

TEIL II

... ergangen ?

Seite 283:

Die im christlichen Glauben behauptete Offenbarung soll vor der Vernunft verantwortet werden. Dabei geht es zum einen um die inhaltliche Seite, das *Was* der Offenbarung, zum anderen um die faktische Seite, das *Daß* ihres Ergangenseins und ihrer lebendigen Weitervermittlung. Für die vom Christen geforderte Rechenschaft gibt es daher gleichsam zwei Foren: die Verantwortung des Sinns der Offenbarung hat in Auseinandersetzung mit der philosophischen Vernunft zu erfolgen, die Frage nach ihrer Faktizität muß im Diskurs mit der historischen Vernunft ausgetragen werden. Auch diese zweite Frage hat allerdings eine philosophische Seite. Was eine historische Wissenschaft selbst nicht leisten kann, ist, den in ihr vorausgesetzten Begriff von Geschichte zu klären. Bei dem Gegenstand 'letztgültige Offenbarung' ist die Geschichtswissenschaft zudem an die äußerste Grenze ihres Horizonts gebracht. Hier geht es ja der Voraussetzung nach um ein Ereignis, das den ihr geläufigen Zusammenhang kontingenten Geschehens sprengt. Kann sie zur Erfassung eines solchen 'Objekts' überhaupt ein methodisch adäquates Instrumentar entwerfen, ohne sich selbst aufzugeben?

Die hier kurz resümierten philosophischen Probleme wurden unter der Frage nach der Vernehmbarkeit eines letzten Wortes Gottes im ersten Teil dieses 'Grundrisses' behandelt. Es ging zum einen um die Ermittlung eines Begriffs von letztgültigem Sinn, damit die Behauptung eines 'ein-für-allemal' ergangenen Wortes Gottes überhaupt vernünftig vertreten werden kann (vgl. die Kapitel 6, 8, 10). Sodann war nach den Möglichkeitsbedingungen dafür zu fragen, daß eine solche eschatologische Selbstmitteilung Gottes als geschichtliches Faktum vernommen und weitervermittelt werden kann (Kap. 9).

Die Verantwortung geglaubter Offenbarung vor dem Forum der Vernunft kann aus vielerlei Gründen mißlingen, insbesondere deshalb, weil eine Urteilsinstanz gewählt wird, die keine zureichende Kompetenz hat, über die Vernünftigkeit von Gottes Wort zu befinden. Zunächst war also die Frage nach einer adäquaten kritischen Instanz für die vom Christen geforderte Rechenschaft zu stellen und wenigstens in groben Umrissen im Vorgriff auf die Mitte des Glaubens zu beantworten (vgl. die Kapitel 1-3).

Bei der Beantwortung dieser Frage konnte nur andeutungsweise zur Sprache kommen, wie sich in der Geschichte der Theologie die Suche nach einer für die Verantwortung des Glaubens kompetenten kritischen Vernunft entfaltet hat. Ein genauerer Überblick über diese Entwicklung ist Gegenstand der beiden nächsten Kapitel. In Kap. 11 werden - nach kurzen Vorbemerkungen zum Begriff 'Offenbarung' selbst - einige Grundlinien des wechselvollen Verständnisses aufgezeigt, in dem das Verhältnis von Offenbarung und philosophischer Vernunft gesehen wurde. In Kap. 12 folgt ein chronologisch weitgehend paralleler Überblick darüber, was in der Geschichte der Theologie bzw. ihrer philosophischen Kritik jeweils als Zeichen für die Faktizität von letztgültiger Offenbarung zur Diskussion stand. Damit wird gleichzeitig der historische Hintergrund für die systematische Frage nach dem *Ergangensein* von Gottes letztem Wort umrissen, die im Zentrum des zweiten Teils unseres 'Grundrisses der Fundamentaltheologie' steht (vgl. die Kapitel 14-17).

11. Offenbarungsbegriff und philosophische Vernunft

11.1. Zum Begriff 'Offenbarung'

Wie bei allen Grundbegriffen der Theologie gibt es auch zum Begriff Offenbarung eine Fülle von Literatur. Wenn schon 1941 Paul Althaus von einer "Inflation des Begriffs der Offenbarung in der gegenwärtigen Theologie"¹ sprechen konnte, so ist diese Beobachtung im Hinblick auf den heutigen Forschungsstand kaum weniger berechtigt. Immerhin läßt sich feststellen, daß gerade in jüngerer Zeit eine Reihe von Arbeiten die Durchsicht durch die vielschichtige Problematik wesentlich erleichtert hat².

Eine einfache grammatikalische Beobachtung könnte einen ersten Einstieg vermitteln. Die theologische Rede von 'Offenbarung' verwendet einen Terminus, den man nicht leicht in den Plural setzen kann, genauer: der inhaltlich ebensowenig den Singular zu einem solchen Plural abgibt wie etwa das französische 'l'amour' zu 'les amours' (die man einer bestimmten Persönlichkeit zuschreibt).

Die Unterscheidung ist zwar richtig, daß, wo wir von 'Offenbarung' nur im Singular reden, wir einen theologischen Reflexionsbegriff gebrauchen, wo von 'Offenbarungen', wir hingegen den Erfahrungsbegriff der Religionswissenschaft verwenden, unter dem Offenbarungsphänomene der verschiedensten Art subsumiert werden³. Dabei muß allerdings im Auge behalten werden, daß der religionswissenschaftliche Offenbarungsbegriff, [Offenbarungs-

1 Vgl. ZSTh 18 (1941) 134-149.

2 Zur Literatur vgl. die Beiträge von J. Schmitz, Das Christentum als Offenbarungsreligion im kirchlichen Bekenntnis, HFth II, 15-28; M. Seckler/M. Kessler, Die Kritik der Offenbarung, HFth II, 29-59; M. Seckler, Der Begriff der Offenbarung, HFth II, 60-83; J. Schmitz, Offenbarung, Düsseldorf 1988; W. Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. 1, 4. Kapitel: Die Offenbarung Gottes, 207-281; M. Seckler, Was heißt Offenbarungsreligion? Eine semantische Orientierung, in: Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre. FS W. Pannenberg, hrsg. v. J. Rohls u. G. Wenz, Göttingen 1988, 157-175.

3 Vgl. die Unterscheidung von '*Offenbarung als Erfahrungsbegriff und als Reflexionsbegriff*' bei M. Seckler, Begriff der Offenbarung, bes. 67ff, sowie ders., Synodos der Religionen. Das 'Ereignis von Assisi' und seine Perspektiven für eine Theologie der Religionen, in: ThQ 169 (1989) 5-24, bes. 20.

begriff,] auch im Hinblick auf die jüdisch-christliche Tradition, der ursprünglichere ist. Weder im Alten noch im Neuen Testament gibt es einen zusammenfassenden Begriff für die verschiedenen Weisen, wie sich Gott manifestiert. Das geschieht in Träumen, Orakeln, Gottesurteilen, im Prophetenwort, in den großen Theophanien beim Bundesschluß, in Wundern, Visionen, Erscheinungen eines Auferstandenen, schließlich in mannigfachen kirchlichen Erfahrungen des Heiligen Geistes⁴. Zur Bezeichnung dieser vielfältigen Weisen göttlicher Mitteilung und Selbstbekundung wurden sehr verschiedene Termini verwendet. Einer unter diesen Ausdrücken ist ἀποκάλυψις, ein Terminus, den besonders der Apostel Paulus gebraucht. Er verwendet ihn aber durchaus nicht als einen 'terminus technicus', schon gar nicht für das Gesamt dessen, was wir heute unter 'Offenbarung' verstehen⁵. Dennoch hat dieser Begriff schließlich in der Theologiegeschichte, vor allem in seiner lateinischen Übersetzung als 'revelatio', sozusagen den Monopolanspruch für 'Offenbarung überhaupt' erworben.

Wie auch sonst beim Sich-Durchsetzen von Monopolen zu beobachten, ist es nicht unbedingt die bessere Qualität, die den Markt erobert. Eignet sich der Terminus 're-velatio' wirklich als "Chiffre für das Fundament von Glaube"⁶ überhaupt? "Offenbarung (revelare, ἀποκάλυπτειν heißt dem *Wortsinn* nach Verborgenes enthüllen. Von Offenbarung kann überall dort gesprochen werden, wo Hüllen fallen, Vorhänge weggezogen werden, verschlossene Türen sich auftun und dadurch unbekannte Wirklichkeiten zutage treten und neue Horizonte auftauchen"⁷. Hüllen fallen an mancherlei Lokalitäten, ohne daß man hier eine Offenbarung auch nur im entferntesten religiösen Sinn vor sich hätte.

In unserem Zusammenhang ist die Frage von größerer Wichtigkeit, wie es zu der Monopolstellung des Wortes 'revelatio' kam und welche Probleme sich von daher für die heutige Theologie ergeben. Bei dieser Frage gibt es unterschiedliche Perspektiven, die sorgfältig voneinander abgehoben werden sollten. Zum einen wäre nach den Gründen zu fragen, die im Laufe der Theologiegeschichte dazu führten, daß die verschiedenartigsten Manifestationen Gottes in der Geschichte überhaupt unter einer *systematischen Klammer zusammengefaßt*, wenn auch zunächst nicht

4 Vgl. die Überblicke bei P. Eicher, *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*, München 1977, 28-45; J. Schmitz, *Offenbarung*, 31ff.

