

Erkenntnis durch Offenbarung als Gefahr für menschliche Autonomie?

Johannes Grössl

1 Einleitung

Die in der katholischen Theologie etablierte offenbarungstheoretische Position, nach der Offenbarung von außen an eine bereits begnadete, für Offenbarung empfängliche und zum Glauben disponierte Vernunft herangetragen wird, wird in letzter Zeit aus unterschiedlichen Gründen in Frage gestellt. Saskia Wendel begründet ihre Ablehnung damit, dass selbst moderate Versionen dieses Paradigmas einem „immer noch wirksamen subkutanen Rest-Extrinsezismus“¹ unterlägen und ein solcher „Offenbarungsexternalismus“² sowohl mit göttlicher als auch mit menschlicher Freiheit unvereinbar sei. Gegen Wendels Ablehnung einer Distinktion von Vernunft und Offenbarung soll in diesem Beitrag unter Rückgriff auf die Schule des im 19. Jahrhundert vertretenen Semi-Rationalismus argumentiert werden, dass Offenbarung als Erkenntnis- und nicht als bloße Deutungskategorie verstanden werden kann, ohne dass menschliche Autonomie unterminiert wird. Es soll gezeigt werden, wie mithilfe einer Theorie der Offenbarung in der (und als) Geschichte, wie sie etwa von Wolfhart Pannenberg und Edward Schillebeeckx vertreten wird, die Autonomie der Vernunft trotz eines Erkenntnisgewinnes durch Offenbarung beibehalten werden kann.

¹ S. Wendel, In Freiheit glauben. Grundzüge eines libertarischen Verständnisses von Glauben und Offenbarung, Regensburg 2020, 131.

² Ebd., 135.

2 Theologiegeschichtliche und begriffliche Einordnung

Der christliche Glaube wurde durch konziliare und lehramtliche Definitionen häufig in Abgrenzung zu Extrempositionen festgelegt. Merkmale einer traditionellen christlichen Lehre von Offenbarung sind nicht nur eine Positionierung zwischen den Extremen von Fideismus und Rationalismus, sondern auch eine Ablehnung eines Pelagianismus und eines Intellektualismus. Diese Begriffe stehen nicht für klar definierte Theorien, sondern sind vielmehr als Sammelbegriffe zu verstehen. Idealtypisch betrachtet, behauptet der *Fideismus*, Glaubensinhalte entziehen sich vollständig vernünftiger Begründung oder Plausibilisierung; dem *Rationalismus* zufolge könne der Mensch heilsrelevante Erkenntnisse hingegen durch reine Vernunfttätigkeit gewinnen, ohne dabei auf gnadenhafte Unterstützung angewiesen zu sein. Historisch einflussreich war der Rationalismus der Aufklärung wie ihn Lessing vertrat: Offenbarung würde dem Menschen nur etwas mitteilen, was er auch aus eigener Kraft erkennen könnte; sie habe allenfalls eine pädagogische Funktion.³ Der damit verwandte, aber nicht deckungsgleiche *Pelagianismus* behauptet idealtypisch, der Mensch könne sich durch eigenen Willen erlösen, bzw. in einer abgeschwächten Version, der Mensch könne durch freien Willensakt die Offenbarung annehmen oder ablehnen. Was als *Intellektualismus* bezeichnet werden kann – auch wenn dieser Begriff in verschiedenen Kontexten unterschiedlich verwendet wird – ist die Vorstellung, dass Offenbarung im Kern intellektuell in propositionaler Form erfassbar ist, wie es ein sogenanntes instruktionstheoretisches Offenbarungsverständnis nahelegt.⁴

³ Das rationalistische Extrem wurde vor allem in der Zeit der frühen Aufklärung vertreten: Nach John Toland, Herbert von Cherbury und Matthew Tindal ist der Inhalt der christlichen Offenbarung prinzipiell auch mit der Vernunft zugänglich; Vernunft und Offenbarung wird hier gleichgesetzt. Maximal kann in einem solchen rationalistischen Paradigma die eigenständige Funktion von Offenbarung wie bei G. E. Lessing als eine Form göttlicher Pädagogik verstanden werden: Gott unterstützt die Menschen beim Erlangen von Erkenntnissen, die sie prinzipiell auch aus eigener Kraft gewinnen könnten. Vgl. C. Böttigheimer, Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage, Freiburg i.Br. 32016, 508–521.

⁴ Noch strenger verwendet Böttigheimer diesen Begriff, indem er ihn soterio-

Im 19. Jahrhundert etablierten sich in Folge der Rezeption der Philosophie der Aufklärung (speziell des Deutschen Idealismus) zwei Schulen in der Offenbarungstheologie: Der theologische Naturalismus und der theologische (Semi-)Rationalismus. Der *theologische Naturalismus* war im Anschluss an die Wunderkritik der Aufklärung dadurch motiviert, dass Gottes Perfektion es nicht zulasse, dass er eine imperfekte Schöpfung nachträglich durch einen Gnadenakt korrigieren müsse.⁵ In einer moderaten Version (die sich schließlich im 20. Jahrhundert weitgehend durchgesetzt hat) meint der theologische Naturalismus, die Hinordnung auf Gnade gehöre zum Naturbestand des Menschen – oder anders ausgedrückt, es gebe keine „reine“, unbegnadete Natur. Wenn eine solche Hinordnung aber nicht nur formal verstanden, sondern auch material aufgeladen wird, führt dies zu einer Bestreitung der Notwendigkeit einer (von außen kommenden) Offenbarung für die Erlösung. Wenn Gott seiner ursprünglich perfekten Schöpfung nichts mehr hinzufügen muss, habe er sie auch mit allem ausgestattet, was sie für ihre Vollendung bedarf. Thomas Marschler hat in seiner Studie zu Karl Eschweiler herausgearbeitet, dass der theologische Naturalismus des 19. Jahrhunderts als Variante des theologischen Rationalismus betrachtet werden muss, den er auch „Identitätstyp“ nennt.⁶ Dabei wird der Unterschied von spezieller und allgemeiner Offenbarung nivelliert:⁷ „Die Geschichte bringt

logisch erweitert. Vgl. ebd., 492: „Der theologische Intellektualismus nimmt also das Erkennen der Wahrheit als letzte Bestimmung und Erfüllung des Menschen an“.

⁵ Vgl. T. Sukopp, *Naturalismus. Kritik und Verteidigung einer erkenntnistheoretischen Position*, Frankfurt a. M. u. a. 2006, 91: „Ein theologischer Naturalismus meint etwa, auf Gnade und Übernatürliches verzichten zu können, weil die erste Schöpfung Gottes (creatio ex nihilo) so perfekt war, dass es keiner Korrekturen bedarf [...]. Ein theologischer Naturalismus ist mit einem Supranaturalismus auf ontologischer Ebene verbunden“.

⁶ Vgl. T. Marschler, *Die Bearbeitung des theologischen Erkenntnisproblems seit der Aufklärung in der Interpretation Karl Eschweilers*, in: ders. (Hg.), *K. Eschweiler, Die katholische Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus. Die Bonner theologischen Qualifikationsschriften von 1921/22*, Münster 2010, LIV.

