

## Entdecken und Übersetzen

### Basiskategorien einer Theologie der Offenbarung

**Hans-Joachim Höhn**

Die Theologie vertritt gegenüber der Vernunft die Sache des Glaubens und gegenüber dem Glauben die Sache der Vernunft. Daher ist sie einerseits daran interessiert, Inhalt und Vollzug des Glaubens mit den Mitteln der Vernunft verständlich zu machen. Andererseits tritt sie dafür ein, dass der Glaube für eine Überzeugung einsteht, die zwar rational nachvollziehbar, aber nicht mit den Mitteln der Vernunft ableitbar ist. Vollzug und Gehalt des Glaubens stellen etwas dar, das man mit guten Vernunftgründen vertreten kann, das aber letztlich seinen Grund nicht in der Vernunft hat. Gegenstand der Vernunft ist jenes Wissen von und über Welt und Dasein ist, zu dem der Mensch von selbst gelangt, wenn er sich auf die Erkenntniswege der Vernunft begibt. Gegenstand des Glaubens ist jenes von Gott erschlossene Verständnis von Sinn und Ziel des Daseins, auf das die Vernunft allererst gebracht werden muss. Hier geht es um Einsichten, auf die sie nicht von selbst kommt und wofür sie einen Impuls von außen braucht.

Die Vernunft mag genügen, um den Glauben an eine von Gott erschlossene Sinnbestimmung des Daseins zu rechtfertigen, aber sie reicht nicht aus, um ihn zu begründen. Erst auf dem Weg eines Widerfahrnisses bzw. einer vom Menschen nicht selbst herstellbaren Erschließungserfahrung schickt sich dem Menschen ein Wissen darüber zu, was es mit ihm und seinem Dasein letztlich auf sich hat. Der Glaube verdankt seinen Inhalt einem solchen Widerfahrnis und er ist zugleich die angemessene Weise, ihm gerecht zu werden. Erst auf dieser Basis kann dann auch gesagt werden, wie Gott letztlich zur Welt und zum Menschen steht, d. h. inwiefern Welt und Mensch Gott nicht allein ihr Dasein verdanken, sondern Gott auch die Hoffnung auf ein endgültiges Heil seiner Schöpfung erfüllt.

Für Inhalt und Verlauf dieses Erschließungsvorgangs steht der Begriff der *Offenbarung*.<sup>1</sup> Er will zum einen (er)klären, dass und wie Gott der Welt aktiv zugewandt ist. Zum anderen will er angeben, dass und warum dem Menschen Aussagen über dieses Verhältnis möglich werden. Innerhalb der neuzeitlichen Theologie erfüllt die Kategorie „Offenbarung“ mehrere Funktionen: Sie ist 1. Sammelbezeichnung für den Inhalt des christlichen Glaubens und für seine *Gegebenheitsweise* (Funktion der Qualifikation): „Gegenstand des Glaubens ist allein das, was Gott geoffenbart hat“. Sie weist 2. den *Geltungsgrund* der christlichen Botschaft aus (Funktion der Legitimation): „Etwas ist wahr, weil von Gott geoffenbart“. Und sie dient 3. der Rechtfertigung der *Autonomie* der christlichen Botschaft (apologetische Funktion): „Insofern etwas geoffenbart ist, ist es mit den Mitteln der Vernunft nicht ableitbar. Der Inhalt des Glaubens kommt nicht anders als durch göttliche Offenbarung in die Welt.“

Mit diesen wenigen Strichen lässt sich ein in der Theologie weit- hin verbreitetes Konzept von „Offenbarung“ skizzieren. Seine in unterschiedlichen theologischen Schulen zu registrierende Antreffbarkeit erweckt den Eindruck eines stabilen Konsenses. Allerdings wird dabei übersehen, dass es auch erhebliche Einwände gegen die Plausibilität und Vertretbarkeit dieses Konzeptes gibt.<sup>2</sup> Diese Einwände wecken Zweifel, dass „Offenbarung“ eine selbstverständliche Basis- kategorie der Fundamentaltheologie sein und bleiben kann. Davon betroffen ist zum einen ein „instruktionstheoretisches“ Offen-

---

<sup>1</sup> Vgl. hierzu ausführlicher *P. Eicher*, *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*, München 1977, bes. 21–57; *J. Meyer zu Schlochtern*, *Offenbarung – Schlüsselbegriff des Christentums?*, in: *ThGl* 89 (1999) 337–348; *M. Seckler*, *Der Begriff der Offenbarung*, in: *HFTh*<sup>2</sup> II (2000) 41–61; *G. M. Hoff*, *Offenbarungen Gottes? Eine theologische Problemgeschichte*, Regensburg 2007; *M. Bongardt*, *Einführung in die Theologie der Offenbarung*, Darmstadt<sup>2</sup> 2009.

<sup>2</sup> Vor diesem Hintergrund ist auch die Kriteriologie zur Identifikation authentischer Gottes- und Offenbarungserfahrungen zu lesen, die am Ende des Beitrages von *C. J. Amor*, *Offenbarung denken?*, stehen. Besonders sorgfältig sind Offenbarungsbehauptungen zu prüfen, die sich auf Visionen, Auditionen oder Inspirationen berufen, die angeblich auf einen göttlichen Impulsgeber zurückgehen und einen „Quantensprung der Gotteserkenntnis“ für sich reklamieren. Die Religionsgeschichte kennt zahlreiche Belege für den Illusions- und Projektionscharakter solcher Behauptungen. Kaum geringer ist ihr ideologisches Missbrauchs- und Verführungspotenzial im Blick auf Menschen, die sich in die Gefolgschaft vermeintlicher Offenbarungsträger begeben.

barungskonzept und ein Interesse am propositionalen Gehalt von Offenbarungszeugnissen, das für etliche Vertreter der Analytischen Theologie häufig leitend ist. Zum anderen gilt dies auch für ein Offenbarungsverständnis, das mit den Denkfiguren „Selbstmitteilung Gottes“ oder „Begegnung von Gott und Mensch“ arbeitet und häufig von Vertretern einer Theologie favorisiert wird, der es um eine existenzrelevante Hermeneutik der Beziehung zwischen Gott und Mensch geht. Die folgenden Überlegungen bringen die Problematik beider Auffassungen zur Sprache und umreißen einen Vorschlag, wie man Offenbarung als „Entdeckung und Übersetzung von Gottes Welt- und Menschenverhältnis“ so verstehen kann, dass die Einwände gegen ein instruktionstheoretisches und gegen ein interaktiv-kommunikationstheoretisches Offenbarungskonzept gleichermaßen hinfällig werden.

### 1. Offenbarung als „Kundgabe übernatürlicher Wahrheiten“: Eine theologisch-epistemologische Selbstverständlichkeit?

In der klassischen „*demonstratio christiana*“ der Fundamentaltheologie gilt die Kategorie der Offenbarung als unproblematisch. Sie kennt keinen prinzipiellen Einwand gegen die Behauptung, dass es ein Weltverhältnis Gottes gibt, in dem Gott auf übernatürliche Weise dem Menschen „übernatürliche Wahrheiten“ mitteilt. Unproblematisch erscheint auch die Annahme einer zweifachen Erkenntnisordnung – zum einen jene der „natürlichen Vernunft“ und zum anderen jene des Glaubens. Diese Unterscheidung ergibt sich aus dem jeweils unterschiedlichen Gegenstand einer vernunft- oder offenbarungsbasierten Erkenntnis. In der Offenbarung werden dem Menschen „außer dem, was die natürliche Vernunft erfassen kann, in Gott verborgene Geheimnisse zu glauben vorgelegt, die nie in den Bereich unseres Erkennens kämen, wenn sie uns nicht von Gott geoffenbart worden wären“ (Vaticanum I/„*Dei Filius*“/DH 3015).

Die Notwendigkeit einer göttlichen Offenbarung hat ihren Grund darin, dass „Gott aufgrund seiner unendlichen Güte den Menschen auf ein übernatürliches Ziel hinordnete, nämlich an den göttlichen Gütern teilzuhaben, die das Erkenntnisvermögen des menschlichen Geistes völlig übersteigen“ (DH 3005). Unter dieser Rücksicht bedarf es eines übernatürlichen Erkenntniswegs und einer

ebenso übernatürlichen Erkenntnisweise, damit das, „was an den göttlichen Dingen der menschlichen Vernunft an sich nicht zugänglich ist, [...] mit sicherer Gewissheit und ohne Beimischung eines Irrtums erkannt werden kann“ (DH 3005).