5 Vgl. Röm 16,25; Gal 1,12; 2,2; 1 Kor 14,6.26; 2 Kor 12,1.7.

6 P. Eicher, *Offenbarung*, 22.

7 A. Lang, *Fundamentaltheologie I: Die Sendung Christi*, München ⁴1967, 47.

einheitlich *bezeichnet* wurden. Danach erst wäre die Frage zu stellen, wie und warum sich aus einer Mannigfaltigkeit von Bezeichnungen für jene göttlichen Manifestationen schließlich der Terminus 'revelatio' als Chiffre für das unter einer solchen Klammer Begriffene herauslöste. Der wichtigste Aspekt des Problems dürfte jedoch in den Veränderungen zu suchen sein, die innerhalb des Prozesses der Bezeichnung das systematisch Zusammengefaßte selbst erfahren hat.

Der Komplexität dieser unterschiedlichen Aspekte wird nicht immer genug Rechnung getragen. Sie kommt in theologiegeschichtlichen Untersuchungen oft besonders dann zu kurz, wenn - wie etwa in Handbüchern wegen zunehmender Spezialisierung kaum vermeidlich - bestimmte Zeitabschnitte von den verschiedensten Autoren behandelt werden, die mit recht divergierenden hermeneutischen Grundvorstellungen arbeiten. Aber auch bei P. Eicher unterbleiben wichtige Fragen, wenn er feststellt, daß (1.) in der Patristik die gesamte Heilsvermittlung als *οικονομία*, *παιδεία* oder *παράδοσις* begriffen werden konnte, (2.) für Thomas von Aquin der Offenbarungsgedanke bereits systembildend war, (3.) die eigentliche Konstituierung der Theologie als Offenbarungstheologie jedoch erst in Reaktion auf die Aufklärung und ihr Konzept einer natürlichen Religionsphilosophie erfolgte⁸. Zu fragen wäre z. B., was den 'systembildenden Offenbarungsgedanken' beim Aquinaten von den schon vorher vollzogenen systematischen Klammern um das Gesamt von Heilsvermittlung unterscheidet und inwieweit der bei Thomas systembildende Gedanke nicht doch schon als die entscheidende Grundlage für die spätere Offenbarungstheologie anzusehen ist.

Zu pauschal erscheint mir auch die folgende Beobachtung: "Unter dem Einfluß des Hellenismus und der Gnosis unterlag nun aber das Heilsverständnis ebenso wie die Offenbarungsidee einer fortschreitenden *Intellektualisierung*: Das Heil erscheint als ein Gut für den Verstand, nämlich als höchste Betätigung des höchsten Vermögens des Menschen, und wird somit in der intellektuellen Schau der intelligiblen Welt gesucht"⁹. In Justin begegnen wir einem Theologen, der ohne Zweifel 'unter dem Einfluß des Hellenismus' steht, in Irenäus von Lyon einem Denker, der wie kaum ein anderer mit 'der Gnosis' zu schaffen hat. Sie sind zudem die ersten, die in der Patristik eine imponierende systematische Klammer um die Gesamtheit der Heilsmanifestationen Gottes gezogen haben. Für Justin vollzieht sich diese gesamte Heilsmanifestation durch Gottes Logos, entscheidend durch das fleischgewordene Wort. Dieser Vorgang ist nach ihm aber alles andere als auf eine 'intellektuelle Schau der intelligiblen Welt' ausgerichtet; sie dient vielmehr der grundlegenden sittlichen Umkehr des Menschen¹⁰. Bei Irenäus ist das entscheidende Schlüsselwort, das die Einheit der verschiedenen Bundesschlüsse Gottes verständlich macht - von der Erschaffung des Menschen bis zu seiner 'recapitulatio', d. h. bis zur Wiederherstellung von Natur und Geschichte durch Christus -, 'plasmatio': die fortgesetzte liebevolle Formung von Fleisch durch den Schöpfer, bis daraus das wirklich vollkommene Bild und Gleichnis Gottes wird¹¹. Hier wird, fernab von Intellektualisierung, ein beeindruckendes Gesamtkonzept von Heilsgeschichte vorgelegt. Angesichts dieser frühen, in Auseinandersetzung mit 'Hellenismus'

8 Vgl. P. Eicher, *Offenbarung*, 45-48.

9 M. Seckler, *Begriff der Offenbarung*, 64; vgl. J. Schmitz, *Offenbarung*, 49.

10 Vgl. H. Verweyen, *Weltweisheit*, 603-613.

11 Vgl. H. Verweyen, *Frühchristliche Theologie*, 385-399.

und 'Gnosis' vollzogenen systematischen Zusammenschau von Gottes Heilshandeln müßte man eher fragen: wie konnte es *trotz* einer solchen Grundlage zu jener Intellektualisierung von Heilsverständnis und Offenbarungsidee kommen, die die Theologie später in so verhängnisvoller Weise bestimmt hat?

11.2. Das Verhältnis von Theologie und Philosophie in der Patristik

Offenbarung ist ein Korrelationsbegriff. Es geht hier um die Vermittlung von etwas an jemanden, von einem 'Objektiven' an ein 'Subjektives' im weitesten Sinn. Die Frage danach, wie 'Offenbarung' zum 'Prinzip neuzeitlicher Theologie' (P. Eicher) werden konnte, wird also dem sich wandelnden Verständnis jener Korrelation nachgehen müssen, d. h. der Beziehung zwischen göttlicher Selbsteröffnung und menschlicher Offenheit dafür, oder - auf der Ebene der Reflexion - zwischen Theologie und Philosophie.

Aller christlichen Theologie gemeinsam ist ein Bewußtsein der Konkurrenz zwischen der aufgrund geschichtlicher Offenbarung erhellten Vernunft und der Vernunft, die außerhalb einer solchen Offenbarung steht. Das Verhältnis zwischen diesen beiden 'Befindlichkeiten' von Vernunft wird aber jeweils sehr verschieden gedacht. In der *Patristik* stellt sich diese Beziehung noch recht komplex dar. Das läßt sich schon an einem Axiom verdeutlichen, das seit der frühen Väterzeit - vor allem in der Literatur der Apologeten - bestimmend war, vorsichtig aber auch noch bei Augustinus anklingt¹². Von jüdischen Gelehrten wie Philo und Josephus wurde die Ansicht übernommen, daß die Griechen ihre Kenntnis von theologischen Dingen weitgehend aus den Schriften Israels geschöpft hätten. Wenn dieses Wissen dann bei den Philosophen, insbesondere aber bei den Mythendichtern nur verzerrt wiederzuerkennen sei, so müsse man das auf den Einfluß lügnerischer Dämonen in ihrem Haß gegenüber allem, was aus dem Logos der Wahrheit stammt, zurückführen.

Auf dieser Basis ließ sich der Begriff einer 'natürlichen Theologie' weder in der Form, wie er für die Zeit der Aufklärung bestimmend war, fassen ('universal verbindliche Leistung der autonomen Vernunft in Fragen der Religion') noch, wie er bei Thomas von Aquin zur Geltung kam ('gemeinsame theologische Möglichkeiten aller menschlichen Vernunft als Fundament für darüber hinausgehende göttliche Belehrung'). Wenn man sich Platon als Schüler des Mose vorstellte, so bedeutete dies: In das Werk

12 Vgl. De civ. Dei, Lib. XVIII, cap. XXXVII (CChrSL XLVIII, 632f).

der Philosophie war über das hinaus, was 'seit Erschaffung der Welt an Gottes Werken durch die Vernunft erkennbar' ist¹³, schon mehr eingegangen, Wissen aus dem Bereich dessen nämlich, was zur Offenbarung im heilsgeschichtlichen Sinn gehört. Bereits bei Justin sehen wir zwar, wie diese Annahme eines 'Plagiats' in Konflikt kommt mit der Lehre vom *λόγος σπερματικός*, die dem Gedanken einer eigenständigen 'natürlichen Theologie' nähersteht¹⁴. Dieser Konflikt wird aber nicht systematisch ausgetragen.

Aber auch abgesehen von jener Annahme läßt sich beobachten, wie weit die Patristik noch von einem späteren Begriff 'natürlicher Theologie' entfernt ist. Was Irenäus von Lyon die *'naturalia legis'* bzw. *'naturalia praecepta'* nennt¹⁵, hat sachlich viel mit dem zu tun, was später in einer *'theologia naturalis'* bzw. *'Naturrechtslehre'* behandelt wurde. Und doch nimmt es bei Irenäus hermeneutisch einen ganz anderen Stellenwert ein. Weit entfernt davon, zwischen solcher 'natürlicher Offenbarung' und der späteren geschichtlichen oder Wort-Offenbarung die Grenze zu ziehen, versteht Irenäus die *'naturalia'* pointiert als Teil der heilsgeschichtlichen *οἰκονομία*, Gottes. Anders als im Römerbrief geht es beim Bischof von Lyon nicht zunächst um die aller Menschenvernunft gegebenen Erkenntnismöglichkeiten, sondern vor allem darum, daß Gott mit den Patriarchen keinen Bund zu schließen brauchte, weil der in ihre Herzen geschriebene Dekalog noch wirkmächtig war. Die Offenbarung auf dem Sinai dagegen wurde notwendig, als die Gerechtigkeit und Liebe zu Gott in Vergessenheit gerieten. Das geschriebene Gesetz war etwas für die, die im Hause der Knechtschaft bleiben wollten¹⁶.