⁷ Vgl. ebd., LIII: „Für Eschweiler präsentiert sich der rationalistische Identitätstyp letztlich als theologischer Naturalismus, der den Unterschied zwischen natürlicher Selbstoffenbarung Gottes in der Schöpfung [...] und der geschichtlichen Heilsoffenbarung in Jesus Christus unzulässig marginalisiert“.

zur Erscheinung, was im Menschegeist eigentlich immer schon da ist.“⁸

Progressive Theologen fanden sich damals in einem Dilemma wieder: Einerseits wollten sie im Geiste der Aufklärung die menschliche Autonomie wahren, andererseits das Christentum als Offenbarungsreligion erhalten. Dies war nur möglich, indem sowohl der Natur- als auch der Vernunftbegriff ontologisch stark aufgeladen wurde. Deshalb schreibt Thomas Sukopp, der theologische Naturalismus sei mit einem *Supranaturalismus auf ontologischer Ebene* verbunden. Dies wiederum widerspricht fundamental der anti-metaphysischen Einstellung eines philosophischen Naturalismus und gerät auch mit dem ratiozentrischen Autonomiebegriff der Spätaufklärung in Konflikt. So lässt sich Marschlers Analyse nachvollziehen: „Die ‚theologischen Rationalisten‘ wollten dem wissenschaftlichen Selbstgefühl der Moderne entsprechen, aber konnten doch im strengen Sinn dem dort entworfenen Autonomieideal nicht gerecht werden.“⁹

Da der theologische Naturalismus trotz seines rationalistischen Ursprungs aufgrund des damit verbundenen ontologischen Supranaturalismus eine fideistische Schlagseite mit sich brachte, etablierte sich eine neue rationalistische Gegenbewegung, nun allerdings mit einer Tendenz zum Intellektualismus. Prominent war hierbei der *Semi-Rationalismus* Anton Günthers (gest. 1863), der später von Jakob Frohschammer (gest. 1893) weiterentwickelt wurde. Georg Kraus schreibt zu dieser Schule:

In der positiven Intention [...] eine innere Synthese zwischen Vernunft und Glaube zu schaffen, entfaltet sich im deutschen Sprachraum die vernunftbetonende theologische Richtung des sogenannten Semirationalismus. Nach ihr sollen die absoluten Forderungen des *Rationalismus in gemäßigter Weise* übernommen werden: die Eigenständigkeit (Freiheit) und Eigengesetzlichkeit (Autonomie) der Vernunft, die rationale Begreifbarkeit der geoffenbarten Wahrheiten bzw. die voraussetzungslose Prüfung der Vernunftgemäßheit des Glaubens.¹⁰

⁸ Ebd., LIV.

⁹ Ebd., LV.

¹⁰ G. Kraus, Gotteserkenntnis ohne Offenbarung und Glaube? Natürliche Theologie als ökumenisches Problem, Paderborn 1987, 37.

Der Semi-Rationalismus wurde lehramtlich zurückgewiesen: 1854 wurden die „Irrtümer Anton Günthers“ in *Eximiam tuam* verurteilt.¹¹ Einige Sätze des Syllabus Errorum (1864) waren spezifisch gegen Günther gerichtet,¹² ebenfalls einige Sätze von *Dei Filius* im Ersten Vaticanum.¹³ Auch der weiterentwickelte Semi-Rationalismus Jakob Frohschammers wurde 1862 verurteilt:

Denn der Verfasser lehrt vor allem, die Philosophie könne – falls man einen richtigen Begriff von ihr habe – nicht nur jene christlichen Glaubenssätze erkennen und begreifen, die die natürliche Vernunft mit dem Glauben gemeinsam (nämlich als gemeinsamen Erkenntnisgegenstand) hat, sondern auch das, was die christliche Religion und den christlichen Glauben hauptsächlich und eigentlich ausmacht, nämlich das übernatürliche Ziel des Menschen selbst und all das, was mit ihm zu tun hat“.¹⁴

Die bekannte Position des Ersten Vatikanischen Konzils, die stark vom Thomismus geprägt war, besteht bereits in einem Vermittlungsversuch zwischen fideistischen und rationalistischen Extremen: Die Authentizität von Offenbarung solle mit der Vernunft einsichtig gemacht werden. Nur wenn die *praeambula fidei*, die natürlichen Voraussetzungen des Glaubens sowie die Authentizität der Offenbarung mit der Vernunft einsichtig gemacht werden können, sei die Annahme von Offenbarung und ein daraus resultierender Gehorsam gerechtfertigt. Der Preis dieser Kompromisslösung war eine Unterteilung der menschlichen Erkenntnis in zwei „Stockwerke“, weswegen dieser Ansatz auch das Zwei-Stockwerke-Modell oder das Natur-Gnade-Modell genannt wird. Der Inhalt der Offenbarung bleibt hier der Vernunft prinzipiell unzugänglich.

Mit der Nouvelle Théologie zu Beginn des 20. Jahrhundert wurde die strenge Unterscheidung von Natur und Gnade hinfällig und damit ein Grundanliegen des theologischen Naturalismus aufgegriffen.¹⁵ Heinrich Fries fasst die wesentliche Neuperspekti-

¹¹ Vgl. DH 2828–2831.

¹² Vgl. DH 2908–2014 (hier als „gemäßigter Rationalismus“ bezeichnet, aber mit spezifischer Nennung Günthers in DH 2014).

¹³ Vgl. DH 3041.

¹⁴ Papst Pius IX., Brief *Gravissimas inter* an den Erzbischof von München-Freising, 11. Dez. 1862, DH 2850–2861, hier: 2851.

¹⁵ Hierbei hat man sich ebenfalls auf Thomas von Aquin berufen: Die Sehn-

vierung wie folgt zusammen: „Der Mensch als Fragender und in diesem Betracht als Person und Subjekt ist die Voraussetzung einer möglichen besonderen, freien Offenbarung.“¹⁶ Doch bei diesen Ansätzen ergeben sich neue Herausforderungen: Muss so etwas wie ein „Zwischenstockwerk“ eingeführt werden, um zwischen Vernunft und Offenbarung zu vermitteln, wie es Maurice Blondels Neuansatz nahelegt?¹⁷ Oder argumentiert man dafür, dass es die „reine Natur“ nicht gibt, dass Natur immer schon begnadet ist, und der Mensch von seinem Wesen her auf Offenbarung ausgerichtet ist? Hansjürgen Verweyen interpretiert Blondel dahingehend, „dass das geoffenbarte und von der Kirche gehütete Wort Gottes die Welt nur dann zu richten vermag, wenn sich die menschliche Vernunft vom Innersten ihrer selbst her als notwendig auf dieses Wort verwiesen erkennt und sich darum in dessen Ablehnung als ‚αναπολόγητος‘ [unentschuldigbar; J. G.] erfährt.“¹⁸ Blondel argumentiert, dass eine rein von außen kommende Offenbarung „völlig uneinsichtig“¹⁹ wäre, wodurch weder eine Annahme noch eine Ablehnung dieser Offenbarung in irgendeiner Form zu verantworten wäre. Rahner geht unter Re-

sucht nach Gott gehöre wesentlich zur menschlichen Natur. Doch streng genommen bezieht sich das *desiderium naturale* bei Thomas nur auf die Sehnsucht nach Wissen und die Hoffnung auf Erfüllung, d.h. nur auf einen indirekten Gottesbegriff, nicht wie beispielsweise bei Descartes auf eine *idea innata*. Vgl. P. Engelhardt, Menschwerdung des Wortes und menschliches Verlangen nach Wahrheit. Ein Versuch, die grundlegende Denk- und Glaubenserfahrung des Thomas von Aquin zu erschließen, in: A. Zimmermann (Hg.), Thomas von Aquin, Berlin 1988, 1–12, hier: 8 f.