Die Möglichkeit einer solchen Offenbarung sieht man mit dem Hinweis auf die Allmacht und Allgüte Gottes als zureichend abgesichert an. Die eigentliche Aufgabe besteht darin, das tatsächliche geschichtliche Ergangensein einer solchen Offenbarung nachzuweisen und dabei die Person Jesu von Nazareth als Übermittler einer authentischen, geschichtlich unüberbietbaren Offenbarung Gottes zu erweisen. Zu diesem Zweck verweist man u. a. auf die sich in ihm erfüllenden alttestamentlichen Verheißungen als äußere Beglaubigungen und Beweise, auf die von ihm vollbrachten Wunder (als Ausweis seiner Göttlichkeit) oder auf das an ihm geschehene Wunder der Auferweckung von den Toten.<sup>3</sup>

Etlche Prämissen und Elemente dieses „extrinsezistischen“ Argumentationsmodells<sup>4</sup> finden sich auch bei einem der wichtigsten Vertreter der Analytischen Religionsphilosophie und Theologie. Richard Swinburne modelliert ein Gott/Welt-Verhältnis, das interventionistische Akte Gottes vorsieht, wenn es etwa um Gebetserhörungen, Wunder und Offenbarungen geht.<sup>5</sup> Solche Eingriffe in den Lauf der Welt können darin bestehen, „daß Gott in Bereichen handelt, in denen Naturgesetze nicht bestimmen, was geschieht [...], oder daß Gott vorübergehend Naturgesetze außer Kraft setzt. [...]. Ein Wunder ist die durch Gott verursachte Verletzung oder Außerkraftsetzung von Naturgesetzen.“<sup>6</sup> Als einen Grund, den Gott für eine solche

---

<sup>3</sup> Zu Ansatz und Kritik eines solchen Arrangements siehe C. Böttigheimer, Lehrbuch der Fundamentaltheologie, Freiburg i. Br. 2009, 80–83, 433–466, sowie H.-J. Höhn, Praxis des Evangeliums – Partituren des Glaubens. Wege theologischer Erkenntnis, Würzburg 2015, 72–76.

<sup>4</sup> Zum Konzept einer extrinsezistischen Apologetik vgl. auch die Notizen von M. Seckler, Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Norm, in: HFTh<sup>2</sup> IV, 398–400.

<sup>5</sup> Die wichtigsten Aussagen finden sich in R. Swinburne, Gibt es einen Gott?, Frankfurt a. M. 2006, 109–131 (engl. EA „Is there a God?, Oxford 1996); ders., Revelation. From Metaphor to Analogy, Oxford 2007 (EA 1992); ders., Glaube und Vernunft, Würzburg 2009, bes. 272–296 (engl. EA „Faith and Reason“, Oxford 2006).

<sup>6</sup> Ders., Gibt es einen Gott? (s. Anm. 5), 110.

Intervention haben könnte, mutmaßt Swinburne im Blick auf die Kategorie „Offenbarung“, „daß er uns über Dinge informieren will, uns Wahrheiten enthüllen will.“<sup>7</sup> Anders formuliert: „Der springende Punkt einer Offenbarung ist, uns Dinge zu sagen, die für unseren Verstand zu tiefgründig sind, um sie ohne Hilfe zu entdecken.“<sup>8</sup> Damit die Adressaten einer solchen Mitteilung auch sicher sein können, „daß das, von dem gesagt wird, es sei geoffenbart, wirklich von Gott kommt,“<sup>9</sup> bedarf es einer entsprechenden Garantie. Diese muss für Swinburne

„die Form einer Verletzung von Naturgesetzen annehmen, welche in der Verkündigung der behaupteten Offenbarung gipfelt und diese voranbringt. Solch eine Verletzung kann nur durch den verursacht werden, der die Wirkung von Naturgesetzen aufrecht erhält, d. h. der in den Objekten die Kräfte und Dispositionen erhält – mit anderen Worten, durch Gott. Dann wird diese Verletzung der Naturgesetze ein Wunder sein. Nur er, der die Kräfte der Dinge erhält, kann sie aufheben. Wenn ihre Aufhebung in der Verkündigung einer behaupteten Offenbarung gipfelt und sie befördert, ist das Gottes Signatur der Offenbarung.“<sup>10</sup>

Dieses Modell will zwar den Konstruktionsfehler extrinsezistischer Konzepte meiden, die den Anspruch, eine religiöse Botschaft auf ein Offenbarungsereignis zu gründen, unter Absehung von ihrem Inhalt verständlich machen und als rational vertretbar erweisen wollen. Nicht nur die besondere Gegebenheitsweise einer Offenbarung muss vor der Vernunft gerechtfertigt werden, sondern auch ihren Inhalt will Swinburne als rational zumutbar darlegen. Anhand von vier Tests will er prüfen, ob eine angebliche Offenbarung tatsächlich von Gott kommt:<sup>11</sup>

- Der erste Test betrifft den *Inhalt* der Offenbarung und soll klären, ob hierbei jene Gehalte vorkommen, von denen erwartet werden kann, dass Gott sie dem Menschen mitteilt. Dazu gehört etwa, dass Gott dem Menschen sein Wesen, sein Erlösungshandeln am

<sup>7</sup> Ebd., 117.

<sup>8</sup> Ebd., 118.

<sup>9</sup> Ebd.

<sup>10</sup> Ebd., 118f.

<sup>11</sup> Vgl. hierzu ausführlich *ders.*, *Revelation* (s. Anm. 5), 108–132.

Menschen oder moralische Wahrheiten kundtut,<sup>12</sup> die der Mensch mit seinem natürlichen Erkenntnisvermögen zwar nicht ergründen oder ableiten, aber nachträglich mit Vernunftgründen plausibel machen kann.

- Der zweite Test bezieht sich auf die *äußeren Umstände* eines Offenbarungsereignisses und soll nachweisen, dass die Übermittlung eines Offenbarungsinhalts auf einem allein Gott zugänglichen Weg und einer allein ihm möglichen Weise erfolgt ist. Dazu zählt die Aufhebung oder Durchbrechung von Naturgesetzen. Dass eine Offenbarung die Handschrift Gottes trägt, manifestieren Wunder, die sich nur ereignen können, wenn Gott die Macht hat, Naturgesetze außer Kraft zu setzen, und für einen solchen Machterweis gute Gründe hat. Wird ein Offenbarungsereignis behauptet, so ist darauf zu achten, ob es von entsprechenden miraculösen Ereignissen (z. B. Jungfrauengeburt, Totenaufweckung) eskortiert wird.<sup>13</sup>
- Der dritte Test gilt der authentischen Deutung und *Weitergabe* dieser Deutung eines Offenbarungsgeschehens und verweist auf die *Notwendigkeit einer Überlieferungsgemeinschaft*, die auf den Offenbarungsträger/-mittler zurückgeht bzw. von ihm gegründet wurde und eine plausible Interpretation des ursprünglichen Of-

---

<sup>12</sup> R. Swinburne, *Revelation* (s. Anm. 5), 136–173, vertritt dabei allerdings Thesen, die vom exegetischen Befund bzw. vom Stand historisch-kritischer Jesusforschung kaum gedeckt sind: „I shall argue that the teaching of Jesus covered five areas, and was developed by the apostles along lines implicit in that teaching. Jesus taught (mainly by non-verbal means) that he was divine, that his life was an atonement for our sins, and that he was founding a church which had his authority. He gave much teaching about how we ought to live, promised a life in Heaven for the good and warned of permanent alienation from God for the bad“ (Ebd., 146f.).

<sup>13</sup> Dies führt dazu, dass z. B. die Auferweckung Jesu als ein historisches Faktum gedeutet werden muss. Vgl. R. Swinburne, *Revelation* (s. Anm. 5), 163: „We do, nevertheless, also need historical evidence of an authenticating signature by God on this teaching in the form of a miracle culminating the life of Jesus. If the Resurrection – the coming to life again of a man dead for thirty-six hours – occurred in more or less the way that various New Testament books claim, then it would undoubtedly be a violation of natural laws; and since it would be very unlikely to occur unless there is a God, it would constitute a super-miracle. [...] There is significant detailed historical evidence for the Resurrection of Jesus. If Jesus rose bodily from the dead on the first Easter Day, we would expect two sorts of witness evidence: witnesses who talked with a person whom they took to be Jesus, and witnesses who saw the empty tomb.“

fenbarungsereignisses durch unterschiedliche Zeiten und Kulturen hindurch leisten kann. Bestanden wird dieser Test, wenn die Gründung/Stiftung einer solchen Überlieferungsgemeinschaft (Kirche) nachweisbar in das ursprüngliche Offenbarungsgeschehen eingelassen ist.

- Der vierte Test prüft, ob die *Überlieferungsgemeinschaft* einer Offenbarung *plausibel* eine *Lehre* bezüglich dieser Offenbarung vorlegt, die jene Inhalte enthält, von denen anzunehmen ist, dass sie Gott den Menschen mitteilen wollte.

Da in Swinburnes Modell aufs Ganze gesehen extrinsezistische Überlegungen überwiegen, partizipiert er an der Grundproblematik einer jeden äußeren Beglaubigung der Glaubwürdigkeit des Evangeliums. Hierbei entsteht ein „regressus ad infinitum“, da für jede Beglaubigung eine ihrerseits glaubwürdige Beglaubigung eingefordert werden kann. Diesem Regressus will Swinburne durchaus entkommen. Allerdings gelingt ihm dies nur um den Preis einer zirkulären Argumentation: Für ihn gelten äußere Beglaubigungen wie ein Wunder als Beleg für die Glaubwürdigkeit von Offenbarungsinhalten. Liegen für ein Wunder hinreichende Belege vor, dann „begründen die Beweise für dieses Wunder auch einen weiteren Beweis für die Existenz Gottes, denn eine solche Verletzung der Naturgesetze ist zu erwarten, wenn es einen Gott gibt.“<sup>14</sup>

Vor diesem Hintergrund erscheint die Behauptung eines Offenbarungsereignisses, dessen mirakelhafte Signatur einem Eingriff des allmächtigen Gottes in den Lauf der Welt zuzuschreiben ist und für dessen Faktizität historische Zeugnisse vorliegen, als eine theologisch-epistemologische Selbstverständlichkeit, die allerdings auf problematischen Annahmen beruht.<sup>15</sup> Swinburnes Konzept zur

<sup>14</sup> R. Swinburne, *Gibt es einen Gott?* (s. Anm. 5), 122.

