und kontinentalen Theorien von Offenbarung und Heilsgeschichte gibt, sondern nur eine unterschiedliche Methode, sich mit solchen Theorien auseinanderzusetzen. Analytiker pochen auf klare Definitionen und eine Operationalisierbarkeit aller Begriffe, speziell des Begriffs des göttlichen Handelns bzw. Wirkens in der Welt und der Heilsgeschichte. Sie fragen sich: Gibt es formulierbare Kriterien, nach denen wir beurteilen können, ob ein bestimmtes geschichtliches Ereignis im Einklang mit dem Willen Gottes steht, weil sich viele Menschen dem göttlichen Wirken geöffnet haben, oder ob es diesem widerspricht?

In dem in Abschnitt 3 vorgestellten Paradigma müssen wir ein Einzelereignis³⁹ immer im Kontext der Geschichte betrachten, die wir bereits als Heilsgeschichte begreifen. Danach können wir evaluieren, ob das Einzelereignis diese Heilsgeschichte prägt. Möglicherweise wird unser Verständnis der Heilsgeschichte durch das neue Ereignis sogar korrigiert oder erweitert. Schillebeeckx sagt auch, dass Geschichte, sofern sie Heilsgeschichte ist, auf Gottes Heilswillen hinweist.⁴⁰ Hier dürfen wir darauf vertrauen, dass andere Menschen die-

history of man is a history of sin and rebellion. If this is so, it would positively mislead us as an indicator of the creator's intentions."

³⁹ Es gibt Ereignisse, von denen geglaubt wird, dass sie eine göttliche Offenbarung darstellen: wie der brennende Dornbusch, der Exodus, das „Christusereignis“, möglicherweise auch die Hidschra oder eine Papstwahl. Es war das Verdienst Rahners, sich vom Extrinsezismus der Scholastik zu lösen und dafür zu argumentieren, dass wir eine Art innere Disposition (von ihm als „übernatürliches Existential“ bezeichnet) dafür besitzen, Offenbarung als Offenbarung zu erkennen, ohne dass wir auf äußere Autoritäten oder eine Legitimierung der Authentizität des Absenders des Offenbarungspakets angewiesen sind.

⁴⁰ E. Schillebeeckx, *Offenbarung und Theologie* (s. Anm. 23), 16f.

sen Heilswillen aus der Offenbarung erschlossen haben und diesen durch Heilige Schriften mit uns teilen, allerdings immer „in kulturell kodierter Form“⁴¹. So ist es möglich, aus kollektiven Erfahrungen mit Gott, d. h. der Interpretation seines Wirkens in der Geschichte, vorläufige Aufschlüsse über Gottes Wesen und Willen zu bekommen. Diese müssen wir als theologische Hypothesen und Schlussfolgerungen in verständlichen, wahrheitsfähigen Propositionen formulieren. Aus analytischer Sicht ist Aufgabe der Theologie nun, diese Aussagen über Gott und seine Beziehung zu den Menschen in ein konsistentes Gesamtsystem zu integrieren, das auch mit philosophischen Theorien z. B. über das Verhältnis von Geist und Materie und zu naturwissenschaftlichen Erkenntnissen vereinbar ist oder uns diese sogar besser verstehen lässt.

5. Fazit: Ereignis und Geschichte

Für die analytische Theologie ist es wichtig, konsistente Modelle zu entwickeln, dabei begrifflich so klar wie möglich zu bleiben und deren Vor- und Nachteile aufzuzeigen. Es gibt eine gewisse Abneigung dagegen, Harmonie unter Preisgabe von Klarheit oder Aufweichung der Rationalitätskriterien herzustellen, selbst wenn solche Kompromisse als politische Strategie sinnvoll oder existenziell anschlussfähig wären.⁴² Analytiker streben nicht die *eine* große „Meta-Erzählung“ an, sondern sind völlig zufrieden mit *mehreren möglichen großen Meta-Erzählungen*, die in einem ständigen Austausch miteinander stehen.⁴³ Bezüglich der Theologie der Offenbarung

⁴¹ M. Seewald, *Reform* (s. Anm. 15), 135.

⁴² Vgl. dazu auch, wie Thomas Schärfl die Kritik der analytischen an der kontinentalen Theologie pointiert darstellt: „Umgekehrt sehen Analytische Religionsphilosophen in dem, was auf dem Kontinent und in den USA theologisch produziert wird, im besten Falle belletristische Literatur, die – wenn es gut läuft – immer darauf abzielt, die Welt zu verbessern, und die – wenn es schlecht läuft – appellative Betroffenheitsrhetorik oder kaum verdeckte politische Programmatik für existenzielle Relevanz hält.“ (T. Schärfl, *Analytisches Denken im Kontext* (s. Anm. 1), 36.)