Wichtiger ist die Frage, wie sich das Verhältnis von natürlicher Vernunft und geschichtlicher Mitteilung Gottes auf der Ebene wissenschaftlicher Reflexion, als Beziehung zwischen 'Philosophie' und 'Theologie' darstellte. Unser Vorverständnis dieser Begriffe ist hier wenig hilfreich. Die antike Philosophie, wie sie den patristischen Theologen begegnete, verstand sich selbst wesentlich auch als Theologie¹⁷. Dies gilt insbesondere für den Mittleren und den Neu-Platonismus, aber auch für die Stoa. Die christlichen Theologen sahen sich deshalb genötigt, nicht der

13 Vgl. Röm 1,20.

14 Vgl. Apol. I 44,7ff; 59,1; 60,1 mit II 13,5.

15 Vgl. Adv. haer. IV 13,1.4.

16 Vgl. ebd. 16,3; 15,1.

17 Zur Begriffsgeschichte vgl. M. Seckler, *Theologie als Glaubenswissenschaft*, 182ff (Literatur!).

Philosophie überhaupt erst eine Theologie, sondern einer (aus ihrer Perspektive) unzureichenden Theologie eine bessere entgegenzuhalten. Es ging im allgemeinen Kontext von reflektierten Behauptungen über Religion um "die wahre Religion"¹⁸.

Dabei waren sich die Väter zwar bewußt, daß man zu dieser wahren Religion nur über den Gehorsam zum bezeugten Wort Gottes, d. h. letztlich zu dem in der Kirche mit Autorität verkündeten Wort Christi, gelangen könne. Man schloß daraus aber nicht, daß diese aus der Kraft von Offenbarung lebende Theologie deswegen keine Philosophie sei. Sie galt vielmehr als die wahre, die heidnische Philosophie ablösende 'philo-sophia', d. h. Suche nach Weisheit. 'Ablösung' bedeutete dabei aber keinen unbedingten Gegensatz oder völligen Neuanfang. Dies schon nicht wegen der erwähnten Annahme eines Weiterwirkens biblischer Wahrheit in der antiken Philosophie. Aber auch im Hinblick auf die 'eigenständigen Leistungen' der Philosophie wurde (von Ausnahmen wie etwa Tertullian abgesehen) im allgemeinen den antiken Philosophen, vor allem Platon, ein lebendiger Wahrheitssinn nicht abgesprochen. Obschon durch die Macht der Dämonen eingeschränkt, wußte sich der göttliche Logos auch bei den heidnischen Philosophen zu Gehör zu bringen - so etwa ließe sich die überwiegende Ansicht der Kirchenväter zusammenfassen.

In dieser Sicht ist die Rede von 'eigenständigen Leistungen' der philosophischen Vernunft allerdings anachronistisch. Den modernen Gedanken der Autonomie menschlicher Vernunft gegenüber erleuchtenden oder verdunkelnden Eingebungen eines mächtigeren Vernunftwesens darf man im patristischen Denken kaum erwarten. Wo Augustinus gegen den Zweifel der 'Akademiker' das Argument Descartes' vorwegnimmt - 'si fallor, sum'¹⁹ -, ist der Cartesische Gedanke, daß die menschliche Vernunft auch gegen mögliche Einflüsterungen eines allmächtigen Lügengeistes *in sich selbst* festen Stand gewinnen könnte, noch fern²⁰. Gerade die den 'heidnischen' Philosophen und christlichen Theologen gemeinsame Grundüberzeugung, daß dort, wo sie Wahres sagen, sie kraft eines dem Menschen übergeordneten 'logos' oder 'nous', nicht aus sich

18 Vgl. Augustinus, De vera religione (CChrSL XXXII, 169-260). Zur Begriffsgeschichte: E. Feil, Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation, Göttingen 1986; F.-J. Niemann, Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit. Zur Genealogie eines Traktats, Innsbruck - Wien 1984, 106-110; F. Wagner, Was ist Religion? 20-24.

19 Vgl. De lib. arb., Lib. II, III, 7 (CChrSL XXIX, 239f). De vera rel. XXXIX, 73 (CChrSL XXXII, 234f). De trin., Lib. X, X, 14 (CChrSL L, 327f). De civ. Dei, Lib. XI, cap. XXVI (CChrSL XLVIII, 345f).

20 Vgl. oben Kap. 4.3.2; 6.2; 7.7.

selbst reden, ermöglichte den fließenden Übergang im Verständnis von 'Philosophie' und 'Theologie'.

Diese allgemeine Grundüberzeugung hat, auf der Basis der neuplatonischen Erkenntnislehre, aber im Blick auf das Neue und Gnadenhafte der Heilsoffenbarung in Christus, am schärfsten Augustinus reflektiert. Der fleischgewordene Logos nimmt über die Eingießung des Heiligen Geistes nun voll den Platz ein, der ihm schon immer gebührt. Er ist es, der 'intus docet', der von innen her lehrt und die Tatsachen der Heilsgeschichte aufschließt, wie besonders aus einem Kommentar zu Joh 8,25 deutlich wird: "So hat [das Wort] im Evangelium durch Vermittlung des Fleisches gesagt, und das ertönte äußerlich in den Ohren der Menschen, damit man es glaube und es innen in sich suche und es finde in der ewig feststehenden Wahrheit, dort, wo der gute und 'einzige Meister' (vgl. Mt 23,8) alle Schüler belehrt" ²¹.

Dabei erhebt sich allerdings die Frage, ob nach Augustinus das geschichtliche Geschehen, insbesondere das der Inkarnation, für den Offenbarungsvorgang nicht eine untergeordnete Rolle spielt, wenn der im Innern des Gläubigen anwesende Christus die eigentliche Instanz der Offenbarung ist²². Diesem Problem werden wir in Kap. 12.6 weiter nachgehen. Für den gegenwärtigen Zusammenhang ergibt sich, daß in der Perspektive Augustins eine methodisch adäquate Abgrenzung von 'Offenbarung und Vernunft' bzw. 'Theologie und Philosophie' kaum möglich ist. Redet die menschliche Vernunft erst dann authentisch, wenn der geoffenbarte Christus selbst (nicht nur der allen Menschen grundsätzlich gemeinsame Logos) aus ihr spricht, dann ist alles andere Reden bestenfalls ein defizienter oder vorläufiger Modus von Vernunft. Philosophie ist auf diese Weise nicht als eine Disziplin mit prinzipieller Eigenberechtigung auch im Kontext eines theologisch erhellten Denkens zu konzipieren. Nach der für die Patristik leitenden Vorstellung erscheint die Philosophie aufgehoben in die Theologie als das Reden aus dem sich nun voll vernehmlich machenden Logos²³. Daß dabei die 'Leistungen' antiker Philosophie und Wissenschaft überhaupt ins theologische Denken

21 "Sic in euangelio per carnem ait, et hoc insonuit foris auribus hominum, ut crederetur et intus quaereretur et inueniretur in aeterna ueritate, ubi omnes discipulos bonus et solus magister docet" [Conf., Lib. XI, VIII, 10 (CChrSL XXVII, 199)].

22 Vgl. P. Stockmeier, 'Offenbarung' in der frühchristlichen Kirche, in: HDG I, Fasz. 1a: Die Offenbarung. Von der Schrift bis zum Ausgang der Scholastik, Freiburg 1971, 27-87, bes. 83.

23 Die unzureichende Lösung des Verhältnisses von Theologie und Philosophie in der Patristik kennzeichnet mit knappen Strichen L. Honnefelder, Wissenschaftliche Rationalität und Theologie, in: Rationalität, 289-314, bes. 295-297.

einfließen und, insbesondere was Platon angeht, dankbar anerkannt werden, erscheint nicht als ungereimt: der 'ganze Logos' ist doch wohl berechtigt, die vorher von ihm ausgestreute Saat auch zu ernten.

11.3. 'Fides quaerens intellectum' bei Anselm von Canterbury

Zu einer *methodischen* Abgrenzung von geschichtlicher Offenbarung und natürlicher Vernunft und dementsprechend zu einem Gegenüber von Theologie und Philosophie als zwei, wenn auch nicht *gleich-*, so doch auf ihrem je spezifischen Feld *eigenberechtigten* Disziplinen kommt es erst im Mittelalter, und zwar über eine Neueinschätzung der von der Antike und Patristik überkommenen 'artes liberales'.

Hierzu hat R. W. Southern wertvolle Beobachtungen aus der Überlieferungsgeschichte patristischer Texte beigetragen. Augustins 'De Doctrina Christiana' gab noch für die Scholaren des 10. Jahrhunderts den umfassendsten christlichen Studienplan ab. Dieses Buch ist von der Überzeugung inspiriert, daß auch alle Wissenschaften der heidnischen Welt in einen streng christlichen Ausbildungsgang gehören, und zwar als Hilfswissenschaften für die Bibelauslegung. Von solcher Grundüberzeugung ist auch ein weiteres für das Gestaltwerden mittelalterlicher Wissenschaft maßgebendes Werk bestimmt: Cassiodors aus der Mitte des 6. Jahrhunderts stammende Schrift 'Institutiones divinarum et saecularium lectionum'. Cassiodor gliederte seine Abhandlung allerdings in einer Weise, daß sich Bibelstudium und wissenschaftlich-säkulare Forschung leicht voneinander trennen ließen. Der erste Teil behandelte ausschließlich die eigentliche Wissenschaft von der Bibel, der andere die zu ihrer Interpretation erforderlichen 'freien Künste'. Wenn dem Ganzen auch der Charakter eines einheitlichen Studienplans gegeben ist, so stehen die beiden Teile doch völlig unverbunden nebeneinander. Dementsprechend scheint man auch in der Zeit vom 6. bis zum 11. Jahrhundert von dem Lehrbuch Gebrauch gemacht zu haben: indem man sich je nach Bedarf des Buchs II über die 'saeculares lectiones' für das Studium der 'artes liberales', des Buchs I über die 'divinae lectiones' für das Studium der biblischen Wissenschaft bediente. Jedenfalls finden sich zahlreiche Einzelhandschriften von jedem der beiden Bücher, aber nur drei Handschriften, in denen beide zusammen nach dem ursprünglichen Plan enthalten sind. Das weltliche wissenschaftliche Studium hatte ein Eigenleben begonnen, unabhängig von den Theorien, die es in das System der christlichen Wissenschaft eingliederten²⁴.