¹⁶ H. Fries, Fundamentaltheologie, Graz – Wien – Köln ²1985, 219. Fries führt aus, dass der unendliche Fragehorizont des Menschen Grund dafür ist, dass dem Menschen durch Offenbarung etwas „Neues eröffnet“ werden kann, das er aus eigener Kraft zu erkennen nicht in der Lage ist – weil eben sein Fragen jede durch die Vernunft erlangte Erkenntnis noch einmal zu transzendieren vermag.

¹⁷ Vgl. M. Blondel, Die Aktion. Versuch einer Kritik des Lebens und einer Wissenschaft der Praktik. Freiburg i.Br. – München, 1965 [Original: „L’Action“, 1893]. Vgl. dazu H. Verweyen, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Regensburg ⁴2002, 113–115.

¹⁸ Ebd., 114.

¹⁹ „Wenn man denken müsste, die Offenbarung selbst komme als eine völlig empirische Gegebenheit ganz von außen, dann wäre der bloße Begriff eines Dogmas oder eines geoffenbarten Gebotes völlig uneinsichtig.“ (Blondel, Die Aktion [s. Anm. 17], 420).

zeption und Weiterentwicklung dieser Neuperspektivierung konsequenterweise davon aus, dass die „Selbstoffenbarung Gottes [...] in der Tiefe der geistigen Person“ ergehe.²⁰

3 Die neue Kontroverse und ein möglicher Ausweg

Saskia Wendel wirbt in ihrem 2020 erschienenen Buch *In Freiheit glauben* für eine Offenbarungslehre mit stark rationalistischer Tendenz. Unbedingt zustimmen darf man der Ablehnung eines klassischen Extrinsezismus; es stellt eine unzulässige Zumutung an die Vernunft dar, etwas anzuerkennen, über das man nicht urteilen kann und die Zustimmung nur aufgrund einer externen Autorität erfolgt – selbst wenn die Anerkennung der Autorität rational zu verantworten wäre. Wendel argumentiert aber weitergehend, dass eine von außen kommende Offenbarung per se die Autonomie der Vernunft unterminieren würde. Für Wendel ist diese nur dann gewahrt, wenn der Mensch alle Offenbarungsinhalte „aus sich selbst heraus [zu] denken und glauben“ imstande ist.²¹ Einen moderaten, semi-pelagianischen Rationalismus lehnt sie dabei explizit als unzureichend ab: Es reiche nicht aus, dass sich Vernunft in Freiheit dazu bestimme, „sich von einer Offenbarung bestimmen zu lassen, die ihr nicht intrinsisch einwohnt“.²²

Wendel begründet ihre Auffassung damit, dass eine autonome Vernunft nicht von einem Prinzip außer ihrer selbst abhängig sein darf:

Der Glaubensakt ist zwar ein kognitiver [...] und ein voluntativer [...]. Doch die im Glauben gewonnene Erkenntnis geschieht in dieser Perspektive nicht „aus reiner Vernunft“, denn ihr Prinzip ist nicht Vernunft, sondern Offenbarung [...]. Das glaubende Wollen und Handeln wird solcherart limitiert, und vor allem wird ihm durch die Kennzeichnung des Glaubens als „Vermögen zu gehorchen“ die Freiheit genommen; ihr „wahrer“ Vollzug ist Gehorsam und Unter-

²⁰ K. Rahner, Grundkurs des Glaubens, Freiburg i. Br. 1976, 175.

²¹ Wendel, *In Freiheit glauben* (s. Anm. 1), 131.

²² Dies., *Göttliche Offenbarung und menschliche Freiheit – (wie) geht das zusammen?*, in: K. von Stosch u. a. (Hg.), *Streit um die Freiheit. Philosophische und theologische Perspektiven*, Paderborn 2019, 225–252, hier: 237.

werfung unter die Souveränität göttlicher Offenbarung, ist Heteronomie, nicht Autonomie, ist Fremd-, nicht aber Selbstbestimmung.²³

Klaus von Stosch argumentiert ebenfalls gegen ein Verständnis von Glauben als blinde Unterwerfung. Er sieht als Hauptproblem eines instruktionstheoretischen Offenbarungsverständnisses, dass dieses „nicht dazu geeignet ist, den wichtigsten Inhalt der christlichen Offenbarungsbotschaft zu explizieren, nämlich den, dass Gott die Liebe ist“.²⁴ Der Inhalt der christlichen Botschaft dürfe nicht mit der Art, wie dieser Inhalt vermittelt wird, in Konflikt geraten. Fremdbestimmung sei mit Liebe unvereinbar.²⁵ Wenn eine göttliche Offenbarung so beschaffen ist, dass sie absoluten, gar blinden Gehorsam erfordert, wäre dies tatsächlich mit einem Gott, der die Liebe ist, unvereinbar. Daher ist es einsichtig, einzufordern, dass nicht nur die Authentizitätskriterien, sondern auch der *Inhalt* der göttlichen Offenbarung der Vernunft in irgendeiner Weise zugänglich sein müssen.²⁶ Die Herausforderung für eine christliche Theologie ist es daher, dass eine solche „Vernünftigkeit“ der Offenbarung in irgendeiner Weise mit der Ungeschuldetheit von Offenbarung und Erlösung vereinbart werden muss.²⁷

Als sinnvollste Option erscheint mir hierfür die Geschichtstheologie Pannenberg's. Er löst das von ihm auch erkannte Dilemma, indem die von außen kommende Offenbarung nicht aus

²³ Ebd., 230.

²⁴ K. von Stosch, *Offenbarung*, Paderborn 2010, 47.

²⁵ Hier muss angefragt werden, ob dies auch für eine frei gewählte Unterwerfung, eine frei gewählte Hingabe gilt; eine solche freie Hingabe (z. B. als geistliche Haltung „Dein Wille geschehe!“) ist allerdings von Fremdbestimmung zu unterscheiden.

²⁶ Vgl. Fries, *Fundamentaltheologie* (s. Anm. 16), 153: „Offenbarung ist Erschließung für den Menschen. Wenn dem so ist, dann kann diese Offenbarung nur in einer Weise und Gestalt erfolgen, die dem Menschen zugänglich ist“.