⁴³ Vgl. dazu Jean-François Lyotard, der die Postmoderne als Ende der großen Erzählungen charakterisiert. Vgl. K. Ruhstorfer, *Die Autorität von Heiligen Schriften* (s. Anm. 30), Abschnitt I.2b.

kristallisieren sich in den letzten Jahren im analytischen Raum zwei Paradigmen heraus. Entweder ist Gott personal, zeitlich, handelnd, reagierend und intervenierend – ein personaler Theismus mit starker ontologischer Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf.⁴⁴ Oder Gott ist a-personal, eventuell überzeitlich, nicht handelnd, sondern nur wirksam, und in allem Geistigen immanent.⁴⁵ Im ersten Modell offenbart sich Gott, indem er mit Menschen kommuniziert und unter Respektierung menschlicher Freiheit die Geschichte in eine bestimmte Richtung lenkt. Im zweiten Modell ist Gott in jedem Bewusstseinsakt präsent und schenkt uns eine innere Disposition, das Gute zu wählen; Prozesstheologen sprechen von einem Gott, der lockt und wirbt, anstatt zu überreden oder zu kontrollieren.

Diese modellierten konsistenten Gesamtsysteme sind allerdings immer vorläufig und können in unserer irdischen Existenz niemals verifiziert werden. Es ist offensichtlich, dass es manchmal mehr als ein vernünftiges Modell geben kann. Die Gründe, warum sich einzelne Theologinnen und Theologen zu bestimmten Modellen hingezogen fühlen, hängt sehr häufig auch mit einer biographischer Verortung, psychologischen Dispositionen, unhintergehbaren Intuitionen und auch politischer Motivation zusammen. Diese Faktoren werden von analytischen Denkern häufig zu wenig berücksichtigt.⁴⁶ Auch sollte die analytische Theologie sensibel dafür werden, wie manche Theorien von bestimmten Gruppen missbraucht werden können, um ihre Interessen zu befördern. Insgesamt ist ein analytisches Modelldenken nach meiner Einschätzung aber deutlich weniger missbrauchsanfällig wie manch andere theologische Methoden, vor allem solche, die von einer Möglichkeit einer Letztbegründung oder einer Normativität einer selbst

⁴⁴ J. Grössl, Die Offenheit eines handelnden Gottes, in: B. P. Göcke/R. Schneider (Hrsg.), Gottes Handeln in der Welt (s. Anm. 28), 335–360.

⁴⁵ Vgl. dazu die verschiedenen Ansätze in T. Schärfl/C. Tapp/V. Wegener (Hrsg.), Rethinking the Concept of a Personal God. Classical Theism, Personal Theism, and Alternative Concepts of God, Münster 2016.

⁴⁶ G. Gasser, Toward Analytic Theology. An Itinerary, *Scientia et Fides* 3 (2/2015), 23–56, 52: „Analytic philosophical theology should take more seriously the worry that its own methodological approaches are subject to ideological abuse. The focus on religion’s ethical implication – such as its bearing on social and political issues – is almost entirely missing from the analytic perspective.“

definierten Moderne ausgehen.⁴⁷ Bereits Karl Popper hat präzise herausgearbeitet, dass Fundamentalismus häufig daher rührt, dass einzelne Menschen einen privilegierten Zugang zur Wahrheit beanspruchen.⁴⁸ Nur mit klaren und für alle nachvollziehbaren Rationalitätskriterien für philosophische und theologische Modelle kann dieser Gefahr entgegengewirkt werden. Deshalb ist es unerlässlich, dass Theologie ihre Methode fortwährend hinterfragt und dadurch ihre Wissenschaftlichkeit ausweist.

⁴⁷ Vgl. J. Grössl, Die Gretchenfrage. Wahrheitsanspruch unter Fundamentalismusverdacht, in: HerKorr 73 (10/2019), 48–50.

⁴⁸ Vgl. ders., Die ambivalente Rolle von Religion in einer offenen Gesellschaft – eine theologische Rezeption der Sozialphilosophie Karl Poppers, in: M. Kirschner/K. Ruhstorfer, Die gegenwärtige Krise Europas. Theologische Antwortversuche, Freiburg i. Br. 2018, 189–209.