Wir können hier nicht die gesamte mittelalterliche Entwicklung nachzeichnen, von der ersten Verselbständigung des Studiums der 'artes liberales' bis zu der Zeit, wo die 'Artistenfakultät' einen bereits sehr eigenwilligen 'Philosophenclan' bildete - wie etwa an der Pariser Universität in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts. Nur zwei Kristallisationspunkte, die für die in unserem Zusammenhang zu behandelnde [behan-

24 Vgl. R. W. Southern, *The Making of the Middle Ages*, 131-134.

delnde] Offenbarungsthematik besonders wichtig sind, sollen näher ins Auge gefaßt werden: die Konzeption des Verhältnisses von Theologie und Philosophie einmal bei Anselm von Canterbury, zum anderen bei Thomas von Aquin²⁵.

Anselm von Canterbury trat 1060 in das noch recht junge Benediktinerkloster zu Bec in der Normandie ein, vor allem um Lanfranc zu hören. Damit ist bereits ein entscheidender Anknüpfungspunkt seines wissenschaftlichen Bemühens markiert: die Auseinandersetzung mit der 'Dialektik' seiner Zeit, in die Lanfranc durch seine Kontroverse mit Berengar im Eucharistiestreit wortmächtig eingegriffen hatte²⁶. 'Dialektik': das war der Titel, unter dem sich im 11. und 12. Jahrhundert der wirkliche Stand von Freiheit der 'artes liberales' beschreiben ließ und sich erstmals ein Verständnis von 'Philosophie' abzeichnete, ohne dessen Hintergrund der Begriff von Offenbarung, wie er sich in der Neuzeit herauschälte, kaum möglich geworden wäre. Schon damals begann eine methodisch weitgehend eigenständige - und dabei kirchlich als solche anerkannte! - Philosophie sich als soziale Institution zu etablieren, und zwar zunächst an den seit Beginn des 11. Jahrhunderts aufblühenden Kathedralschulen, die die bis dahin führenden Klosterschulen an Rang und Berühmtheit bald hinter sich ließen.

Diese neue Situation von Forschung und Lehre muß man im Blick behalten, um das Besondere des Anselmschen Programms einer 'fides quaerens intellectum' gegenüber dem Augustinischen 'credo, ut intelligam' wahrzunehmen, trotz der tiefgreifenden Gemeinsamkeiten, die das theologisch-philosophische Fragen der beiden Denker verbindet. *Gemeinsam* ist beiden im Unterschied zu Thomas von Aquin einmal die Überzeugung, daß dem geoffenbarten Wort - und zwar in seiner gesamten Erstreckung bis ins Mysterium der Trinität hinein - im Inneren der menschlichen Vernunft eine Hörfähigkeit entspricht, die den Sinn des geschichtlich ergehenden Wortes aufzunehmen vermag. Beide Denker sind darüber hinaus überzeugt, daß diese Offenheit der Vernunft prinzipiell auch ohne Rückgriff auf theologische Vorgaben rein rational aufgewiesen werden kann: Der dreifaltige Gott hat der menschlichen Vernunft so sehr

25 Vgl. den kurzen Überblick über 'Modelle fundamentaltheologischer Problematik im Mittelalter' bei G. Larcher in: HFth IV, 334-346.

26 Vgl. hierzu die ausgewogene Darstellung bei R. W. Southern, *Saint Anselm and his Biographer*, bes. 12-26. K. Flasch unterscheidet zu wenig zwischen dem Denkansatz Anselms und dem Berengars: *Das philosophische Denken im Mittelalter*, bes. 188-191.

sein Wesen eingepägt, daß sie sich auch noch im skeptischen Zweifel als Gottesbild erweist²⁷.

Während Augustinus von dieser über das Verhältnis von Theologie und Philosophie entscheidenden Voraussetzung aber einen eher sporadischen Gebrauch macht, weiß sich Anselm hier vor eine aus dem theologischen Diskurs selbst erwachsende *systematische* Aufgabe gestellt. Im Vorwort zum 'Monologion' sagt er, daß seine Ordensbrüder ihn nicht nur zur Abfassung dieser Schrift gedrängt, sondern ihm auch die Methode dafür vorgeschrieben hätten. Es dürfe darin nämlich durchaus nichts unter Rückgriff auf die Autorität der Schrift glaubhaft gemacht werden. Vielmehr sollten die Ergebnisse der einzelnen Argumentationsgänge sich jeweils als rational zwingend erweisen²⁸. Noch lapidarer heißt es dann in der schon zitierten²⁹ Vorrede zur 'Cur deus homo' über das Vorgehen in dessen erstem Buch: "Unter Einklammerung Christi (remoto Christo), so als ob es nie etwas von ihm gegeben hätte, beweist es mit zwingenden Gründen die Unmöglichkeit, daß je ein Mensch ohne ihn gerettet wird" ³⁰.

Was sich bei Augustinus als grundsätzliche Möglichkeit andeutete, wird bei Anselm zum systematischen Programm: der philosophisch zwingende Aufweis des Sinnrasters, in dem sich christliche Offenbarung der Vernunft erschließt. Und zwar erwächst dieses Programm aus dem Fragekontext von Glaubenden, die der Auffassung sind, daß ein solches philosophisches, alle theologischen Vorgaben einklammerndes Verfahren legitim und geboten sei. Von diesem Kontext her stellt sich das Problem nicht - oder erst aufgrund sekundärer Überlegungen³¹ -, ob ein *philosophisches* Ermitteln des Sinnrasters für *Offenbarung* nicht schon von seinen Prämissen her der Ungeschuldetheit von Gnade widerspricht. Anselm behauptet ja ebensowenig wie seine christlichen Gesprächspartner, daß dieses 'Werk der autonomen Vernunft' jedem Menschen (oder *überhaupt* nur einem Menschen) aus eigener Kraft möglich sei. Nicht nur wird der in cap. II-IV des 'Proslogion' angesprochene 'Tor' vermutlich auch nach dem erbrachten Gottesbeweis keine Einsicht zeigen. Cap. I setzt ja vor allem mit einer Klage Anselms darüber ein, daß ihn seine eigenen Sünden daran hindern, das Bild Gottes, das von der Schöpfung her jede menschliche [mensch-

27 Vgl. bes. Augustinus, De civ. Dei, Lib. XI, cap. XXVI (CChrSL XLVIII, 345f).

28 Vgl. Monologion, Prologus, in: Op. omn., Vol. I, 7, Z. 5-11.

29 Vgl. oben Kap. 5.1.

30 Cur Deus Homo, Praefatio, in: Op. omn., Vol. II, 42, Z. 12f.

31 S. unten Kap. 11.6.3.

liche] Vernunft ist, wahrzunehmen und angemessen zu betätigen - es sei denn, Gott selbst stelle es wieder her³².

Im Anselmschen Fragehorizont geht es also zwar durchaus um ein philosophisches Forschen, nämlich um ein rational überzeugendes Ermitteln der allgemein-menschlichen Verstehensstruktur, die von Offenbarung vorausgesetzt wird, damit sie sinnerschließend sein kann. Dieses Forschen geschieht aber nicht primär in einem Diskurs mit Kollegen aller möglichen 'Couleur', in dem die Frage nach der Relevanz von Offenbarung für das authentische Philosophieren selbst grundsätzlich außer Betracht bleibt. Es handelt sich vielmehr um ein philosophisches Fragen, das sich erst aufgrund der Gnadeninitiative Gottes befreit weiß, durch die aufgehäuften Schichten selbstverschuldeter Unerleuchtetheit hindurch zu dem ursprünglichen, allen Menschen gemeinsamen Boden von Rationalität zurückzufinden.

11.4. Das 'Übereinander' von natürlicher Vernunft und Offenbarung bei Thomas von Aquin

Der Fragehorizont bei Thomas von Aquin ist ein wesentlich anderer. Den wichtigsten Grund für die gewandelte Perspektive wird man in der Wiederentdeckung des 'ganzen Aristoteles' sehen müssen, die sich für das christliche Abendland seit der Mitte des 12. Jahrhunderts vollzog. Vor allem zwei Faktoren dürften hier zusammengewirkt haben.

(1) Einmal ist der *Vermittlungsvorgang* im Blick zu behalten. Es waren jüdische und besonders moslemische Kommentatoren, über deren Hilfe die christlichen Gelehrten in ein Verständnis des Aristoteles hineinfanden, das zur Zeit Anselms aufgrund der Quellenlage noch nicht möglich war. Wie bereits in Kap. 1.2.2.1 skizziert, kam dadurch eine ganz neue Gesprächssituation zustande. Philosophie erschien nicht mehr, wie noch die Dialektik des 11. und 12. Jahrhunderts, primär als eine Weiterentwicklung des Freiheitsraums für weltliche Wissenschaft innerhalb des Gesprächs von christlichen Theologen, die über die kirchliche Vermittlung der Vätertradition auch auf vor-christliches Gedankengut stießen. Vielmehr fanden sich jetzt die Vertreter der drei großen Offenbarungsreligionen - Judentum, Christentum und Islam - gleichsam an einen Tisch gesetzt, auf dem als

32 Vgl. Proslogion, cap. I, in: Op. omn., Vol. I, 100, Z. 12-15. - Zum Verhältnis von Gebet und rationaler Spekulation im 'Proslogion' vgl. Y. Cattin, La prière de S. Anselme dans le *Proslogion*, in: RSPTh 72 (1988) 373-396.

gemeinsames philosophisches Textbuch Aristoteles vor ihnen aufgeschlagen lag. Und dieses Textbuch enthielt selbst eine Theologie: Aussagen über einen letzten Grund des geordneten Kosmos, die die Vertreter der drei genannten Religionen als prinzipielles Gemeingut aller, auch der von geschichtlicher Offenbarung nicht erleuchteten Vernunft verstanden und als Basis für ihr im übrigen sehr kontroverses Gespräch über Gott, insbesondere seine geschichtlichen Veranstaltungen zum Heil der Menschen, akzeptieren konnten. Bot sich schon von diesen wissenschaftsgeschichtlich neuen Rahmenbedingungen her das Konzept einer Theologie 'auf zwei Stockwerken' - auf der Ebene von Philosophie und der von geoffenbarter Wahrheit - nicht geradezu an?