²⁷ Die *Nouvelle Théologie* hat bereits als wichtige Herausforderung erkannt, den Extrinsezismus zu überwinden, ohne dabei die Freiheit Gottes, Gnade zu gewähren, infrage zu stellen. Vgl. H. de Lubac, *Die Freiheit der Gnade 1. Das Erbe Augustins*, Einsiedeln 1971 [Original: „*Surnaturel*“, 1946], 88. Weil dies laut Rahner nicht gelang, entwickelte dieser die Konzeption eines übernatürlichen Existenzial im Menschen. Vgl. H. Verweyen, *Wie wird ein Existential übernatürlich? Zu einem Grundproblem der Anthropologie K. Rahners*, in: *TThZ* 95 (1986) 115–131.

wahrheitsfähigen Sätzen, sondern im Kern aus einem Geschichtshandeln besteht. Pannenberg schreibt:

Dass die Offenbarungserkenntnis nicht übernatürlich ist, das bedeutet nicht, dass dem Menschen hier nur bestätigt würde, was er kraft seiner Vernunft auch sonst schon weiß. In dieser Richtung gilt vielmehr, dass niemand aus eigener Vernunft und Kraft zur Erkenntnis Gottes kommt. Das gilt ja aber nicht nur von der Gotteserkenntnis, sondern von vielen Erfahrungen, die uns zuteil werden. Die Gott offenbarenden Ereignisse und die Botschaft, die von diesem Geschehen berichtet, bringen den Menschen zu einer Erkenntnis, die er nicht aus sich selbst hat.²⁸

Ein solcher Ansatz, der Offenbarung als Ereignis und nicht als Propositionen betrachtet, impliziert, dass es sich bei der Frage nach der Vernünftigkeit von Offenbarung um einen Kategorienfehler handelt. Die Vernunft kann Offenbarungswahrheiten nicht aus eigener Kraft herleiten, weil Offenbarung („als Geschichte“) nicht propositional verfasst ist.

Nun könnte eine Verteidigerin der menschlichen Autonomie aber darauf hinweisen, dass Gott, wenn er sich geschichtlich offenbart, durch seine Eingriffe in die Geschichte die menschliche Autonomie verletzt; diese Kritik scheint vorauszusetzen, dass eine Selbstoffenbarung Gottes in der Geschichte nur interventionistisch gedacht werden kann.²⁹ Theologen in semi-rationalistischer Tradition könnten in ähnlicher Weise einwerfen, dass Gott nicht nachträglich in die Geschichte eingreifen müsse, denn er habe die Welt ja bereits perfekt geschaffen. Nimmt man diese Kritikpunkte ernst, muss die Theorie der göttlichen Offenbarung in und durch die Geschichte in einer „non-interventionistischen“ und „autonomiekonformen“ Weise weiterentwickelt werden.

²⁸ W. Pannenberg, *Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung*, in: ders. (Hg.), *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen 1961, 100 f.

²⁹ Möglicherweise benutzt Pannenberg bewusst die Bezeichnung „Offenbarung als Geschichte“ statt „Offenbarung in der Geschichte“, um einer vereinfachten interventionistischen Deutung vorzubeugen. Pannenberg wendet sich jedenfalls explizit gegen die Vorstellung, es ginge in der Offenbarung um „wunderhafte Ausnahmeereignisse“. Vgl. G. Wenz, *Wolfhart Pannengerbs Systematische Theologie. Ein einführender Bericht*, Göttingen 2003, 67.

4 Offenbarung in der Geschichte durch Inspiration

Edward Schillebeeckx gilt als einer der wichtigsten katholischen Vertreter einer Theorie der Offenbarung in der Geschichte. Er weitet den Offenbarungsbegriff (in der Tradition des theologischen Naturalismus) auf die gesamte Schöpfung auf: „[Wir sprechen] von einer wahrhaft übernatürlichen, aber *anonymen*, und zwar anonym-christlichen, unvollendeten und deshalb dem Missverständnis ausgesetzten Offenbarung in der ganzen Menschengeschichte.“³⁰ Gleichzeitig wird aber zwischen dieser allgemeinen Offenbarung und einer speziellen („wirklichen“) Offenbarung unterschieden: „An sich kann man den inneren Gnadenanruf Gottes erst dann als Offenbarung bezeichnen, wenn er explizit gemacht wird, das heißt, wenn er ‚aus dem Hören‘ von außen her auf uns zukommt.“³¹ Schillebeeckx unterscheidet also zwischen einer ontologischen und einer epistemischen Dimension von Offenbarung: Es geschehen tatsächliche Ereignisse in der Geschichte, die teilweise in Gott ihren Ursprung haben, d.h. die nicht auf diese Weise geschehen würden, wenn Gott sich nicht in der Schöpfung offenbaren würde. Diese Ereignisse werden aber nicht notwendig als Offenbarung gedeutet; ebenso wird die Geschichte nicht notwendigerweise als Heilsgeschichte gedeutet.

Eine Ausweitung des Offenbarungsbegriffs scheint daher das Autonomie-Problem nur zu verschieben, möglicherweise sogar zu verstärken: Ist die Deutung der Geschichte als Heilsgeschichte der autonomen Vernunft zugänglich oder ist diese Deutung nur im Glauben (bzw. nur mithilfe einer „begnadeten Vernunft“) zugänglich? Schillebeeckx betont nicht nur die Relevanz der menschlichen Freiheit, die Geschichte macht, sondern auch die Rolle des Subjektes, welches der Geschichte Bedeutung zuspricht bzw. diese Bedeutung erkennt, ohne dass sie unmittelbar aus der Geschichte abzulesen ist:

Aus Gnade ist die menschliche Profangeschichte selbst – mittels der negativ oder positiv antwortenden menschlichen Freiheit (die Geschichte macht) – Heils- oder Unheilsgeschichte. [...] Innerhalb des überall wirksamen Heilswillens Gottes erhalten die Welt als Schöp-

³⁰ E. Schillebeeckx, *Offenbarung und Theologie*, Mainz 1965, 17.