<sup>15</sup> Swinburne ermäßigt zudem die Anforderungen, welche die epistemologische Rechtfertigung von Geltungsansprüchen erfüllen muss: „It is a basic epistemological principle (‘the principle of testimony’) that if someone tells you that they saw this or heard that, you should believe them in the absence of counter-evidence. (More precisely, someone’s testimony that p, as such makes it probable that p.). Such counter-evidence might include evidence that the speaker (or writer) was in no position to know what he claims to know, or that other witnesses give incompatible testimony, or that what the speaker (or writer) claims to know never happens. So much of our knowledge of the world depends on our use of

Rechtfertigung von Offenbarungsbehauptungen erinnert dabei auf frappierende Weise an eine ebenso bekannte wie prekäre Devise zur Rechtfertigung mariologischer Sonderlehren „Deus potuit, decuit, ergo fecit“ („Gott vermochte es – es ziemte sich – also hat Gott es getan!“) verfährt: Es ziemt sich für einen allgütigen Gott, dem Menschen seine Heilsratschlüsse zu offenbaren. Seine Allmacht versetzt ihn in die Lage, unter Aufhebung der Naturgesetze seine Ratschlüsse auf wundersame Weise dem Menschen zugänglich zu machen. Werden Ereignisse berichtet, die sich unter wundersamen Umständen zugetragen und dem Menschen eine Botschaft über Möglichkeiten und Bedingungen der Erlangung des Heils ausrichten, dann hat Gott getan, was in seiner Macht stand und was sich seiner Heilssorge für den Menschen geziemt.

Ein Offenbarungskonzept, das á la Swinburne auf die Kundgabe „übernatürlicher Wahrheiten“ abhebt und dafür historische Evidenzen in Anspruch nimmt, ist wenig geeignet, erfolgreich jenen Positionen etwas entgegenzusetzen, die ihrerseits auf die Geschichte verweisen. Der offenbasierungsbasierte Anspruch religiöser Überlieferungen gerät ins Wanken, wenn ein historisch-kritisches Bewusstsein diesen Überlieferungen nur eine relative, auf die ursprünglichen Adressaten oder auf unter den entsprechenden Bedingungen Lebenden beschränkte Bedeutung zumessen kann. Die historisch-kritische Reflexion führt dabei nicht nur zu der These, dass historischen Größen als solchen nur relative Bedeutung zukommen kann. Denn „zufällige Geschichtswahrheiten“ kommen nicht als Kandidaten für „notwendige Vernunftwahrheiten“ (G. E. Lessing) in Betracht. Einem historisch-kritisches Bewusstsein ist auch klar, dass den historischen Nachrichten, die es von solchen Größen gibt, nur eine relative Gewissheit zukommt. Swinburne will diese Schwierigkeit umgehen, indem er die Kirche als ein sozio-kulturelles Kontinuum einer je neuen und zugleich authentischen Vergegenwärtigung der ursprünglichen Offenbarung präsentiert. Allerdings muss man ihm vorhalten, dass seine Behauptung einer Stiftung der Kirche durch den historischen Jesus ebenso hinter dem Stand historisch-kritischer Exegese zurückbleibt wie sein Wunderverständnis.

Man mag den Aufwand an philosophischer Kopfarbeit bestaunen, den Swinburne für die Rechtfertigung seiner Auffassungen von

---

the principle of testimony; and it would be highly arbitrary not to apply it in our assessment of the New Testament.“ (R. Swinburne, *Revelation* (s. Anm. 5), 144f.).

Basis, Gestalt und Ziel göttlicher Offenbarungen betreibt. Allerdings wird die tatsächliche Relevanz solcher Bemühungen in dem Maße relativiert, in dem Swinburne ein anachronistisches Verständnis von der Historizität biblischer Wundererzählungen, der Auferweckung Jesu oder der Stiftung der Kirche vertritt.<sup>16</sup> Ein „analytischer“ Ansatz, der sich einem halbaufgeklärten Biblizismus und einem dogmatischen Positivismus andient, kann nicht lange wissenschaftlich satisfaktionsfähig bleiben. Die Prinzipien analytischer Philosophie anzuwenden, d. h. sich um terminologische Prägnanz, Offenlegung von Prämissen und logische Stringenz der Gedankenführung zu bemühen, reicht allein noch nicht aus, um prekäre theologische Auffassungen zu vermeiden. Im Methodenkoffer der Theologie müssen noch weitere Werkzeuge untergebracht werden und zur Verhinderung problematischer Problemlösungen eingesetzt werden.

Wer sich in der Theologie in der Frage nach dem Geschehenscharakter von Offenbarungen und Wundern auf vermeintliche historische Evidenzen beruft, sollte davon die Theologiegeschichte nicht ausklammern. Erwiesenermaßen ist die Kategorie „Offenbarung“ ein terminologischer Spätankömmling der Theologiegeschichte. Erst mit der Aufklärung tritt sie an die Stelle der Kategorie *οικονομία* (Heilsgeschichte), die sich gesamthaft auf das Verhältnis Gottes zu seiner Schöpfung bezieht und nicht allein besondere „Heilsereignisse“ im Blick hat. Für Swinburne fungieren hingegen alle Begriffe auf dem semantischen Feld „Offenbarung“ zur Erfassung eines jeweils partikularen Geschehens. Die Begriffe „Inkarnation“, „Wunder“ und „Auferstehung“ setzt er dabei nicht als Interpretamente der Bedeutung geschichtlicher Ereignisse ein, sondern als Verweis auf deren Faktizität. Folglich gilt sein philosophisches Bemühen nicht der Sondierung ihrer Bedeutsamkeit, sondern der Ermittlung von Umständen, unter denen eintreten kann, was das Interpretament vermeintlich auf der Ereignisebene konstatiert. Notfalls muss für ein solches Interpretandum eben auch die Aufhebung von Naturgesetzen postuliert werden.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Vgl. hierzu auch die Kritik von E. Stump, *Review of Revelation: From Metaphor to Analogy*, in: PhRev 103 (1994) 739–743; *dies.*, *Revelation and Biblical Exegesis: Augustine, Aquinas, and Swinburne*, in: A. G. Padgett (Hrsg.), *Reason and the Christian Religion*, Oxford 1994, 161–197; B. H. McLean, *Lessons Learned from Swinburne*, in: TJT 29 (2013) 369–387.

<sup>17</sup> Entsprechend „supranaturalistisch“ akzentuierte Passagen begegnen in

In weitere erhebliche Verlegenheiten gerät ein Konzept, das „Offenbarung“ als Ereigniskategorie versteht und für deren Absicherung „supranaturalistische“ Anleihen nimmt, wenn man die ontologischen und epistemologischen Implikationen dieser Anleihen auf den Prüfstand stellt:<sup>18</sup> In *ontologischer* Hinsicht wird offenkundig ein transzendenter Wirklichkeits- bzw. übersinnlicher Seinsbezirk (außerhalb oder jenseits der Welt) angenommen und die Möglichkeit einer „Inszendenz aus Transzendenz“ behauptet. In *erkenntnis-kritischer* Hinsicht kann allerdings die Realisierung dieser Möglichkeit nicht logisch stringent und kohärent erwiesen werden, so dass ein solches Konzept die mythologische Restvorstellung einer göttlichen Überwelt und einer für Götter bestehenden „Transitmöglichkeit“ zur Menschenwelt nicht abstreifen kann. Swinburne spielt explizit die Möglichkeit durch, dass ein göttliches Eingreifen in die Welt nicht nur innerweltliche Daseinskonstellationen verändert. Vielmehr soll sich Gott selbst auch derart in der Welt vernehmbar machen, was so weit gehen kann, „daß Gott selbst ein menschliches Leben lebt.“<sup>19</sup> Jedoch klingt hier seine Argumentation im Blick auf Prämisse und Konklusion ebenso selbstreferentiell wie logisch zirkulär: „Wenn deshalb eine Offenbarung lehrt, daß er es tat, ist das zumindest ein schwacher Grund zu glauben, daß die Offenbarung wahr ist.“<sup>20</sup>

---

R. Swinburne, *Was Jesus God?*, Oxford 2008; *ders.*, *Could God become Man?*, in: G. Vesev (Hrsg.), *The Philosophy in Christianity*, Cambridge 1989, 53–70. Zum Stellenwert dieses Ansatzes im Kontext der Analytischen Theologie siehe T. Marschler, *Inkarnation*, in: G. Gasser/L. Jaskolla/T. Schärfl u. a. (Hrsg.), *Handbuch für Analytische Theologie (STEP 11)*, Münster 2017, 545–577.