(2) Der zweite Grund für die gegenüber Anselm geänderte Perspektive des Thomas liegt in der *Philosophie des Aristoteles selbst*. Fragte man in der platonisch-augustinisch geprägten Tradition vornehmlich nach dem aus dem Inneren der Vernunft leuchtenden Licht, so war der Blick des Aristoteles primär auf die 'phantasmata', auf die sinnlich vermittelten Gegebenheiten als Erkenntnisquelle gerichtet. Dementsprechend ging es in der Philosophie nach Aristoteles vor allem um Gegenstandswissen, nicht so sehr um eine Erkenntnis der apriorischen Möglichkeitsbedingungen dafür, wie solche Gegenstände selbst der Vernunft erschlossen werden.

Damit war für das Problem des Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung eine ganz andere Ausgangslage als bei Anselm gegeben. Eine philosophische Aussage über Erkenntnisobjekte, die wesentlich erst durch eine geschichtliche Offenbarung gegeben werden, ist entschieden anders zu bewerten als ein philosophisches Bemühen, das lediglich den Raster ermittelt, in dem solche gnadenhaft geoffenbarten Objekte als sinngebend erkannt werden können. Philosophische Erkenntnis von strikten Glaubensgeheimnissen: das ist als *Objekterkenntnis* schlichthin ein hölzernes Eisen, da hier als Produkt autonomer Vernunft behauptet wäre, was der Definition nach eine heilsgeschichtliche Gabe ist.

Wie stellt sich in diesem neuen Fragehorizont das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung bzw. von Philosophie und Theologie für Thomas dar? Seine wichtigsten Aussagen hierzu finden sich in den einleitenden Kapiteln des ersten Buchs der 'Summe gegen die Heiden'³³ und in der ersten 'Quaestio' der 'Summe der Theologie'³⁴. Wir gehen zunächst von dem erstgenannten Werk aus, da hier die Gedankenfolge unserer Fragestellung näher liegt als die in der 'Summe der Theologie'.

33 Contra Gentiles I, cap. I-IX.

34 STh I, q. 1 a. 1-8.

Die Suche nach der Wahrheit ist die vornehmste Aufgabe des Weisen, nach Auskunft der Schrift wie des Aristoteles (CG I 1). Thomas selbst möchte die Wahrheit darlegen, die der katholische Glaube bekennt, und dabei entgegenstehende Irrtümer ausschließen. Letzteres sei nun besonders erschwert in der Diskussion mit dem Islam und den Heiden, weil diese nicht - wie die Juden und Häretiker - wenigstens partiell die Heilige Schrift anerkennen. Hier 'ist es notwendig, auf die natürliche Vernunft zurückzugreifen, der beizustimmen alle gezwungen sind' (cap. II). In bezug auf das, was wir von Gott bekennen, bestehe nämlich ein 'duplex modus veritatis', nicht zwar von seiten Gottes selbst, aber von seiten unserer Erkenntnis. Zum einen gebe es eine Gotteserkenntnis, die jedem Menschen zumindest prinzipiell möglich ist, darüber hinaus aber ein Wissen aufgrund von Offenbarung, zu dem die menschliche Vernunft wesentlich unfähig ist (cap. III; IX). Wie nun ein Bauer die Überlegungen der Philosophie nicht begreifen kann, aber töricht wäre, wenn er aus diesem Grunde behauptete, das vom Philosophen Vorgetragene sei falsch, 'so und noch viel mehr ist der Mensch von übergroßer Torheit, wenn er das, was von Gott her durch den Dienst der Engel offenbart wird, deshalb für falsch hält, weil es mit der Vernunft nicht erforscht werden kann' (cap. III). Auch hinsichtlich jener Gegenstände der Religion, die die natürliche Vernunft an sich erfassen kann, ist es aber angemessen, daß sie als aufgrund einer übernatürlichen Eingebung zu glauben vorgelegt werden ('supernaturali inspiratione credendum traditum'). Denn diese an sich allgemein zugänglichen Wahrheiten werden nur von wenigen, erst nach langer Zeit und zumeist mit Irrtümern vermischt erkannt (cap. IV). Von der Gotteserkenntnis hängt aber doch das ganze Heil des Menschen ab³⁵.

Von solchen Gegenständen, hinsichtlich derer man nur von einer (aufgrund menschlicher Schwäche) bedingten Notwendigkeit "übernatürlicher Offenbarung" ³⁶ sprechen kann, sind diejenigen Glaubenswahrheiten abzuheben, die die menschliche Vernunft prinzipiell nicht zu erkennen vermag und die darum überhaupt nur durch Offenbarung zugänglich sind. Unbedingt notwendig ist ihre Offenbarung, weil der Mensch auf Gott hingebunden ist als ein Ziel, welches das Begreifen der Natur wesentlich übersteigt. Das Ziel muß dem Menschen ja bekannt sein, wenn er sich darauf ausrichten soll (cap. V)³⁷.

35 Vgl. STh I, q. 1 a. 1.

36 Ein mehr als beiläufiger Gebrauch des Terminus 'supernaturalis' findet sich überhaupt erst bei Thomas v. Aquin, vgl. A. Vanneste, Saint Thomas et le problème du surnaturel, in: EThL 64 (1988) 348-370, bes. 369.

37 Vgl. STh I, q. 1 a. 1.

In der 'Summe gegen die Heiden' läßt Thomas noch weitere Begründungen folgen, die er nicht in den ersten Artikel der 'Summe der Theologie' aufgenommen hat. An dem ersten dieser Argumente tritt der Unterschied zum Denken Anselms besonders deutlich zutage, und es wird verständlich, warum eine moderne, um die Autonomie der Vernunft ringende Philosophie am thomistischen Ansatz zum Offenbarungsbegriff Anstoß nehmen mußte. Nach Thomas ist es auch deshalb notwendig, eine der menschlichen Vernunft nicht zugängliche Wahrheit über Gott als zu glaubende vorzulegen, weil der Mensch so eine adäquatere Gotteserkenntnis bekommt. Gott ist ja etwas, das über das hinausgeht, was gedacht werden kann (*aliquid supra id quod cogitari potest*). In dieser Auffassung von Gott werde der Mensch nun dadurch bestärkt, daß man ihm einiges über Gott vorlegt, das die Vernunft übersteigt. Die Offenbarung von prinzipiell dem Menschen Unverständlichem über Gott soll seiner besseren Einsicht in das Wesen Gottes und (wie dann im nächsten Argument gesagt wird) seiner größeren Demut im Erforschen der Wahrheit helfen.

Ganz anders das Vorgehen Anselms im 15. Kapitel seines 'Proslogion': "Herr, Du bist also nicht nur, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, sondern bist etwas Größeres, als gedacht werden kann. Weil nämlich etwas derartiges gedacht werden kann: wenn Du das nicht bist, so kann etwas Größeres als Du gedacht werden; was nicht geschehen kann." Hier wird nicht über die Vorlage von Unverständlichem in bezug auf Gott in die Erkenntnis seiner Transzendenz über alles Denken eingeführt, sondern durch tieferes Eindringen in das wirkliche *Begreifen* des 'id quo maius cogitari nequit'.

Die Zustimmung zu einer strikt übernatürlichen Glaubenssache ist nun allerdings, wie Thomas fortfährt (cap. VI), kein Zeichen für Leichtfertigkeit. Was die Schrift zu glauben vorlegt, wurde durch Wunder und erfüllte Weissagungen legitimiert, vor allem aber durch die Tatsache, daß noch immer Menschen unter Verachtung des Sichtbaren sich allein nach dem Unsichtbaren ausstrecken. "Diese so wunderbare Bekehrung der Welt zum christlichen Glauben ist [...] die sicherste Bestätigung für die vorausgegangenen Zeichen, so daß es nicht notwendig ist, sie fernerhin zu wiederholen, da sie in ihrer Wirkung sichtbar vor Augen stehen. [...] Dennoch säumt Gott auch zu unseren Zeiten nicht, zur Festigung des Glaubens durch seine Heiligen Wunder zu wirken" ³⁸.

Über diese sinnenfällige Legitimation der übernatürlichen Offenbarung hinaus gibt es für die menschliche Vernunft noch die Möglichkeit zu einem Negativbeweis für die Stimmigkeit der Offenbarung: Alle ihr entgegenstehenden Behauptungen, die als Wahrheiten der natürlichen Vernunft ausgegeben werden, müssen sich als nichtig entlarven lassen, da von Gott nichts *gegen* die natürliche Vernunft offenbart wird (cap. VII). Da die sinnenfälligen Dinge in sich eine gewisse Spur der Nachahmung Gottes enthalten, lassen sich schließlich selbst für Offenbarungslehren, die die Vernunft prinzipiell übersteigen, bestimmte Wahrscheinlichkeitsgründe beibringen (cap. VIII).