³¹ Ebd., 16.

fung und die Welt als menschliche Geschichte und Begegnung eine besondere Bedeutung, die sie in und aus sich selbst nicht haben: Sie erscheinen uns nämlich als eine – wenn auch noch so schwache – *Wiedergabe* des inneren gnadenvollen Anrufs Gottes, zugleich als ein *Medium*, durch das der Mensch auf diese innere Einladung der Gnade ausdrücklicher aufmerksam gemacht wird, und schließlich als ein *Raum*, in dem er seine – ablehnende oder bejahende Lebensantwort auf diesen göttlichen Anruf gibt.³²

Wenn die Deutung von Geschichte als Heilsgeschichte aber ausschließlich im Glauben zugänglich wäre, gelangten wir im Bereich der Glaubensbegründung in einen Zirkel: Die Heilsgeschichte als Offenbarung ist Grund des Glaubens; doch nur Gläubige können die Geschichte positiv als Heilsgeschichte deuten. Um die menschliche Autonomie zu wahren, müsste jeder Mensch – unabhängig von seinen kulturellen und biographischen Voraussetzungen – bestimmte geschichtliche Ereignisse als Offenbarung deuten können. Das wird aber in der theologischen Offenbarungsliteratur häufig zurückgewiesen, indem darauf insistiert wird, dass nicht nur die geschichtlichen Ereignisse göttliche Offenbarung darstellen, sondern die Interpretation dieser Ereignisse als Offenbarung wiederum nur durch göttliche Inspiration möglich sind.³³

Der Begründungszirkel lässt sich nur entschärfen, indem prinzipiell allen Menschen die Erkenntnisfähigkeit für göttliche Offenbarung zugesprochen wird, wie es Calvin mit dem *sensus divinitatis* und Rahner mit der *potentia oboedientialis* attestiert. Diese Erkenntnisfähigkeit kann im Rahmen einer Theorie der Offenbarung in der Geschichte dahingehend verstanden werden, dass jeder Mensch fähig ist, geschichtliche Ereignisse als Heilsgeschichte zu interpretieren. Eine solche Interpretation ist keine rein vernünftige Interpretation, sondern entspringt einer schon immer begnadeten Vernunft. Man kann also davon sprechen,

³² Ebd.

³³ I. Amaya, *The Bible and God's Revelation in History*, in: JETS 14 (1971) 65–73, hier: 71: „[God] does not leave the interpretation of his wonderful redemptive acts to the reason of the human mind.“ B. L. Ramm, *The Special Revelation and the Word of God*, Grand Rapids, Mich. 1961, 81: „To present God as acting and man as interpreting as well as he can is to misrepresent the structure of revelation. These events occur by reason of a divine intentionality, and therefore they must await their significance from the same God“.

dass Gott Menschen dazu inspiriert, die Geschichte als Heilsgeschichte wahrzunehmen.

5 Das Problem der allgemeinen Unzugänglichkeit der Offenbarung

Nun stellt sich aber die Frage, warum viele Menschen – in säkularen Gesellschaften häufig sogar die Mehrheit der Bevölkerung – die Geschichte nicht mehr als Heilsgeschichte begreifen, selbst wenn sie sie intensiv studieren. Biblische Narrative werden häufig rezipiert und sogar analysiert, ohne dass sie innerlich *resonieren*, d. h. ein religiöses Gefühl auslösen, das den Rezipienten dazu bringt, die Einzel-Narrative im Kontext eines übergreifenden Heils-Narratives zu deuten. Auch Pannenberg erkennt das Problem, ohne dass er deswegen auf einen Supranaturalismus bzw. eine privilegierte Erkenntnisfähigkeit ausgewählter Personengruppen ausweicht:

Dass diesen wie übrigens auch andern Ereignissen gegenüber viele Menschen verblendet sind, ja zunächst doch wohl alle Menschen, das bedeutet nicht, dass die Wahrheit ihnen zu hoch ist, so dass ihrer Vernunft noch andere Erkenntnishilfen beigegeben werden müssten, sondern es bedeutet gerade umgekehrt, dass sie zur Vernunft gebracht werden müssen, damit sie recht hinsehen. Wenn man hier anders denken wollte, dann würde man die christliche Wahrheit zu einer Konventikelangelegenheit machen.³⁴

Das Zitat könnte man dahingehend verstehen, dass eine Atheistin oder ein Atheist nicht vernünftig genug seien, die Geschichte als göttliche Offenbarung zu erkennen. So geht Pannenberg davon aus, dass durch eine „unbefangene Wahrnehmung“ der geschichtlichen Ereignisse der Glaube geweckt werden kann. Bei dieser Deutung zeigt sich ein grundlegendes Problem des theistischen Rationalismus, nämlich, dass er nicht-religiösen Menschen die

³⁴ Pannenberg, *Dogmatische Thesen* (s. Anm. 28), 100. Vgl. Wenz, *Wolfhart Pannberg's Systematische Theologie* (s. Anm. 29), 17: „Die Ereignisse der geschichtlichen Selbstoffenbarung Gottes sind nicht verborgen in sich und keiner zusätzlichen und ihr Geschehen ergänzenden Wortoffenbarung bedürftig, sondern von sich aus auf ihr Erkenntwerden hin angelegt“.

Rationalität abspricht. Pannenberg's „zur Vernunft bringen“ muss aber wahrscheinlich – aus protestantischer Sicht naheliegend – so verstanden werden, dass die menschliche Vernunft durch die Erbsünde getrübt ist; eine Vorstellung, die sowohl Rationalismus als auch Semi-Rationalismus scharf ablehnen.³⁵

Trifft dies zu, muss man davon ausgehen, dass ein großer Teil der Menschheit keine unbefangene Wahrnehmung bezüglich der Deutung von Geschichte als Heilsgeschichte besitzt, sondern neben der gnadenhaften Disposition, Offenbarung zu erkennen, eine weitere Disposition, sie nicht zu erkennen. Die Vorstellung, dass die Erkenntnisfähigkeit des Menschen durch die Erbsünde getrübt wird, hat eine lange Tradition und wird in den vergangenen Jahren vor allem von Anhängern einer reformierten Erkenntnislehre (*reformed epistemology*) herausgestellt. Nach Alvin Plantingas *Aquinas/Calvin-Modell* leiden die meisten Menschen nicht nur an einer affektiven Limitation (die sich u. a. in Willensschwäche und irrationalen Handeln ausdrückt), sondern auch unter einer kognitiven Einschränkung: „[Original sin] prevents us from seeing that we are the creatures of a just and loving God who has created us in his own image.“³⁶

So kann man im Rahmen dieses Modells festhalten: Jeder Mensch besitzt eine innere Disposition zum Glauben, die sich dadurch zeigt, dass er, wenn er mit geschichtlichen Narrativen wie

³⁵ Auch in der katholischen Tradition ist das Motiv der Schwächung der menschlichen Vernunft durch die Erbsünde v. a. im Thomismus wohlbekannt. Vgl. J. Werbick, *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Freiburg i. Br. 2005, 267: „[M]it der Schwächung der natürlich-menschlichen Kräfte in der seit Adams Sünde sich steigernden Unheilsgeschichte [sei die Vernunft] geschwächt und korrumpiert“.