<sup>18</sup> Vgl. hierzu die prägnante Zusammenstellung von religions- und offenbarungskritischen Positionen neuzeitlicher Philosophie bei M. Knapp, *Die Vernunft des Glaubens*, Freiburg i. Br. 2009, 231–243; K. v. Stosch, *Offenbarung*, Paderborn 2010, 11–36; C. Böttigheimer, *Lehrbuch der Fundamentaltheologie* (s. Anm. 3), 450–463; H. Verweyen, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, Regensburg<sup>3</sup>2000, 223–231; M. Seckler/M. Kessler, *Die Kritik der Offenbarung*, in: HFTh<sup>2</sup> II (2000) 13–39; M. Seckler, *Aufklärung und Offenbarung*, in: CGG 21/1980, 5–78; *ders.*, *Zur Interdependenz von Aufklärung und Offenbarung*, in: ThQ 165 (1985) 161–173; W. Joest, *Fundamentaltheologie. Theologische Grundlagen- und Methodenprobleme*, Stuttgart<sup>3</sup>1988, 101–110.

<sup>19</sup> R. Swinburne, *Gibt es einen Gott?* (s. Anm. 5), 121.

<sup>20</sup> Ebd.

## 2. Offenbarung als „Selbstmitteilung Gottes“: Eine theologisch-ontologische Unmöglichkeit?

Während Swinburne noch immer ein „instruktionstheoretisches“ Offenbarungsverständnis referiert und auf ein „wundersames“ Eingreifen Gottes in den Lauf der Welt als Ermöglichungsbedingung seiner innerweltlichen Selbstvergegenwärtigung rekurriert, ist in der lehramtlichen und akademischen Offenbarungstheologie längst eine „interaktiv-kommunikative“ Konzeption von Offenbarung etabliert worden und zum Standardmodell avanciert. In der Dogmatischen Konstitution „Dei Verbum“ des II. Vatikanischen Konzils heißt es: „Gott hat in seiner Güte und Weisheit beschlossen, sich selbst zu offenbaren und das Geheimnis seines Willens kundzutun (vgl. Eph 1,9): dass die Menschen durch Christus, das fleischgewordene Wort, im Heiligen Geist Zugang zum Vater haben und teilhaftig werden der göttlichen Natur (vgl. Eph 2,18; 2 Petr 1,4). In dieser Offenbarung redet der unsichtbare Gott (vgl. Kol 1,15; 1 Tim 1,17) aus überströmender Liebe die Menschen an wie Freunde (vgl. Ex 33,11; Joh 15,14–15) und verkehrt mit ihnen (vgl. Bar 3,38), um sie in seine Gemeinschaft einzuladen und aufzunehmen“ (DV nr. 2).<sup>21</sup>

Zwar hat in der Fundamentaltheologie eine intensive Diskussion um Reichweite und Berechtigung von kritischen philosophischen Anfragen stattgefunden, die sich vor allem am instruktionstheoretischen Offenbarungsverständnis und seiner extrinsezistischen Rechtfertigung festmachen. Aber die Auseinandersetzung mit Einwänden, welche genuin theologisch begründet sind, nimmt bis in die Gegen-

---

<sup>21</sup> Zur theologiegeschichtlichen Einordnung und Würdigung des Konzilstextes siehe den Kommentar von *H. Hoping* in: P. Hünermann/B. J. Hilberath (Hrsg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*. Bd. III, Freiburg i. Br. 2005, 695–831, bes. 739–741 (Lit.). – Allerdings weist auch dieses Dokument deutliche Spuren eines instruktionstheoretischen Offenbarungsverständnisses auf: „Durch seine Offenbarung wollte Gott sich selbst und die ewigen Entscheidungen seines Willens über das Heil der Menschen kundtun und mitteilen, um Anteil zu geben am göttlichen Reichtum, der die Fassungskraft des menschlichen Geistes schlechthin übersteigt“ (DV nr. 6). Vgl. hierzu auch *B. Fre-sacher*, *Kommunikation der Offenbarung. Das revelatorische Prinzip von Dei filius* (1870) im Vergleich zu *Dei verbum* (1965), in: J. Knop/M. Seewald (Hrsg.), *Das Erste Vatikanische Konzil. Eine Zwischenbilanz 150 Jahre danach*, Darmstadt 2019, 73–94.

wart einen relativ geringen Raum ein. Weithin wird der Offenbarungsbegriff hinsichtlich seiner theologischen Prämissen für unproblematisch gehalten. Dies gilt auch für das interaktiv-kommunikative Offenbarungskonzept und die Rede von einer *Selbstmitteilung* Gottes sowie für die dabei relevanten epistemologischen und ontologischen „commitments“.<sup>22</sup>

Allerdings versteht sich die Rede von einer Selbstoffenbarung oder Selbstmitteilung Gottes keineswegs von selbst. Sie löst umgehend eine Problemanzeige aus, wenn man vom kirchlichen Lehramt vernimmt, wer es in Wahrheit und Wirklichkeit verdient „Gott“ genannt zu werden. Dafür in Betracht kommt nur eine Größe, die „wirklich und wesentlich von der Welt verschieden“ (Vaticanum I/DH 3001) ist. Diese Verschiedenheit impliziert Alterität und Transzendenz – und zwar ontologisch wie sprachlogisch. Von Gott kann und muss demnach auch gesagt werden: Er ist „über alles unaussprechlich erhaben, was außer ihm ist und gedacht werden kann“ (ebd.). Als solcher ist er zwar „Schöpfer des Himmels und der Erde“, aber weltimmanent nicht antreffbar, d. h. weder ein Teil welthafter Wirklichkeit, noch die Summe aller ihrer Teile. Wenn er nichts davon ist, dann ist er transzendent gegenüber allem, was ist. Für das Verhältnis der Welt zu Gott, der von ihr unüberbietbar verschieden ist, steht die Kategorie „Geschöpflichkeit der Welt“. Demnach ist die Welt in ihrem Dasein unüberbietbar bezogen auf Gott, von dem sie zugleich radikal verschieden ist. Von Gott als Schöpfer der Welt kann wiederum ausgesagt werden: Gott ist der, ohne den nichts (d. h. kein „jemand“ und kein „etwas“) wäre. Er selbst ist (als Schöpfer) aber weder „jemand“ noch „etwas“ oder „nichts“. Vielmehr konstituiert er den Unterschied von Sein und Nichts zugunsten des Seienden – sei dies ein „etwas“ oder ein „jemand“.<sup>23</sup>

Dieser Gottesbegriff spiegelt die in der christlichen Theologie stets betonte Transzendenz und Alterität Gottes: Nur jene Größe verdient in Wahrheit „Gott“ genannt zu werden, die nicht zum Bestand des (Inner-)Weltlichen zählt, sondern davon in Wirklichkeit

---

<sup>22</sup> Vgl. die Sichtung des Diskussionsstandes von M. Lerch, *Selbstmitteilung Gottes. Herausforderungen einer freiheitstheoretischen Offenbarungstheologie*, Regensburg 2015, 15–22.

<sup>23</sup> Vgl. hierzu ausführlich H.-J. Höhn, *Gott – Offenbarung – Heilswege. Fundamentaltheologie*, Würzburg 2011, 55–149.

und von ihrem Wesen her verschieden ist. Gott ist kein „etwas“ oder „jemand“, denn dann wäre er nicht von seinem Wesen her verschieden von allem, was ein „etwas“ oder ein „jemand“ ist. Er ist aber auch nicht „nichts“. Das Gottsein Gottes besteht aus der Perspektive der Welt darin, den Unterschied zwischen Sein und Nichts zugunsten der Welt zu konstituieren. Als solcher ist er „Schöpfer des Himmels und der Erde“ – aber weder ein „höchstes Seiendes“ noch das Sein selbst oder dessen Erscheinung.

Dass Gott „Schöpfer von Himmel und Erde“ ist und zugleich „wesenhaft und wirklich“ von seiner Schöpfung verschieden ist, impliziert, dass ein Verhältnis zwischen Gott und Welt ausgesagt werden kann, das einen Unterschied einschließt, der größer nicht gedacht werden kann. Dieser radikale Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf ist gleichwohl ein „kreativer“, d. h. daseins-, identitäts- und freiheitskonstitutiver Unterschied. Denn nur wegen seiner radikalen Verschiedenheit von allem, was ein „etwas“ oder „jemand“ ist, kann Gott den Grund dafür konstituieren, dass überhaupt etwas oder jemand ist – und nicht vielmehr nichts. Von einem Unterschied zwischen Gott und Welt kann nicht gesprochen werden, ohne zugleich eine Beziehung zwischen Welt und Gott zu thematisieren: Wenn es einen Grund für den Unterschied von Sein und Nichts gibt, muss er zwar von allem, was ist, verschieden sein, aber zugleich muss alles, was ist, hinsichtlich des Umstands, dass es ist, auf diesen Grund bezogen sein.