38 Summe gegen die Heiden. Hrsg. u. übers. v. K. Albert u. P. Engelhardt, Bd. 1, Darmstadt 1974, 23.

Folgende Prinzipien ergeben sich also für das Argumentieren: (1) Im Bereich der 'natürlichen', der Vernunft allgemein zugänglichen Theologie sind klare philosophische Beweisgründe zu liefern. (2) Hinsichtlich der nur durch Offenbarung erschließbaren Glaubensgegenstände sind zum einen (negativ) alle entgegenstehenden Vernunftargumente zu widerlegen, darf im übrigen aber (positiv) nur aus der durch Wunder und erfüllte Weissagungen legitimierten Autorität der Schrift argumentiert werden. (3) Einige Wahrscheinlichkeitsgründe soll man zur Übung und zum Trost der Gläubigen anführen, nicht aber als Argumente 'nach draußen', damit die Gegner nicht etwa meinen, der christliche Glaube sei auf solch schwache philosophische Gründe gestützt (cap. IX).

Mit diesen Ausführungen in der 'Summe gegen die Heiden' war *in nuce* bereits zu einem guten Teil die neuzeitliche Offenbarungsproblematik wie auch die Methode der scholastisch-neuscholastischen Apologetik vorgezeichnet. Dies läßt sich durch den Blick auf einige Überlegungen in der 'Summe der Theologie' noch deutlicher machen. Thomas stellt in der einleitenden Quaestio dieses Werks die Theologie als eine Lehre, die auf göttlicher Offenbarung beruht ('doctrinam quaedam secundum revelationem divinam'), den philosophischen Disziplinen gegenüber, die durch die menschliche Vernunft erforscht werden (Art. 1). Diese Offenbarungslehre sei aber eine wirkliche Wissenschaft (*scientia*), auch wenn sie von Glaubensartikeln, nicht von vernunftevidenten Prinzipien ausgehe. Es gebe ja auch sonst Wissenschaften, die ihre Prämissen einem übergeordneten Wissen entlehnten, ohne sie innerhalb ihres eigenen Gegenstandsbereichs zu hinterfragen. Wie etwa die Musik ihre Prämissen der Arithmetik entlehnt und 'glaubt' ('credit principia tradita sibi ab arithmetica'), so entlehne die Theologie ihre Prämissen, die ihr von Gott offenbart wurden, der '*scientia Dei et beatorum*' (Art. 2). Aus diesem Grund überrage die Theologie auch alle anderen Wissenschaften nicht nur an Würde (wegen ihres Gegenstandes), sondern auch an Gewißheit (*certitudo*), 'weil die anderen Wissenschaften ihre Gewißheit aus dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft haben, die irren kann, sie selbst aber ihre Gewißheit aus dem Lichte des göttlichen Wissens (*scientia*) hat, das sich nicht täuschen kann' (Art. 5).

Die Frage, wie sich das göttliche Wissen an menschliches Wissen vermittelt und wie die Gewißheit Gottes zur subjektiven Gewißheit des Menschen wird, bleibt bei Thomas allerdings ohne befriedigende Antwort. Dies läßt sich besonders an dem ersten Argument aufweisen, das der Aquinate auf die Frage: 'Mußte Christus Wunder wirken?' anführt. Der Hauptgrund, warum Gott einem Menschen die Macht, Wunder zu wirken, verleiht, sei die "Bekräftigung der Wahrheit, die jemand lehrt. Denn der

Gegenstand des Glaubens übersteigt die menschliche Vernunft; er kann darum nicht durch menschliche Gründe, sondern muß durch ein Zeichen göttlicher Macht bewiesen werden, so daß man jemandem, der Werke vollbringt, die nur Gott wirken kann, glaubt, daß auch seine Worte von Gott stammen, ebenso wie man dem Überbringer eines mit dem Siegelring des Königs gezeichneten Briefs glaubt, daß dessen Inhalt den Willen des Königs ausdrückt" ³⁹.

Offenbarung, das ist also gleichsam der Inhalt eines Pakets, das durch äußere Zeichen als von Gott stammend erkannt werden kann. Auch wenn das Paket geöffnet wird, versteht die Vernunft nicht mehr vom Inhalt als vorher. Ihr kommt es nur zu, nach dem königlichen Siegel zu suchen, das die Glaubensgeheimnisse als für die Vernunft verpflichtend ausweist. Schon hier sind die Prinzipien grundgelegt, die dann später eine 'extrinseizistische' Apologetik entwickelt hat: Zunächst der Beweis für das Dasein Gottes und für die Möglichkeit, daß er sich offenbart; sodann der Erweis der historischen Glaubwürdigkeit der Botschaft Jesu als 'königlicher Botschaft' und des Gegründetseins der kirchlichen Lehrverkündigung in dieser Botschaft. Eine anthropologische Vermittlung des 'Offenbarungsguts' mit Blick auf die Fragestruktur der menschlichen Vernunft entfällt.

*11.5. Offenbarung als Problem in der Neuzeit*⁴⁰

Wenn im vorigen Abschnitt in knappen Strichen die für die künftige Glaubensverantwortung schwierige Hypothek umrissen wurde, die der Aquinate mit seiner Auffassung des Verhältnisses von Offenbarung und Vernunft hinterließ, so sollte dabei nicht aus dem Blickfeld geraten, was diesen Ansatz von der weiteren Entwicklung noch deutlich unterscheidet. Im aristotelischen Denkhorizont war es wohl nur durch die von Thomas aufgerichtete Schranke zwischen Vernunft und 'übernatürlicher Offenbarung' möglich, der natürlichen Vernunft einen angemessenen Spielraum auch hinsichtlich der in der Theologie zu behandelnden Sachverhalte einzuräumen. Dieser befreiende Charakter für das philosophische Denken

39 STh III, q. 43 a. 1.

40 Vgl. M. Seckler, Aufklärung und Offenbarung, in: CGG 21, Freiburg 1980, 5-78; M. Seckler/M. Kessler, Die Kritik der Offenbarung, 29-59; G. Heinz, *Divinam christianae religionis originem probare*. Untersuchung zur Entstehung des fundamentaltheologischen Offenbarungsstraktates der katholischen Schultheologie, Mainz 1984; F.-J. Niemann, Jesus als Glaubensgrund; J. Schmitz, Offenbarung, 56-60, 147-163; ferner: *Religionskritik und Religiosität in der deutschen Aufklärung*, hrsg. v. K. Gründer u. K. H. Rengstorf, Heidelberg 1989.

bei gleichzeitiger konsequenter Wahrung des Eigenraums der Theologie im Werk des Aquinaten springt in die Augen, wenn man es mit zeitgenössischen Ansätzen, etwa der "*Glaubensreflexion von innen*"⁴¹ bei Bonaventura einerseits und andererseits der Selbstgenügsamkeit der Philosophie bei den 'Averroisten'⁴² vergleicht.

Ganze Welten hingegen liegen zwischen der Sicht des Thomas und der Perspektive, aus der Ignatius von Loyola sein berühmtes Diktum formulieren konnte: "Wir müssen immer festhalten, um in allem das Rechte zu treffen: Von dem Weißen, das ich *sehe, glauben*, daß es schwarz ist, wenn die hierarchische Kirche es so bestimmt [...]"⁴³. Aus dem *Supranaturalismus* bei Thomas war über die nominalistische Auffassung von einer 'doppelten Wahrheit' ein *offenbarungstheologischer Absolutismus* geworden, "welcher das Begründungsdefizit von Offenbarungsbehauptungen auf unbegreifliche Willensdekrete der *potentia absoluta* Gottes zurückführt und eine fraglose Unterwerfung fordert", und ein "*Offenbarungspositivismus*, welcher für das durch Tradition und Autorität Gesetzte und Gesatzte Glauben fordert allein um seines Gegebenseins willen, durch Gleichsetzung von Positivität und Geltung"⁴⁴.

Dieser Offenbarungspositivismus begegnete im 17. Jahrhundert - der Zeit der unerbittlichen Glaubenskriege - im abstoßenden Kontext der verschiedensten miteinander streitenden kirchlichen bzw. kirchlich engagierten politischen 'Absolutheiten'. Die Art und Weise, wie diese Gegensätze in der jeweiligen gesellschaftlichen Situation ausgetragen wurden, bestimmte auch weitgehend die unterschiedliche Schärfe der Auseinandersetzung der Philosophie mit dem Offenbarungsproblem im Zeitalter der Aufklärung. Den in *England* entstehenden 'Deismus' kennzeichnet eine relativ gemäßigte Kritik, die vor allem von der Forderung nach einer Erschließbarkeit der Offenbarung für die Vernunft ausging. In *Frankreich* nahm in dem Maße, wie die absolutistische Verschmelzung von Thron und Altar sich als unerträglich erwies, die

41 Vgl. G. Larcher, Modelle, 343.

42 Die epochale Leistung des Aquinaten gegenüber einer sich von Aristoteles her nahelegenden selbstgenügsamen Philosophie hat eindringlich G. Greshake unterstrichen: Gottes Heil - Glück des Menschen. Theologische Perspektiven, Freiburg 1983, 357ff. Zum Streit um den Pariser Averroismus vgl. auch: Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277. Das Dokument des Bischofs von Paris übers. u. erkl. v. K. Flasch, Mainz 1989, bes. 13-86.