³⁶ A. Plantinga, *Warrented Christian Belief*, New York 2000, 282; vgl. P. Forrest, *The Epistemology of Religion* (Spring 2021 Edition), in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, in: <https://plato.stanford.edu/entries/religion-epistemology> (Download: 30.06.2022), Abschnitt 8: „More recently Plantinga (2000) has defended a rather different account of divine inspiration, which he calls the Aquinas/Calvin model. This relies upon the doctrine of ‚original sin‘ claiming that most humans suffer from a cognitive-affective disorder, but that as a result of Redemption the Holy Spirit heals us so that we are able to function properly, and come to believe the Christian revelation in an immediate, non-inferential manner“.

z. B. der biblischen Exoduserzählung konfrontiert wird, geneigt ist, sie als Indiz für einen liebenden, geschichtsmächtigen Gott zu begreifen. Diese Disposition wird aber durch verschiedene Kräfte an ihrer Manifestation gehindert. Dazu gehören nicht nur Veranlagungen des Individuums wie z. B. egoistische Neigungen oder die natürliche Disposition, über die Natur herrschen zu wollen.³⁷ Es sind auch kulturelle Entwicklungen, die verhindern, dass der *sensus divinitatis* korrekt funktioniert. Wenn z. B. eine Gesellschaft mehrheitlich säkulare oder gar atheistische Überzeugungen vertritt und sie in Erziehung und Unterricht forciert werden, wird das Individuum daran gehindert, geschichtliche Offenbarung als Offenbarung zu erkennen.

Die Vorstellung, dass die menschliche Vernunft mehr leisten kann als rationales Denken, nämlich unmittelbar (bzw. vermittelt allein durch natürliche Erkenntnisse) zur Gotteserkenntnis fähig ist, findet sich auch in der oben eingeführten Schule des Semi-Rationalismus. Besonders bei Jakob Frohschammer tritt ein „theologisch aufgeladener Vernunftbegriff“ auf, der – wie Raimund Lachner herausgearbeitet hat –, den Menschen befähigt, Offenbarung in der Geschichte zu erkennen:

Aufgrund der ihr angeborenen Gottesidee ist die Vernunft nicht darauf beschränkt, nur passiv und unkritisch aufzunehmen, was ihr an Historisch-Aposteriorischem begegnet, vielmehr vermag sie aus sich heraus kritisch zu prüfen und zu beurteilen, ob dieses wahr oder falsch ist. Der unmittelbar-apriorische Inhalt der Vernunft, die angeborene Gottesidee, ermöglicht es dem Menschen zu prüfen und zu beurteilen, ob eine historisch und d. h. aposteriorisch gegebene Offenbarung wahr oder falsch ist, d. h. ob eine behauptete Offenbarung wahrhaft Offenbarung Gottes ist oder nicht, weil sie der angeborenen Idee Gottes im positiven Fall adäquat, im negativen aber inadäquat ist. Mangelte der Menschenvernunft eine solche kriteriologische Dimension,

³⁷ Vgl. M. Knapp, Die Erbsündenlehre als Aspekt einer Theologie der Geschichte, in: G. Essen, C. Frevel (Hg.), Theologie der Geschichte – Geschichte der Theologie, Freiburg i. Br. 2018, 168–188, hier: 186: „Wenn die Erbsündenlehre als Aspekt einer Theologie der Geschichte gelesen werden muss, gehört sie unverzichtbar mit zu einem theologischen Wirklichkeitsverständnis. Sie deutet die Geschichte, die sich in der Auseinandersetzung der Menschheit mit der Natur als ein blinder, alles in sich einbeziehender Herrschaftszusammenhang konstituiert, theologisch als einen universalen Sündenzusammenhang“.

so wäre der Mensch in Bezug auf Gott und Offenbarung dem Zufall überlassen.³⁸

Die in der Vernunft angelegte Gottesidee im Menschen habe laut Frohschammer bereits Offenbarungscharakter.³⁹ So offenbart sich Gott auf doppelte Weise: im Individuum, das er befähigt, göttliche Offenbarung in der Geschichte zu erkennen, sowie in der Geschichte selbst. Die eingestiftete Gottesidee manifestiere sich in *immanenten Vollkommenheitsidealen Gottes*, dem Wahren, Guten und Schönen.⁴⁰ Diese in der Vernunft angelegten Ideen müssten aber durch eine „aposteriorische Anregung durch die Geschichte“, speziell durch „historisch-positive Religion“ akтуiert werden.⁴¹ Auch wenn im Semi-Rationalismus selten von der Erbsünde gesprochen wird, lässt sich hier analog zum *Aquinas/Calvin-Modell* sagen, dass die Tätigkeit der begnadeten Vernunft (die eigentlich zur Gotteserkenntnis fähig ist) faktisch eingeschränkt ist und dass dieser „Defekt“ nur durch äußere (geschichtlich vermittelte) Offenbarung gemildert oder gar aufgehoben werden kann.

Ohne auf die dogmenhistorischen Details der Auseinandersetzungen um Neuscholastik und Semi-Rationalismus eingehen zu können, kann festgehalten werden, dass bei Frohschammer die thomistische Trennung von natürlichen und übernatürlichen Wahrheiten aufgebrochen wird, ohne die menschliche Vernunft zu „überfordern“, wie ihm in seiner Verurteilung durch Pius IX. vorgeworfen wurde.⁴² Vielmehr bekomme die menschliche Vernunft im Verlauf der Geschichte übernatürliche Wahrheiten ver-

³⁸ R. Lachner, *Zwischen Rationalismus und Traditionalismus. Offenbarung und Vernunft bei Jakob Frohschammer*, Münster 1995, 222.

³⁹ Vgl. J. Frohschammer, *Ueber die Vernunft und die Gottesidee*, in: ders. (Hg.), *Athenäum. Philosophische Zeitschrift* 3 (1864) 251–276, hier: 263 f.

⁴⁰ Vgl. Lachner, *Zwischen Rationalismus und Traditionalismus* (s. Anm. 38), 228: „Da die göttliche Offenbarung stets wahr, gut und schön ist, vermag der Mensch aufgrund der ihm a priori eingestifteten und in der Gottesidee vollkommen repräsentierten Ideen des Wahren, Guten und Schönen diese in ihrer Echtheit und Göttlichkeit zu erkennen“.

⁴¹ Ebd., 231–233.

⁴² Ebd., 243. Vgl. dazu das päpstliche Schreiben *Gravissimas inter* aus dem Jahr 1862 (DH 2850–2861).

mittelt, die sie zumindest nachträglich auch vollends geistig durchdringen kann.

6 Offenbarung als Erkenntnis- und Deutekategorie

Wie herausgestellt wurde, gehen theologische Schulen, die eine prinzipielle Gotteserkenntnis durch die Vernunft affirmieren, dabei aber weder in einen Rationalismus noch in einen Pantheismus geraten wollen, davon aus, dass die menschliche Vernunft mehr ist als bloße *ratio*; sie vertreten demnach eher einen neuplatonischen als einen aristotelischen Vernunftbegriff.⁴³ Vernunft sei – weil sie von Gott als Teil einer auf die Erlösung von Geschöpfen hingebundenen Schöpfung erschaffen wurde – bereits immer begnadete Vernunft und deswegen prinzipiell zur Gotteserkenntnis fähig. Insofern die Begnadung der Vernunft selbst durch göttliche Offenbarung verwirklicht ist, stellt Offenbarung keine Erkenntnis dar, sondern ist der Grund für eine Fähigkeit, bestimmte Erkenntnisse zu gewinnen. Die begnadete Vernunft kann diese Erkenntnisse aber nicht aus sich heraus gewinnen, sondern ist auf bestimmte geschichtliche Ereignisse angewiesen, die sie dazu bringen, das in ihr wohnende Potenzial zu aktualisieren. Es ist also nicht einfach der Fall, dass wir mit einer vollkommen neutralen Vernunft Geschichte als Heilsgeschichte deuten; dagegen kann zurecht eingewandt werden, dass man die Geschichte ebenfalls rational als Unheilsgeschichte bzw. nihilistisch deuten kann. Dass wir Menschen eine Geschichte, die eine Deutung als Unheilsgeschichte nahelegt, dennoch als Heilsgeschichte verstehen können und wollen, legt nahe, dass wir hierfür eine innere Disposition besitzen. Ähnlich wie bereits das Volk Israel im Exil oder die Jünger nach der Kreuzigung Jesu sind wir zu einer solchen Deutung fähig, ohne unseren Verstand auszuschalten.⁴⁴ Weil diese