Das „Bezogensein-auf-Gott“ ist für die Welt *daseinskonstitutiv*. Das „Verschieden-sein-von Gott“ ist für die Welt *autonomiekonstitutiv*. Denn als radikal von Gott verschieden ist die Welt gerade in ihrem Verwiesensein auf Gott etwas Eigenes, d. h. sich zu eigen und sich selbst gegeben. Das Bezogensein-auf-Gott aber relativiert nicht die Autonomie der Welt, die in ihrem Verschiedensein-von-Gott begründet ist. In dem Maße, wie der Mensch unüberbietbar verwiesen ist auf Gott, ist er auch gegenüber Gott in einem nicht relativierbaren Maße frei.

Diese Bestimmungen des Gottesbegriffs und des Welt/Gott-Verhältnisses bilden sogleich den Haupteinwand gegen ein Offenbarungsverständnis, das eine Selbstvergegenwärtigung Gottes in der Erfahrungswelt des Menschen behauptet: Wenn Gott weder „jemand“, noch „etwas“ oder „nichts“ ist, wie soll er sich in einem Kontext offenbaren, der nichts vorkommen lässt, das nicht ein „je-

mand“ oder ein „etwas“ ist? Wie lässt sich die Weltimmanenz eines Offenbarungsgeschehens mit der Welttranszendenz des sich darin offenbarenden Gottes vereinbaren, wenn doch seine Göttlichkeit unablösbar ist von seiner Alterität gegenüber der Welt? Klassisch gefragt: Wie soll sich Gott als der Unbedingte in den Horizont des Bedingten begeben können, ohne dabei die Wesensmerkmale des Unbedingten zu verlieren? Wie soll es überhaupt eine „Realpräsenz“ des Göttlichen im Horizont des Endlichen und Bedingten geben können, ohne dass unter den Bedingungen des Endlichen die Wirklichkeit Gottes gemindert oder verändert wird oder dass von einer Vermischung des Göttlichen und Menschlichen gesprochen wird und „Offenbarung“ zu einer mythologischen Kategorie wird?<sup>24</sup>

Diese Fragen mit dem Hinweis auf Gottes Allmacht für erledigt zu erklären, bewirkt lediglich eine Problemverschiebung. Der Begriff der „Allmacht Gottes“ besagt, dass es keine größere Macht gibt als jene, die den Unterschied zwischen Sein und Nichts zugunsten des Seienden zu konstituieren vermag. Diese Macht ist weder überbietbar noch relativierbar. Diesen Sachverhalt verkennt ein interventio-nistisches Verständnis von Gottes Allmacht, mit dem eine Selbstvergegenwärtigung Gottes in der Welt begründet werden soll. Denn wenn alles Seiende unüberbietbar auf Gottes daseinskonstituierende Unterscheidung von Sein und Nichts bezogen ist, dann kann die Allmacht Gottes nicht darin bestehen, diese daseinskonstituierende Unterscheidung durch irgendwelche Interventionen in die Daseinsverhältnisse des Menschen aufzuheben oder nochmals zu überbieten. Ein solcher Versuch führt in theologische, anthropologische und ontologische Aporien:

Die Anerkennung der Unüberbietbarkeit des Verwiesenseins der Welt auf Gott sowie der Radikalität ihres Verschiedenseins von Gott schließt Ausnahmslosigkeit ein. Ausnahmslos alles in der Welt ist radikal von Gott verschieden und zugleich unüberbietbar auf ihn verwiesen. Ausnahmslosigkeit besagt auch Alternativenlosigkeit: Das Unbedingte kann im Bedingten nur gemäß den Bedingungen des Bedingten erscheinen – dann aber ist es um seine Unbedingtheit ge-

---

<sup>24</sup> Vgl. auf dieser Linie eine ähnliche Problemanzeige von K. v. Stosch, *Offenbarung* (s. Anm. 18), 23f., 46ff., 74ff. Allerdings enthält sein Lösungsversuch keine Reflexion der ontologischen Bedeutungsbedingungen der Kategorie „Selbstmitteilung Gottes“.

schehen. Diesen Einwand kann man nicht mit dem Hinweis auf eine von Gottes Allmacht bewirkte Aufhebung der Daseinsumstände des Bedingten auskontern. Sofern nämlich gerade diese Umstände (genauer: das unüberbietbare Verschiedensein von Gott) die Identität, Freiheit und Autonomie von Welt und Mensch konstituieren, würde eine Begegnung mit Gott mittels einer Aufhebung dieser Umstände das Sich-zu-eigen-sein, die Freiheit und Autonomie des Menschen aufheben. Wäre dann noch das Geschöpf als es selbst Adressat einer Anrede Gottes, zu der es sich frei verhalten kann?

„Geschöpflichkeit“ meint die Konstitution eines Verhältnisses von Welt und Gott, bei dem die Welt unüberbietbar auf Gott verwiesen ist in radikaler Verschiedenheit von ihm. Diese Beziehungsstruktur ist für Welt und Mensch daseins-, freiheits- und identitätskonstitutiv, d. h. wird diese Struktur aufgebrochen oder aufgehoben, wird auch die Grundsituation der Welt aufgehoben. Demnach würde – zum Zwecke einer Intervention Gottes in innerweltliche Abläufe – ein Eingriff in diese Struktur, den man einem allmächtigen Gott nicht bestreiten möchte, das aufheben müssen, was für Welt und Mensch daseins-, identitäts- und freiheitskonstitutiv ist. Ein solches Allmachts- und Wunderverständnis ist widersprüchlich. Wenn der wohlthuende Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf daseins-, identitäts- und freiheitskonstitutiv ist, markiert er zugleich die Sinnstruktur der Schöpfung. Wenn es bei einem Wunder darum geht, dass die Qualität dieser Sinnstruktur der Welt offenbar wird, wäre es widersinnig, wenn das Wunder auf Umstände angewiesen wäre, unter denen diese Sinnstruktur mitsamt der radikalen Verschiedenheit von Schöpfer und Geschöpf aufgehoben würde.<sup>25</sup> Wer meint, durch die Aufgabe oder Relativierung des radikalen Unterschieds von Gott und Welt etwas an Freiheit, Geschichtsmächtigkeit und Identität für Welt und Mensch gewinnen zu können, tastet mit diesem Vorhaben gerade die Ermöglichungsstruktur und -logik von Freiheit, Eigenstand und

---

<sup>25</sup> Vgl. auf dieser Linie bereits *P. Tillich*, *Systematische Theologie I*, Stuttgart <sup>3</sup>1956, 141: „Wunder können nicht als eine übernatürliche Durchbrechung der Naturprozesse gedeutet werden. Wenn eine solche Deutung richtig wäre, dann würde die Manifestation des Seinsgrundes die Struktur des Seins zerstören; Gott wäre in sich selbst zerspalten, wie es ja auch vom religiösen Dualismus behauptet wird. Ein solches Wunder würde man sinngemäßer als ‚dämonisch‘ bezeichnen, nicht weil es von ‚Dämonen‘ herrührt, sondern weil es eine Struktur der Destruktion aufweist.“

Identität des Geschaffenen sowie seiner eigenen Geschichtsmächtigkeit an. Wenn in der Theologie auf Wunder verwiesen wird, die eine Durchbrechung von Naturgesetzen manifestieren (sollen), so kann mit diesen Phänomenen nicht eine Veränderung in der Struktur und Logik der Geschöpflichkeit des Menschen, d. h. seines Welt/Gott-Verhältnisses plausibel vertreten werden.

Werden diese Widerspruchsprobleme nicht behoben, bleibt der mit der Kategorie „Selbstmitteilung Gottes“ verbundene Geltungsanspruch des Christentums äußerst fraglich. Daher ist vorab zu klären: Unter welchen Voraussetzungen ist es möglich, einen solchen Begriff so zu konzipieren, dass eine Selbstvergegenwärtigung Gottes in der Welt überhaupt widerspruchsfrei gedacht werden kann? Dabei muss eine solche Vorklärung auch und vor allem jene theologischen Problemverschärfungen in den Blick nehmen, die sich „ab intra“ ergeben. Erst wenn gezeigt wurde, inwiefern der christliche Gottesbegriff, der die radikale Transzendenz, die Alterität und Unbegreiflichkeit Gottes betont, und die mit dem Offenbarungsbegriff verbundene Annahme einer Weltimmanenz Gottes sich nicht wechselseitig ausschließen, kann dazu übergegangen werden, Person und Wirken Jesu von Nazareth als Ereignis der Selbstoffenbarung Gottes zu identifizieren.

Mit dieser Aufgabenumschreibung greife ich eine Forderung auf, die immer wieder von Vertretern der Analytischen Theologie erhoben wird: Wenn die Kategorie „Offenbarung“ sich auf eine Wirklichkeit bezieht, die mehr ist als ein bloßes Gedankenkonstrukt, sondern als Interpretament eines Geschehens fungiert, dann müssen die ontologischen Bedingtheitsvoraussetzungen dieses Interpretamentes geklärt werden. Wer von einer geschichtlichen Selbstmitteilung Gottes spricht, muss die „ontological commitments“ dieses Redens ausweisen und erfüllen.

### 3. Offenbarung als Entdeckung und Übersetzung einer Beziehung: Gottes Welt- und Menschenverhältnis

Die zentrale Herausforderung bei der Konzeption und Rechtfertigung eines „interaktiv-kommunikativen“ Offenbarungskonzepts besteht darin, dass die Theologie erkennt:

- Die Ausnahmslosigkeit und Unüberbietbarkeit des Verwiesenseins der Welt auf Gott widerstreitet der Rede von einer Welt-

immanenz Gottes bzw. von einem Offenbarungsgeschehen, das eine innerweltliche Antreffbarkeit Gottes impliziert.