43 Geistliche Übungen, Nr. 365, zit. nach: P. Knauer, Der Glaube kommt vom Hören, 113 Anm. 153.

44 Vgl. M. Seckler, Aufklärung und Offenbarung, 33.

Kritik grundsätzlich offenbarungsfeindliche und antikirchliche Züge an, in der eine vernünftige Legitimation für eine gesellschaftlich als Institution anzuerkennende Offenbarungsreligion kaum noch erwogen wurde⁴⁵. In *Deutschland* trat nach dem Dreißigjährigen Krieg eine Ermattung hinsichtlich des öffentlich ausgetragenen Konflikts kirchlicher Rivalitäten ein. Ob unter der Ägide von lutherischen Landesbischöfen oder katholischen Fürsterzbischöfen: das Faktum miteinander konkurrierender Universitäten gewährleistete eine weitgehende gegenseitige Befruchtung von 'aufgeklärter' Philosophie und orthodox kontrollierter Theologie. Dieser Kontext erlaubte es, das Verhältnis von Offenbarung und Vernunft in einer Gründlichkeit zu reflektieren, für die andernorts kein vergleichbar günstiger Boden gegeben war. Die folgenden knappen Hinweise beschränken sich auf einige repräsentative Vertreter einmal für das Entstehen des englischen 'Deismus', zum anderen für die Spätphase der Aufklärung in Deutschland.

11.5.1. Herbert von Cherbury und John Toland⁴⁶

Der 'philosophierende Gentleman' und 'great patron of deism', *Herbert von Cherbury* (1583-1648), "darf als Vater der Religions- und Offenbarungskritik der Aufklärung gelten" ⁴⁷. Für ihn stellte sich "die Geschichte aller verfaßten Religionen als Geschichte des Abfalls vom reinen Ursprung dar, als Prozeß der Überwucherung und Verdunkelung des Wesentlichen infolge der List und des Truges der Priester, die um ihres Vorteils und ihrer Macht willen die wahre Religion durch Einführung von allerlei Aberglauben und Zeremonien, dazu einer diese exklusiv verwaltenden Hierarchie verdarben" ⁴⁸. Nach ihm läßt sich die grundlegende Wahrheit der Religion in fünf Fundamentalsätzen zusammenfassen: (1) Es ist ein höchstes Wesen. (2) Dieses Wesen ist zu verehren; und zwar (3) vornehmlich durch Übung von Tugend und Frömmigkeit. (4) Sünde ist durch Reue und Buße zu tilgen. (5) Nach diesem Leben erwartet uns Lohn oder Strafe.

45 Vgl. C. J. Betts, *Early Deism in France. From the so-called 'déistes' of Lyon (1564) to Voltaire's 'Lettres philosophiques' (1734)*, Den Haag 1984.

46 Wir stützen uns im wesentlichen auf G. Heinz, *Divinam...originem*, 90-104.

47 So M. Seckler, *Aufklärung und Offenbarung*, 41.

48 Vgl. G. Heinz, *Divinam...originem*, 97.

Diese Fundamentalsätze fungieren zugleich als Kriterien zur Beurteilung aller geschichtlich existierenden Religionen. Dabei werden übernatürliche Offenbarungen nicht grundsätzlich ausgeschlossen. Außergewöhnliche religiöse Erfahrungen wie Inspirationen oder Illuminationen können durchaus Indiz eines offenbarenden Gottes sein. Die Verbindlichkeit des in solchen Offenbarungen Mitgeteilten ist inhaltlich aber an den aufgestellten Grundwahrheiten der Religion zu überprüfen, die damit in die Stellung von exklusiven, sachlich durch keine Offenbarung überbietbaren Inhaltskriterien einer universal verpflichtenden Religion rücken.

Mit seinem 1696 erschienenen Buch 'Christianity not Mysterious' wurde *John Toland* (1670-1722) zum "Hauptanreger der deistischen Bewegung in England um die Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert"⁴⁹. Wie für Herbert von Cherbury ist auch für Toland die Vernunft die einzige Grundlage aller Gewißheit. Nichts, auch keine Offenbarung, darf von der Prüfung durch sie ausgenommen werden. Schärfer als Herbert - der bei Offenbarungen auch mit Wahrheiten rechnet, die die Fassungskraft der Vernunft übersteigen - tilgt Toland jedoch die Kategorie des Geheimnisses im durchschnittlichen theologischen Verständnis völlig, wie schon der Titel des genannten Buches unmißverständlich unterstreicht. Nur das vermag zur Überzeugung zu werden, was wirklich verstanden wurde. "And as of what is not knowable we can have no Idea, so it is nothing to us"⁵⁰.

Dennoch nimmt Toland innerhalb der oft pauschal als offenbarungsfeindliche 'Rationalisten' und 'Naturalisten' abgestempelten Kritiker eine positive Stellung zur Offenbarung ein, die über das Konzept einer pädagogischen Maßnahme bzw. bloßen Introdution, wie es z. B. bei Lessing, Kant oder dem frühen Fichte bestimmend ist, entschieden hinausweist. Er nimmt im Gegensatz zu Herbert eine von allen Menschen mit Gewißheit wahrnehmbare und deshalb allgemein verbindliche, sogar heilsnotwendige Offenbarung an, die zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt ergeht. Dabei handelt es sich um die Kundgabe von geschichtlichen Tatsachen oder Ereignissen, die von keinem Menschen aus eigener Kraft hätten entdeckt werden können. Offenbarung wird hier also nicht nur, wie bei Herbert, als prozedural übernatürlich, sondern auch inhaltlich als Erschließung eines vom Menschen aus Unerreichbaren verstanden. Das entscheidende Kennzeichen wahrer Offenbarung ist aber, daß sie dem Menschen tatsächlich etwas *erschließt*, nicht ein Mysterium im Sinn eines prinzipiellen Fremdkörpers für die Vernunft bleibt.

11.5.2. Gotthold Ephraim Lessing⁵¹

Lessing hat sich mit Fragen der Religion kaum weniger intensiv als mit den Problemen einer deutschen Literatur auseinandergesetzt. 1753 erschien seine Schrift 'Das Christentum der Vernunft', 1755 'Über die Entstehung der geoffenbarten Religionen'. Am bekanntesten ist sein Streit mit dem Hamburger Pastor J. M. Göze, in den Lessing durch seine Herausgabe der radikal rationalistischen 'Wolfenbütteler Fragmente eines Ungenannten' (1774-1778) verwickelt wurde. Diese Fragmente (des Orientalisten H. S. Reimarus) darf man mit Albert Schweitzer als den eigentlichen Beginn der kritischen Leben-Jesu-Forschung betrachten⁵². In der Auseinandersetzung mit Göze - aus dieser Zeit stammen auch die wenigen Seiten 'Über den Beweis des Geistes und der Kraft' (1777) - konnte sich Lessing nicht behaupten: der Herzog von Braunschweig entzog ihm die Zensurfreiheit. So mußte der theologische Kritiker den Rückzug auf seine eigentliche 'Kanzel' antreten: 1778 holte Lessing einen schon 1750 begonnenen Dramen-Entwurf hervor, 1779 erschien 'Nathan der Weise'. In der berühmten Ringparabel, dem Kernstück des Dramas, betont der Sultan, daß die Religionen "doch wohl

49 Vgl. ebd. 98.

50 Ebd. 100, Anm. 123. Die deutsche Wiedergabe des Satzes dort ist ungenau.

51 Vgl. bes. A. Schilson, Geschichte im Horizont der Vorsehung. G. E. Lessings Beitrag zu einer Theologie der Geschichte, Mainz 1974; ders., Lessings Christentum, Göttingen 1980; B. Testa, Rivelazione e storia. Uno studio sulla filosofia della religione di G. E. Lessing, Rom 1981; H. Thielicke, Glauben und Denken in der Neuzeit. Die großen Systeme der Theologie und Religionsphilosophie, Tübingen 1983, 121-155; ferner J. v. Lüpke, Wege der Weisheit. Studien zu Lessings Theologiekritik, Göttingen 1989.

52 Vgl. den ursprünglichen Titel seiner berühmten 'Geschichte der Leben-Jesu-Forschung': 'Von Reimarus zu Wrede' (1906).

zu unterscheiden wären, / Bis auf die Kleidung, bis auf Speis' und Trank!". Nathan entgegnet:

"Und nur von seiten ihrer Gründe nicht.
Denn gründen alle sich nicht auf Geschichte?
Geschrieben oder überliefert! - Und
Geschichte muß doch wohl allein auf Treu
Und Glauben angenommen werden? Nicht? -
Nun, wessen Treu und Glauben zieht man denn
Am wenigsten in Zweifel? Doch der Seinen?
Doch deren Blut wir sind? Doch deren, die
Von Kindheit an uns Proben ihrer Liebe

Gegeben? Die uns nie getäuscht, als wo
Getäuscht zu werden uns heilsamer war? -" ⁵³

Über die Wahrheit der Religionen, so lautet das Fazit der Parabel, entscheidet allein die authentischere humane Lebenspraxis, nicht die Frage nach einer geschichtlich ergangenen Offenbarung.

Doch Lessing blieb bei dieser Aussage nicht stehen. 1780 erschien als sein letztes bedeutendes Werk der in hundert Paragraphen vorgetragene Traktat 'Die Erziehung des Menschengeschlechts'. Hier wird der bleibende Wert der geschichtlichen Offenbarung - in ihren verschiedenen Stadien - für die Entwicklung der Menschheit festgehalten. Sah es im 'Nathan' so aus, als ob sich die Wahrheit des echten Rings nur im menschlichen Tun selbst erweise, abgesehen von jedem göttlichen Einfluß, so wird nun deutlich, daß die Zukunft der Menschen, 'die Zeit eines neuen ewigen Evangeliums' (§ 86), in der Fortgestaltung des durch Offenbarung Gewährten zu erwarten ist, also dessen, was, durch geschichtliche Tradition vermittelt, aus der Hand göttlicher Autorität hervorging.