⁴³ Bereits bei Platon bezeichnet der Begriff *nous* (lat. *intellectus*) die menschliche Vernunft, die mehr ist als bloßes schlussfolgerndes Denken (*dianoia*, lat. *ratio*) und zur Schau der Ideen fähig ist.

⁴⁴ Fries, der selbst skeptisch gegenüber dem Paradigma einer Offenbarung als Geschichte eingestellt ist, benennt in dessen Behandlung den wichtigen Aspekt, dass auch im leidvollen geschichtlichen Ereignissen Gottes Anwesenheit gedacht werden kann. Vgl. Fries, *Fundamentaltheologie* (s. Anm. 16), 203 f.:

Disposition aber nicht in allen Menschen in gleichem Maße ausgeprägt ist, kann man durch eine Auseinandersetzung mit der historisch-kollektiven Deutung der Geschichte als Heilsgeschichte seine eigene Vernunft weiten und ihr innerstes Potenzial entdecken.

Das Paradigma des theologischen Naturalismus widerspricht einer scharfen Trennung von „theoretischer“ und „praktischer“ Vernunft, wie sie Kant häufig – auch von Saskia Wendel – unterstellt wird. Tatsächlich beschäftigt die Beziehung dieser beiden Vernunftsphären Kant-Experten bis heute: Kann mit Kant noch von einer Einheit der Vernunft gesprochen werden?⁴⁵ Man kann es als Anliegen des Deutschen Idealismus betrachten, diese Aufgabe zu bewältigen, die Kant selbst als Sache der Zukunft erklärt hat,⁴⁶ woraus sich ein Vernunftbegriff entwickelte, der theoretische und praktische Vernunft in ihrer Irreduzibilität erhält, aber dennoch umfasst. Ein solch erweiterter Vernunftbegriff wurde in der Theologie rezipiert, um das neuscholastische Natur-Gnade-Schema aufzubrechen und einen offenbarungstheoretischen Intrinsezismus zu etablieren.

Wenn sie überzeugen können, bringen die dargestellten theoretischen Ausführungen zum Verhältnis von Vernunft und Offenbarung einige Konsequenzen für die moderne Theologie mit sich: (1) Gegen Anhänger der Pröpfer-Schule, die darauf verweisen, dass der Mensch aus seiner autonomen Vernunft heraus einen Begriff des Unbedingten bilden könne, „der dem Menschen die kriteriale Möglichkeit eröffnet, das Unbedingte als Unbedingtes

„Die theologia gloriae in der Gestalt von Sieg, Macht und Erfolg ist durch die theologia crucis aufgehoben und außer Kraft gesetzt [...]. Dadurch ist eine völlig neue Perspektive geschaffen: Leiden, Ohnmacht und Tod werden zu Zeichen der Anwesenheit Gottes. Dieses Paradox ist von dem Glauben getragen: Wenn Gott Gott ist, die alles bestimmende Wirklichkeit, dann können Leiden und Tod für ihn keine Grenze sein.“ Die Anfrage an Fries wäre nun, ob man diese Erkenntnis erst durch das Christusereignis (oder gar erst durch die Auferstehung) erlangen kann, oder ob nicht alle Menschen (auch die Jünger Jesu) eine innere Disposition aufweisen, die sie geneigt macht, die von Fries genannte Perspektive zu erahnen.

⁴⁵ Vgl. dazu G. Prauss, Kants Problem der Einheit theoretischer und praktischer Vernunft, in: KantSt 72 (1981) 286–303.

⁴⁶ Vgl. ebd., 286; vgl. I. Kant, GMS, AA 4:391.

zu erkennen“⁴⁷, kann es nach einem strengen Intrinsezismus keine „autonome, nicht vom Glauben erleuchtete“ Vernunft geben. Sowohl die *praeambula fidei*- als auch die *natura pura*-Lehre müssten konsequenterweise aufgegeben werden. (2) Der Begriff der Erbsünde dürfte nicht rein transzendentalphilosophisch verstanden werden z. B. als notwendiges Zurückbleiben hinter selbst gestellten moralischen Ansprüchen, sondern würde auf eine „transzendente Verderbtheit“ des Menschen verweisen, die sich darin ausdrückt, dass die menschliche Vernunft und der menschliche Wille in ihren Vermögen eingeschränkt funktionieren.⁴⁸ (3) Göttliche Offenbarung vollzieht sich in zweifacher Weise: Gott stattet den Menschen durch die Schöpfung mit einer begnadeten Vernunft aus, die nicht nur fähig ist, einen Begriff des Unbedingten zu bilden, sondern auch Gottes Wesen als die unbedingte Liebe zu erkennen. Offenbarung vollzieht sich aber auch dadurch, dass Gott in der Geschichte handelt und seine Liebe konkret werden lässt, indem er einzelne Menschen und Völker zum Heil führt, indem er ihnen bereits in der Welt einen „Vorgeschmack“ auf das eschatologische Heil gibt. Die begnadete Vernunft kann nicht nur die Heilsgeschichte als Realsymbol der göttlichen Liebe erkennen, sie kann durch diese Erkenntnis auch weiterwachsen und ihr innerstes Potenzial entfalten.

Zum Schluss soll allerdings auch darauf hingewiesen werden, dass sowohl eine mystische Überhöhung des Vernunftbegriffs als

⁴⁷ Stosch, Offenbarung (s. Anm. 24), 75.