- Besteht die daseins-, identitäts- und autonomiekonstitutive Sinnstruktur geschöpflichen Daseins im unüberbietbaren Verwiesensein auf Gott, von dem alles Geschaffene radikal verschieden ist, dann kann die Offenbarung des Sinnziels, d. h. der Heilsbestimmung und (eschatologischen) Vollendung dieses Daseins, nicht mit der Aufhebung oder Relativierung seiner Sinnstruktur einhergehen.

Diesen Einsichten und der bereits skizzierten Kritik an einem (instruktionstheoretischen) Verständnis von Offenbarung, das mit supranaturalistischen, extrinsezistischen und interventionistischen Denkfiguren operiert, kann Rechnung getragen werden, wenn die ontologischen Bedeutungsvoraussetzungen des Interpretamentes „Offenbarung“ im Rahmen einer Relationalen Ontologie geklärt werden. Dabei ist eine relational-ontologische Neujustierung der Begriffe „Gott“, „Geschöpflichkeit“ und „Selbstmitteilung Gottes“ vorzunehmen. Ansatz und Anspruch dieser Neujustierung lassen sich auf folgende Kernaussagen bringen: 1. Auf der Basis einer Relationalen Ontologie bzw. eines Relationalen Monotheismus besteht die Möglichkeit, das Problem der theologischen Unselbstverständlichkeit hinsichtlich einer Selbstvergegenwärtigung Gottes in der Welt zu bewältigen. 2. Unter der Voraussetzung eines Verständnisses der Wirklichkeit Gottes als Beziehungswirklichkeit ist es möglich, von einer Selbstvergegenwärtigung Gottes in der Welt zu reden – als Übersetzung seines Selbstverhältnisses in sein Weltverhältnis und als Übersetzung seines Selbstqua Weltverhältnisses in innerweltliche bzw. zwischenmenschliche Entsprechungsverhältnisse. 3. In einem relational-ontologisch formatierten Offenbarungskonzept lassen sich auch jene Einwände entkräften, die im Rekurs auf eine Manifestation des Göttlichen in der Welt einen Rückfall in obsoletere mythologische Vorstellungen erkennen.

(1) Eine Selbstoffenbarung Gottes in der Welt lässt sich angemessen im Ausgang von einem relationalen Verständnis der Wirklichkeit Gottes denken: Gott ist eine Beziehungswirklichkeit und nicht eine substanzhaft zu beschreibende Größe.<sup>26</sup> Würde die Wirklichkeit

---

<sup>26</sup> Zum Paradigmenwechsel von einer substanzontologischen Fassung des Gottesbegriffs zu einer Neuformatierung der Gottesrede in einer Relationalen Onto-

Gottes substanzhaft gedacht, seine Unbedingtheit und Unendlichkeit an eine unbedingte und unendliche Substanz geheftet, bliebe undenkbar, wie Gott sich als Gott, d. h. in seiner Unbedingtheit und Unendlichkeit, im Bedingten und Endlichen offenbaren kann.

Eine Verdeutlichung dieser These mag folgende Versuchsanordnung leisten: In einem Raum hängen von der Decke herab drei lange Schnüre, die etwa einen Meter über dem Fußboden enden. An diesen Schnüren befestigt man die dreidimensionalen Körper Kugel, Kegel und Zylinder. Werden diese Körper von oben durch eine intensive Lichtquelle angestrahlt, werfen sie alle auf dem Fußboden einen Schatten in Form eines Kreises. Beleuchtet man diese Körper von einer Seite des Raums, so werfen sie auf der gegenüberliegenden Seite jeweils unterschiedliche Schatten: Kreis, Dreieck und Rechteck. In keinem Fall führt die „Abbildung“ eines dreidimensionalen Körpers auf einer zweidimensionalen Fläche zu einem dem „Urbild“ vollständig entsprechenden „Ebenbild“. Im ersten Fall lässt der Schattenwurf den falschen Rückschluss auf eine Kugel als Referenzgröße aller drei Schattenbilder zu. Im zweiten Fall wird jeweils nur partiell erkennbar, welche Merkmale für die verschiedenen Referenzgrößen charakteristisch sind. In keinem Fall kann jedoch von einer

---

logie und ihren Konsequenzen für die Rede von der Selbstoffenbarung Gottes siehe *H.-J. Höhn*, *Gott – Offenbarung – Heilswege* (s. Anm. 23), 151–192. – Innerhalb eines Denkrahmens, der vom Vorrang der Substanz vor der Beziehung und des Wesens vor der Erscheinung ausgeht bzw. Substanz und Relation, Wesen und Erscheinung prinzipiell entkoppelt, ist es schlechthin unmöglich, Göttliches und Menschliches derart zueinander in Beziehung zu setzen, dass dabei der für sie jeweils konstitutive Unterschied gewahrt bleibt. Entweder kommt es zu einer Vermischung beider Entitäten oder zu einer Absorption der einen durch die andere. Beide Varianten führen zum Rückfall der Theologie in mythologische Vorstellungen. In der griechischen Mythologie finden sich zahlreiche Beispiele, wie Göttervater Zeus Annäherungsversuche an die Menschenwelt unternimmt und dabei entweder zu Täuschungsmanövern hinsichtlich seiner wahren Identität greift oder sich derart den Bedingungen innerweltlicher Phänomene anpassen muss, dass in den verschiedenen Verwandlungen (z. B. Regen, Stier, Schwan) seine wahre Identität nicht mehr erkannt werden kann. Dass es sich nicht geziemt, derart vom Göttlichen zu handeln (wie auch den Göttern ein solches Handeln nicht geziemt), ist bereits Thema antiker Religionskritik (vgl. Xenophanes, Fr. 11). Eine christliche Theologie sollte bereits den Anschein einer ähnlichen Vorstellung eines göttlichen „Mimikry“ bei der Rede von der Selbstvergegenwärtigung Gottes oder einem Erscheinen Gottes in der Welt meiden.

Selbstvergegenwärtigung der Referenzgröße in ihrem Schattenriss gesprochen werden.

Werden dagegen die Wirklichkeit und Transzendenz Gottes *relational* bzw. *verhältnisontologisch* gefasst, lassen sich Transzendenz und Selbstoffenbarung Gottes in Entsprechungsverhältnissen widerspruchsfrei aussagen. Hierbei ist es notwendig, die formale Struktur und Logik von Verhältnissen und Relationen zu beachten: Für Verhältnisse und Relationen ist es a) eigentümlich, dass man sie nicht (unvermittelt) als solche anschauen oder erfahren kann, sondern stets nur in anderen Verhältnissen ausdrücken oder wahrnehmen kann, in denen sie real präsent sind. Daher sind b) Verhältnisse und Relationen auch nicht im Stil einer Substanzontologie adäquat beschreibbar; sie sind nichts „Substantielles“ und nichts Gegenständliches, sondern c) transzendieren alles substanziell oder gegenständlich Existierende.

Das Christentum behauptet mit dem Begriff „Offenbarung“ die Manifestation eines Verhältnisses Gottes zur Welt, in der zugleich aufgeht, welche Sinnqualität das Verhältnis der Welt zu Gott hat. Dass der Mensch epistemologisch auf eine solche Manifestation angewiesen ist, ergibt sich aus den Grenzen einer vernunftbasierten Identifizierung des Welt/Gott-Verhältnisses: Der Blick auf die radikale Verschiedenheit der Welt von Gott vermag trotz der Ausnahmslosigkeit ihres Verwiesenseins auf den daseinsbegründenden Unterschied von Sein und Nichts nicht zu entscheiden, ob dieses Dasein nicht letztlich doch absurd ist. Ob dieses Verwiesensein letztlich noch einmal gründet in einem Verhältnis Gottes zur Welt, das sie bleibend vom Nichts bewahrt, bleibt solange unentscheidbar, wie dieses Weltverhältnis Gottes nicht in der Welt aufscheint. Wenn nun aber gilt, dass die Realität eines Verhältnisses sich nicht als solche oder in Reinform wahrnehmen lässt, sondern allein in vermittelter Unmittelbarkeit, dann bedarf es der *Übersetzung von Gottes Weltverhältnis in innerweltliche Entsprechungsverhältnisse und -relationen*. Nur in solchen Entsprechungsverhältnissen und -relationen kann wahrnehmbar werden, was kein unmittelbarer Gegenstand (vernunftbasierter) menschlicher Wahrnehmung ist: Gottes Weltverhältnis. Die Selbstoffenbarung Gottes ist zu denken als Übersetzung seines Selbst- und Weltverhältnisses in innerweltliche Entsprechungsverhältnisse und -relationen, wenn sie überhaupt widerspruchsfrei gedacht werden kann.

In einem substanzontologischen Denkraum besteht keine Möglichkeit, die Selbstvergegenwärtigung einer Wirklichkeit, die gegenüber dem Menschen durch Transzendenz und Alterität ausgezeichnet ist, in den Lebensverhältnissen des Menschen in Betracht zu ziehen. Was dabei herauskommen kann, sind allenfalls Schattenrisse. Denkt man hingegen Selbstoffenbarung als ein Übersetzungsgeschehen im Kontext einer Relationalen Ontologie und im Blick auf eine Wirklichkeit, die selbst eine Beziehungswirklichkeit ist, ergibt sich ein ganz anderes Bild. Wenn also die Wirklichkeit Gottes relational und nicht substanzhaft zu verstehen ist, dann kann eine Offenbarung dieser Relationalität als Übersetzung in Entsprechungsverhältnisse gedacht werden. In diesen Entsprechungsverhältnissen geht auf: Gottes Weltverhältnis ist Ausdruck seines Selbstverhältnisses im Modus der daseinsbejahenden Unterscheidung vom Nichts.

Angelegt ist dieses Konzept eines relationalen Monotheismus in der neutestamentlichen Grundaussage „Gott ist Liebe (1 Joh 4,8).“<sup>27</sup> In der relational-ontologischen Lesart dieser Metapher soll damit gesagt werden: Gott ist in sich und für sich eine Wirklichkeit, deren Wesen die daseinsbejahende Unterscheidung von Sein und Nichts ist. Diesem Wesen entspricht eine Beziehung zum vom Nichts unterschiedenen Seienden im Modus der Zuerkennung seines Daseins und der Anerkennung seiner Identität und Freiheit. Anders gesagt: Gott steht zur Welt im Verhältnis einer unbedingten Zuwendung.<sup>28</sup>

Die Aussage „Gott ist Liebe“ darf hier nicht als Kennzeichnung einer Eigenschaft oder Verhaltensdisposition Gottes verstanden werden. Vielmehr kennzeichnet sie die Vollzugsweise seines Wesens. Gott subsistiert im Vollzug einer daseinsbejahenden Unterscheidung von Sein und Nichts. Dass sich diese Unterscheidung zugunsten des Seienden auswirkt, definiert sein Welt- und Menschenverhältnis.

---

<sup>27</sup> Vgl. T. Söding, „Gott ist Liebe“. 1 Joh 4,8.16 als Spitzensatz Biblischer Theologie, in: ders. (Hrsg.), *Der lebendige Gott*, Münster 1996, 306–357.

<sup>28</sup> Leider droht der inzwischen inflationär gebrauchten Wendung „Gott ist Liebe“ in erheblichem Maße eine Trivialisierung und Banalisierung, wenn als semantisches Assoziationsfeld ein romantisches Liebeskonzept fungiert (vgl. B. Rathmayr, *Geschichte der Liebe*, München 2016, bes. 217–234). Wenn die Theologie nicht in Sentimentalitäten ableiten will, sollte sie sich darauf beschränken, Gottes Liebe zum Menschen zu buchstabieren als vorbehaltlosen Zuspruch unverzweckten menschlichen Selbstseinkönnens und als Einspruch gegen die Vergleichgültigung dieses Daseins durch den Tod.

Gott steht zu Welt und Mensch in einer existenz-, identitäts- und freiheitskonstitutiven Beziehung. Was das Göttliche dieses Beziehungsgeschehens ausmacht, ist die Unbedingtheit, Unüberbietbarkeit und Unteilbarkeit dieses Zugewandtseins. Unbedingt ist die Beziehungsrealität des Zugewandtseins, wenn sie ursprungslos ist, d. h. wenn ihr nichts vorausgeht, das ihr vor- oder übergeordnet ist. Unüberbietbar ist sie, wenn sie an nichts Geschaffenem Maß nimmt, und unteilbar ist sie, wenn Vollzug und Gehalt der Zuwendung koinzidieren.

(2) Diese semantische Präzisierung des christlichen Gottesbegriffs ist erkenntnistheoretisch und ontologisch aber nur dann belangvoll, wenn sie zugleich die Ermöglichungsbedingungen eines Offenbarungsgeschehens und seiner Wahrnehmung zu identifizieren hilft. Soll vor diesem Hintergrund angegeben werden, unter welchen Bedingungen es möglich ist, eine Selbstvergegenwärtigung Gottes in der Welt zu denken, lautet die Antwort: Gegenstand und Ereignis der Selbstoffenbarung Gottes kann nur die *Vergegenwärtigung* der Realität *einer Beziehung* (unbedingter Zuwendung) sein. Folglich kann auch die Verlaufsform dieser Offenbarung nur die *Übersetzung einer Relation* (unbedingter Zuwendung) *in Entsprechungsrelationen* sein. „Selbstoffenbarung“ Gottes meint *nicht*, dass ein „wer“, „jemand“ oder „etwas“ dem Menschen zugänglich, erschlossen oder mitgeteilt wird. Es handelt sich hier auch nicht um die Proklamation von göttlichen Willensbekundungen. „Selbstoffenbarung“ Gottes meint nicht, dass eine kosmische Energie oder ein Weltgesetz dem Menschen zugänglich, erschlossen oder mitgeteilt werden. Es handelt sich hier auch nicht um die Proklamation von Lehrsätzen, Normen oder göttlichen Heilsabsichten. Vielmehr geht es um die Vergegenwärtigung jener Relation, die Gottes Selbstsein ausmacht. Erst wenn im Verhältnis Gottes zur Welt sein Selbstverhältnis offenbar wird, kann dieses Geschehen auch „Selbstvergegenwärtigung Gottes“ genannt werden.

Wenn gilt, dass Gott Liebe ist und deren Relationalität darin besteht, ineins das ursprungslose „Woher“, das ungeschaffene „Woraufhin“ sowie das unüberbietbare, ungeteilte und wesensgleiche „Medium“ unbedingter Zuwendung zu sein, dann geht bei der Übersetzung dieser Realität in Entsprechungsverhältnisse materialiter nichts verloren. Am Selbstverhältnis Gottes ereignet sich dabei

weder eine Entleerung, Minderung oder Relativierung, noch wird ihm das Moment der Transzendenz und Alterität genommen. Dies gilt bereits für die Übersetzung von Gottes Selbstverhältnis in sein Weltverhältnis, dem die Geschöpflichkeit der Welt korrespondiert. Ist nun das Weltverhältnis Gottes (→ Schöpfung als existenz-, identitäts- und freiheitskonstitutiver Unterscheidung von Sein und Nichts, die das Geschaffene als Adressat der unbedingten Zuwendung Gottes konstituiert) Ausdruck seines Selbstverhältnisses, so gilt dies unvermindert auch für die Offenbarung dieses Weltverhältnisses. Wie sich das Selbstverhältnis Gottes in sein Weltverhältnis übersetzt, so findet dieses Verhältnis Gottes *zur* Welt seine Entsprechung *in* der Welt in seiner Übersetzung in die Lebensverhältnisse des Menschen (→ Offenbarung als Übersetzung von Gottes Weltverhältnis in innerweltliche existenz-, identitäts- und freiheitskonstitutive Lebensverhältnisse). Hierbei kommt jedoch nichts in die Welt, dessen sie zuvor entbehrte. Vielmehr geht ein „existentialer“ Umstand menschlichen Daseins auf: Welt und Mensch sind immer schon – vom ersten Moment ihres Bestehens an – Adressat einer existenz-, identitäts- und freiheitskonstitutiven Zuwendung

Die Entdeckung und Übersetzung von Gottes Weltverhältnis in innerweltliche Entsprechungsverhältnisse ereignet sich nach christlicher Überzeugung in den Vollzügen (Relationen) unbedingter personaler Zuwendung und ist unablässig verbunden mit der Verkündigung, dem Leben und Sterben Jesu von Nazareth. Gottes Weltzugewandtheit wird in und mit seiner Person offenbar in der Übersetzung dieser Weltzugewandtheit in Entsprechungsverhältnissen der Menschenzugewandtheit. Die Verlaufsform dieser Übersetzung ist das Geschehen unbedingter Zuwendung zum Menschen im Kontext von dessen Verhältnis zum Verhältnis von Leben und Tod. Die Selbstoffenbarung Gottes im Leben und Sterben Jesu v. Nazareth besteht darin, dass Gottes Verhältnis zum Unterschied von Sein und Nichts sich übersetzt in sein Verhältnis zum Unterschied von Leben und Tod in den Daseinsverhältnissen des Menschen: als unbedingte Zuwendung zum Menschen, gegen die der Tod letztlich nicht ankommt.

(3) Wenn eine Selbsterschließung Gottes in der Welt als Übersetzung seines Selbstverhältnisses in innerweltliche Entsprechungsverhältnisse gedacht werden soll, widerstreitet dies der mythologischen Vorstellung, dass etwas Göttliches in die Welt „einbricht“ oder sich

eine Schleuse zum Übernatürlichen öffnet. Die innerweltliche Vergegenwärtigung von Gottes Welt- und Menschenverhältnis hebt die ontologische Struktur bzw. die Geschöpflichkeit der Welt und ihre existentialen Daseinsumstände nicht auf. Dies wäre der Fall, wenn im Geschehen der Offenbarung etwas „materialiter“ in die Welt hineinkäme, von dem man nicht sagen könnte, dass es unüberbietbar auf Gott verweise, von dem es radikal verschieden sei. Durch die Offenbarung von Gottes Weltverhältnis ereignet sich nichts in der Welt, was ihre Geschöpflichkeit überbietet; es kommt hierbei nichts Unbedingtes zum Bedingten hinzu. Vielmehr wird die Sinnqualität dieser Geschöpflichkeit aufgedeckt, die an ihr selbst nicht ablesbar ist: Die Welt ist von Anfang an das geschöpfliche Gegenüber Gottes, dem er unbedingt, d. h. „ohne Wenn und Aber“ Existenz, Identität und Freiheit zuspricht.