⁴⁸ Vgl. T. Schärtl, Transzendente Verderbtheit. Ein Vorschlag zur ‚Naturalisierung‘ der Erbsünde, in: C. Böttigheimer, R. Dausner (Hg.), Die Erbsündenlehre in der modernen Freiheitsdebatte, Freiburg i. Br. 2021, 159–183. Schärtl betont in seinem Vorschlag stärker die Einschränkung des Willens, die zu einer „Deformation des Optionenfeldes“ der Freiheit (180) führen kann. Der Ansatz einer Naturalisierung der Erbsünde lässt sich allerdings ebenso auf die Tätigkeit der Vernunft ausdehnen, so lange eine Mindest-Vernunftbegabung zur Selbstdistanzierung erhalten bleibt; vgl. ebd., 181: „Semi-Kompatibilisten dagegen könnten die deformierende Wirkung, die durch die ‚Gravitationskraft‘ der transzendentalen Verderbtheit gegeben ist, sogar auf unsere Motive und Überzeugungen, auf unsere leiblich-biologische Ausstattung ausdehnen, also ganz nahe an unser ‚Inneres‘ heranlassen, ohne dabei unsere Verantwortung durchzustreichen, wenn und solange ein Moment distanzierender Reflexion, die sich eben diese Motive und Überzeugungen noch einmal gegenüberstellen kann, erhalten bliebe“.

auch eine zu starke Betonung der Verderbtheit der menschlichen Vernunft durch die Erbsünde fideistische Gefahren mit sich bringen. Religionskritik darf nicht abgewiesen werden mit dem Verweis, dass der Kritiker oder die Kritikerin ihre schon immer begnadete Vernunft noch nicht weit genug entfaltet hat. Eine erweiterte Vernunft trägt nämlich keine Widersprüche in sich: Der Glaube mag mit einer nicht durch Religion gebildeten Vernunft nicht einleuchtend sein, möglicherweise als völlig irrelevant erscheinen; er darf aber auf keiner Ebene der Vernunfttätigkeit irrational sein. Die Erbsünde mag die Vernunfttätigkeit limitieren, verkehrt sie aber nicht in ihr Gegenteil, wie es manche reformierten Theologen aufgrund der calvinistischen Theorie der *total depravity* behaupten.⁴⁹

Saskia Wendels Ablehnung einer Distinktion von Vernunft und Offenbarung ist gut begründet und steht in der intrinsezistischen Tradition der Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts. Aus einer solchen Ablehnung folgt allerdings nicht, dass Offenbarung als reine Deutekategorie verstanden werden muss. Die Vernunft ist, wie es Magnus Lerch in Bezug auf den Freiheitsbegriff festhält, autonom, aber nicht autark;⁵⁰ sie ist darauf angewiesen, dass sie sich mit geschichtlichen Inhalten auseinandersetzt, an diesen reift und wächst.⁵¹ Gott offenbart sich *auch*, aber *nicht nur* in der

⁴⁹ Diese Lehre der totalen Verderbtheit wird auf der Dordrechter Synode 1618/19 deutlich, bei der die calvinistische Lehre in Abgrenzung zu liberaleren Bewegungen der Reformation konkretisiert wurde: „Man was originally formed after the Image of God. His understanding was adorned with a true and saving knowledge of his Creator, and of spiritual things; his heart and will were upright; all his affections pure; and the whole man was holy; but revolting from God by the instigation of the devil, and abusing the freedom of his own will, he forfeited these excellent gifts; and on the contrary entailed on himself *blindness of mind*, horrible darkness, vanity and *perverseness of judgment*, became wicked, rebellious, and obdurate in heart and will, and impure in his affections.“ (Hervorhebung J. G.).

⁵⁰ Vgl. M. Lerch, Selbstmitteilung Gottes. Herausforderungen einer freiheitstheoretischen Offenbarungstheologie, Regensburg 2015, 425: „Die formal unbedingte Freiheit ist autonom, aber nicht autark, weil sie von Gott als ihrem absoluten, transzendentalen Grund her freigesetzt zu denken ist.“ Je nachdem, wie man eine solche „Freisetzung“ versteht, kann man in dieser Formulierung auch ein Argument für einen starken Intrinsezismus und eine bereits immer begnadete Vernunft herauslesen.

⁵¹ So stellt Lerch auch die Kritik Präppers an zu rationalistischen Offen-

menschlichen Vernunft, welche auf geschichtliche Offenbarung angewiesen ist, um sich voll zu entfalten. Diese geschichtliche Offenbarung, die aus christlicher Sicht im Christusereignis ihren Höhepunkt findet, kann daher durchaus als Glaubensgrund betrachtet werden, aber auch nur deshalb, weil er im Menschen auf fruchtbaren Boden trifft.

7 Fazit

Diskussionen über das Verhältnis von Natur und Gnade, über das Verhältnis von Vernunft und Glaube werden in der Theologie über die Jahrhunderte wiederholt geführt. Ein sich wandelnder Autonomie- und Vernunftbegriff bringt auch neue Kontroversen und Unvereinbarkeiten in diese Diskussion mit hinein. Trotz unterschiedlicher philosophischer Bezugsquellen gibt es deutliche Ähnlichkeiten zwischen der Auseinandersetzung mit dem Semi-Rationalismus im 19. Jahrhundert und der Auseinandersetzung mit tendenziell rationalistischen Offenbarungsverständnissen in der deutschsprachigen Theologie Anfang des 21. Jahrhunderts. Man darf auch nicht unterschlagen, dass die Diskussionen – auch wenn das in diesem Aufsatz versucht wurde auszuklammern – immer in konkreten (kirchen-)politischen Umständen geführt werden und ebenso starke politische Implikationen mit sich bringen. Man kann aber aus der Geschichte lernen, dass die Trennlinien hier nicht immer klar gezogen werden können und dass einige dem Anschein nach rationalistische und liberale Strömun-

barungsverständnissen dar. Vgl. M. Lerch, Offenbarung und Freiheit. Theologehistorische Kontexte, systematische Struktur und säkularisierungsbezogene Herausforderungen des Modells von Thomas Pröpper, in: B. Dahlke, B. Irlenborn (Hg.), Zwischen Subjektivität und Offenbarung. Gegenwärtige Ansätze systematischer Theologie, Freiburg i. Br. 2021, 70–94, hier: 78: „Ein zentraler Vorwurf der Theologie [u. a. an Wendel; J. G.] besteht darin, dass diese philosophische *Aneignung* faktisch auf eine *Enteignung* des Offenbarungsinhalts hinauslief. Offenbarung wird dann zwar gedacht und sie wird auch geschichtlich gedacht – aber sie ist nichts anderes als das Zur-Erscheinung-Kommen einer Wahrheit, die der Vernunft ursprünglich bereits inneohnt.“ Ebd., 79: „Von deren Konzepten [Rahner, Pannenberg, Verweyen; J. G.] rückt Pröpper immer dort ab, wo er die *Unterbestimmung des geschichtlichen Charakters* der Offenbarung moniert“.

gen den Vernunftbegriff in einer Weise supranaturalistisch überformen, sodass sich der Kreis zu einem intoleranten Fideismus schließt.

Vor diesem Hintergrund halte ich eine moderate „offenbarungsexternalistische“ Position für angezeigt, nach der Offenbarung nicht ausschließlich als menschliche Deutekategorie verstanden wird, sondern sich sowohl in der Geschichte als auch im Subjekt ereignet. Das Subjekt wird von Gottes Gnade dazu befähigt, die Geschichte trotz all ihrer Unheils-Elemente als Heilsgeschichte zu begreifen; es wird ermutigt, diese Erfahrung in der Welt zu teilen und daran mitzuwirken, das Reich Gottes in der Welt sukzessive Wirklichkeit werden zu lassen.