Insofern hierbei auf geschichtliche Weise etwas aufgedeckt wird, was der existentialen Signatur der Schöpfung korrespondiert, werden auch alle Einwände gegenstandslos, die gegenüber supranaturalistischen, extrinsezistischen und interventionistischen Denkfiguren einer Offenbarungstheologie ins Feld geführt werden. Gegenstand der Selbstoffenbarung Gottes kann nur ein Verhältnis sein, da ihr Inhalt nicht irgendwelche Informationen über Gott oder Instruktionen über ein ihm wohlgefälliges Handeln sind, sondern die Vergegenwärtigung der Realität einer existenz-, identitäts- und freiheitskonstitutiven Unterscheidung von Sein und Nichts. Folglich kann auch die Verlaufsform dieser Offenbarung nur die Übersetzung eines Verhältnisses in Entsprechungsverhältnisse sein – und nicht: die Durchbrechung bestehender Lebensverhältnisse (z. B. durch Aufhebung der Naturgesetze) oder die Inserierung oder Implementierung von Transzendenz in Immanenz (z. B. Herabkunft eines göttlich-menschlichen Mischwesens). Es offenbart sich nicht ein göttliches Subjekt, sondern ein Verhältnis *in* einem Verhältnis: die „Menschenfreundlichkeit Gottes“ (Tit 3,4) manifestiert sich im Menschenverhältnis Jesu.

In diesem Modell bleibt gewahrt, dass die Verschiedenheit Gottes von der Welt nicht nachträglich in Frage gestellt wird. Denn bei der Übersetzung eines „Ursprungsverhältnisses“ (Gottes Selbst- und Weltverhältnis unbedingter Zuwendung) in ein Entsprechungsverhältnis (interpersonal vermittelte unbedingte Zuwendung) bleiben jene Größen, die einander entsprechen,

- voneinander unterscheidbar: Gottes Selbst- und Weltverhältnis sind nicht identisch mit dem Entsprechungsverhältnis zwischenmenschlicher Zuwendung;
- aufeinander beziehbar: Unbedingte zwischenmenschliche Zuwendung setzt um, was ihr vorausgeht und was sie ermöglicht – Gottes Weltverhältnis;
- in ihrer Beziehung zueinander für sich bestehen und identifizierbar: Gottes Selbst- und Weltverhältnis wird nicht aufgehoben oder verändert, wenn es in Entsprechungsverhältnisse übersetzt wird, deren Eigentümlichkeit eine interpersonale Vermittlung unbedingter Zuwendung markiert;
- in ihrer Verschiedenheit voneinander zugleich aufeinander verwiesen: Die Praxis unbedingter Zuwendung *in* der Welt verweist auf Gottes unbedingte Zuwendung *zur* Welt, von der wiederum nur vermittels ihrer innerweltlichen Entsprechungsverhältnisse gesprochen werden kann.

#### 4. Perspektiven:

##### Offenbarungstheologie und Christologie

Die relational-ontologische Bestimmung eines Verständnisses des Gott/Welt-Verhältnisses und Offenbarungskonzepts kommt zunächst als eine lediglich definitorische Festlegung daher. In der Tat kann sie hinsichtlich ihrer Berechtigung nur sukzessive auf dem Weg einer gegenseitigen Erhellung von Schöpfungstheologie und Offenbarungstheologie bzw. Christologie eingeholt werden. Hier gilt, dass dem ontologisch „Späteren“ (Selbstvergegenwärtigung Gottes in Jesus von Nazareth) das hermeneutische und epistemische „Prius“ zukommt: Um Gottes Menschenverhältnis *als* Manifestation seines Selbst- und Weltverhältnisses zu verstehen, muss man auf Leben und Wirken Jesu von Nazareth zu sprechen kommen, das jenes hermeneutische „als“ allererst erschließt. Dabei kann und muss die Fundamentaltheologie auf entsprechende Ergebnisse der neutestamentlichen Exegese zurückgreifen, die Jesus von Nazareth nicht als Überbringer „übernatürlicher“ Wahrheiten identifizieren, sondern als Entdecker und Übersetzer eines Gott/Mensch-Verhältnisses unbedingter Zuwendung charakterisieren. Dabei ist es durchaus statthaft, mit einer Erschließungserfahrung, die Jesus selbst zuteil gewor-

den ist, die Entdeckung eines solchen Gott/Mensch-Verhältnisses zu verbinden. Eine solche Schlüsselerfahrung spiegelt sich im Logion vom „Satansturz“ (Lk 10,18: „Ich sah den Satan wie einen Blitz aus dem Himmel fallen.“). Jesus distanziert sich von einem „forensischen“ Gottesverständnis, das den Menschen dazu nötigt, aus Angst vor göttlichen Sanktionen sich an ein göttliches Gesetz halten. Für Jesus gibt es vor Gott keinen „Chefankläger“, der bei einer Übertretung göttlicher Normen die Reaktion Gottes in die Bahnen einer Straffjustiz lenken will oder mit Gott Wetten darüber abschließt, wie lange es dauert, bis auch der Frommste vor Gott kompromittiert ist (vgl. Hiob 1,6–12).<sup>29</sup> In Jesu Menschenverhältnis ist fortan präsent, was das Menschenverhältnis Gottes jenseits solcher Vorstellungen ausmacht: die Unbedingtheit und Unüberbietbarkeit daseins-, identitäts- und freiheitsbegründender Zuwendung. Jesus wird zum Übersetzer dieses Verhältnisses, indem er es in interpersonaler Vermittlung realisiert.

In dieser Verknüpfung von exegetischer und theologischer Reflexion wird deutlich: Leben und Botschaft Jesu sind hermeneutisch notwendig für das Verständnis von Gottes Selbst- und Weltverhältnis, obwohl Gottes Selbst- und Weltverhältnis diesem Erschließungsgeschehen bedingend und ermöglichend vorausliegen. Dem von Jesus erschlossenen und von der christlichen Tradition ausbuchstabierten Selbst- und Weltverhältnis Gottes kommt somit das epistemische „Prius“ für das Verständnis von Gottes Wirklichkeit als Beziehungsgeschehen zu, wengleich dem Selbst- und Weltverhältnis Gottes das ontologische „Prius“ für die Manifestation seines Welt- und Menschenverhältnisses zukommt.

Eine relational-ontologische Neujustierung der Offenbarungstheologie benennt somit die Möglichkeitsbedingung einer kategorialen Erfahrung der Selbstvergegenwärtigung Gottes, hingegen verweist das (kategoriale) Widerfahrnis unbedingter und unüberbietbarer interpersonaler Zuwendung auf eine relational zu verstehende Wirklichkeit Gottes als deren Möglichkeitsbedingung. Unter dieser Rück-

---

<sup>29</sup> Vgl. dazu *M. Ebner*, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart 2007, 86–92; *M. Limbeck*, *Christus Jesus. Der Weg seines Lebens*, Stuttgart 2003, 22–25; *M. Theobald*, „Ich sah den Satan aus dem Himmel stürzen ...“. Überlieferungskritische Betrachtungen zu Lk 10,18–20, in: *BZ* 49 (2005) 174–190; *S. Vollenweider*, *Horizonte neutestamentlicher Christologie*, Tübingen 2002, 71–87.

sicht zeigt sich ein relational-ontologischer Ansatz als mehrfach anschlussfähig – zum einen für eine „kontinentale“, transzendentaltheologische Reflexion der Ermöglichungsbedingungen einer Selbstoffenbarung Gottes, zum anderen für eine Sondierung der ontologischen Bedingtheitsvoraussetzungen einer theologischen Anthropologie, die vom biblischen Zeugnis her sagen will, was menschliches Dasein „*coram Deo*“ bedeutet,<sup>30</sup> und zum dritten für eine Hermeneutik christologischer Aussagen, die in der Person Jesu wahrhaft Menschliches und wahrhaft Göttliches ungetrennt und unvermischt aufeinander bezogen sehen.<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup> Vgl. hierzu ausführlich *H.-J. Höhn*, *Gottes Wort – Gottes Zeichen. Systematische Theologie*, Würzburg 2020.

<sup>31</sup> Vgl. *ders.*, *Wahrhaft Gott – wahrhaft Mensch? Chalcedon und die Christologie heute*, in: T. Hainthaler u. a. (Hrsg.), *Jesus der Christus im Glauben der einen Kirche*, Freiburg i. Br. 2019, 421–439, sowie im Kontrast dazu *R. Swinburne*, *The Coherence of The Chalcedonian Definition of the Incarnation*, in: A. Marmorodoro/J. Hill (Hrsg.), *The Metaphysics of the Incarnation*, Oxford 2011, 153–167.