"Was die Erziehung bei dem einzelnen Menschen ist, ist die Offenbarung bei dem ganzen Menschengeschlechte", so setzt Lessing in § 1 ein⁵⁴. Nachdem die ursprüngliche Offenbarung an den ersten Menschen in ihrer Lauterkeit getrübt worden war, wählte sich Gott ein einzelnes Volk zu seiner besonderen Erziehung, und zwar 'das ungeschliffenste' und 'verwildertste, um mit ihm ganz von vorne anfangen zu können' (§ 8). In diesem Volk erzog er 'die künftigen Erzieher des Menschengeschlechts' (§ 18), wozu ihm ein 'Elementarbuch' an die Hand gegeben wurde (§ 26). 'Aber jedes Elementarbuch ist nur für ein gewisses Alter' (§ 51). Darum mußte schließlich ein 'beßrer Pädagog [...] kommen, und dem Kinde das erschöpfte Elementarbuch aus den Händen reißen. - Christus kam' (§ 53)⁵⁵.

Wie sieht Lessing in dieser Schrift nun prinzipiell das Verhältnis zwischen Offenbarung und Vernunft? Bedarf die Vernunft grundsätzlich der Offenbarung, um zu ihrer eigentlichen Bestimmung zu finden? Seine

53 G. E. Lessing, Nathan der Weise, in: G. E. Lessing, Gesammelte Werke, Bd. 2 Dramen, Dramenfragmente, Berlin 1954, 405f.

54 Wir zitieren nach G. E. Lessing, Die Erziehung des Menschengeschlechts, in: ders., Gesammelte Werke, Bd. 8 Philosophische und Theologische Schriften II, 590-616, hier 591.

55 Das enthebt den Christen aber nicht der Notwendigkeit, immer wieder zum Elementarbuch zurückzukehren (§ 68f): Das delikate Verhältnis von Judentum und Christentum, aber auch das von der Offenbarung Israels und der sich frei (etwa bei Persern und Griechen) entwickelnden Vernunft wird von Lessing mit großer Vornehmheit behandelt.

Antwort bleibt zwiespältig⁵⁶. In § 21 betont Lessing, daß die glücklicheren 'Autodidakten' nichts gegen die Notwendigkeit der Erziehung beweisen. In § 77 stellt er die Frage: "Und warum sollten wir nicht auch durch eine Religion, mit deren historischer Wahrheit, wenn man will, es so mißlich aussieht, gleichwohl auf nähere und bessere Begriffe vom göttlichen Wesen, von unserer Natur, von unseren Verhältnissen zu Gott, geleitet werden können, *auf welche die menschliche Vernunft von selbst nimmermehr gekommen wäre?*"⁵⁷ Und doch heißt es in § 4 unmißverständlich: "Erziehung gibt dem Menschen nichts, was er nicht auch aus sich selbst haben könnte: sie gibt ihm das, was er aus sich selber haben könnte, nur geschwinder und leichter. Also gibt auch die Offenbarung dem Menschengeschlechte nichts, worauf die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen, nicht auch kommen würde: sondern sie gab und gibt ihm die wichtigsten dieser Dinge nur früher"⁵⁸.

11.5.3. Offenbarung im Horizont der Kantischen Kritik: Johann Gottlieb Fichte

Das Offenbarungsproblem, wie es die Philosophie der Aufklärung in ihren verschiedenen Ausprägungen bewegt, spitzt sich im Horizont der Kantischen Kritik am schärfsten zu, weil hier die Frage nach der autonomen Vernunft am nachdrücklichsten von der *sittlichen* Autonomie her reflektiert wird.

Eine wirklich sittliche Verpflichtung gibt es nur dort, wo sich meine individuelle Vernunft meiner reinen Vernunft beugt, wo sich mein *Wünschen* dem als von Naturtrieben befreiend erfahrenen *sittlichen Wollen* unterordnet. Beuge ich mich einer anderen als dieser inneren Autorität der Vernunft, so ergibt sich eine Heteronomie, die das sittliche Handeln zerstört. Grundsätzlich macht es hinsichtlich solcher Heteronomie keinen Unterschied, ob ich mich einem Gebot Gottes oder der Anweisung eines Duodezfürsten füge, ob ich eine geltende Tradition aufgrund ihrer wirkungsgeschichtlich zustandegekommenen Autorität als verbindlich übernehme oder mich 'nolens volens' in evolutionär eingespielten Verhaltensmustern bewege. Will ich sittlich handeln, so darf ich mich nur dem beugen, was mir meine 'reine praktische Vernunft' von innen her als

56 Auch der Versuch eines Ausgleichs, den H. Thieliicke, *Glauben und Denken*, 145-148 vorgelegt hat, vermag mich nicht zu befriedigen.

57 G. E. Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, 610f (meine Hervorhebung).

58 Ebd. 591.

Gesetz auferlegt. Solange ich unbefragt stehenlasse, ob ich nicht doch letztlich aus anderen Motiven heraus handele (etwa über eine bloße Internalisierung von Fremdbestimmungen durch Natur oder Gesellschaft), handele ich nicht wirklich sittlich.

In der konkreten Entscheidungssituation mag es zwar schwer sein auszuschließen, daß nicht doch zumindest ein Rest von Heteronomie mein Tun bestimmt - etwa in der unbesehenen Übernahme traditionell geltender Maßstäbe. Erst recht wird es *nach* einer Tat zumeist unmöglich sein, sicher zu sagen, ob ich wirklich frei im Sinne der reinen sittlichen Vernunft gehandelt habe oder doch aufgrund anderer Motive. Aber 'Aufklärung' impliziert nach Kant die unermüdliche Suche, dem Anspruch von *Geltung*, den Normen bzw. Maximen erheben, auf den letzten Grund ihrer *Gültigkeit* nachzugehen.

Wie läßt sich von hierher Offenbarung, d. h. ein auf geschichtlichem Wege an mich herangetragenem verbindlicher Anspruch Gottes, überhaupt als der sittlichen Autonomie nicht widersprechend oder gar notwendig verstehen? Die Annahme einer Offenbarung stellt kein Problem dar, insofern ich einen als vernünftig erkannten sittlichen Anspruch *sekundär* auf Gott zurückführe als den Urheber nicht nur der Natur, sondern auch der sittlichen Ordnung. Ähnlich wie Lessing Offenbarung als Erziehungsmaßnahme Gottes auf dem Wege des Menschengeschlechts zur Emanzipation versteht, läßt zudem auch Kant Offenbarung als zu bestimmten Zeiten notwendige 'Introduktion' einer höheren sittlichen Einsicht gelten - etwa die Offenbarung Jesu als Ablösung der ritualverhafteten Religion Israels (die Kant allerdings weniger positiv einschätzt als Lessing)⁵⁹. Das alles ergibt aber bestenfalls eine akzidentelle Notwendigkeit von Offenbarung, die letztendlich immer als bloße 'Leiter' anzusehen ist. Nach Erklimmen der höheren Ebene kann diese Leiter abgestoßen werden, und prinzipiell bedarf die Vernunft ihrer auch nicht.

Offenbarung im Sinn von Judentum, Christentum und Islam meint aber etwas grundsätzlich anderes, nämlich die Kundgabe eines göttlichen Anspruchs als *von außen* an meine Vernunft herangetragen, nicht aus ihrer eigenen Intentionalität gezeugt oder produzierbar. Sie wird hier als Gabe eines Anderen verstanden, die diesen Charakter als Gabe unauslöschlich behält. In diesem Sinn war Offenbarung für Kant nicht akzeptabel. Erst Fichte hat eine entscheidende Brücke zu diesem Offenbarungsverständnis

59 Vgl. etwa I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793), 2. Aufl., Akad.-Ausg. VI, 125ff.

im eigentlichen Sinn geschlagen. Dies soll im folgenden in knappen Umrissen gezeigt werden⁶⁰.

Es ist nicht ganz von ungefähr, daß die - durch Absicht oder Versehen des Verlegers - anonym erschienene Erstausgabe des 'Versuchs einer Kritik aller Offenbarung' von 1792 für eine (langerwünschte) Religionschrift aus der Feder Kants gehalten wurde. Fichte geht in diesem Erstling das Offenbarungsproblem konsequent auf der Grundlage der drei Kantischen Kritiken an. Worin liegt sein über Lessing und Kant hinausweisender Beitrag?

Zumindest für einen bestimmten Fall glaubt Fichte die Notwendigkeit einer Offenbarung aufzeigen zu können, nämlich wenn es zu einem völligen Verfall vernünftiger Wesen in Rücksicht auf Sittlichkeit käme und unter diesen Umständen der Ruf des Sittengesetzes nur durch eine besondere Initiative Gottes in der Sinnenwelt an solche Menschen herangebracht werden könnte. In der Tat läßt sich nach Fichte "a priori wol denken, daß die Menschheit entweder von ihrem Ursprunge an, oder durch mancherley Schicksale in so eine Lage habe kommen können, daß sie, in beständigem harten Kampfe mit der Natur um ihre Subsistenz, genöthigt gewesen sey, alle ihre Gedanken stets auf das, was vor ihren Füßen lag, zu richten, auf nichts denken zu können, als auf das Gegenwärtige, und kein ander Gesetz hören zu können, als das der Noth"⁶¹. Auf diese Weise vermag Fichte im Ausgang von den Prinzipien Kants, aber über die Konzeption von Offenbarung als einer bloßen Erziehungs- bzw. introduktorischen Maßnahme bei Lessing und Kant hinausgehend, wirklich eine strikte, wenn auch bedingte Notwendigkeit von Offenbarung aufzuweisen, indem er die unter dem Sittengesetz stehende Freiheit als universales Prinzip systematisch, d. h. unter Einbezug auch ihrer größten Entfremdungsmöglichkeit in der Geschichte, denkt.

Allerdings bleibt auch dieser Versuch im Hinblick auf das zentrale Problem von Offenbarung aporetisch. Gott dürfte wohl seine ganze Macht einsetzen, um die (der Voraussetzung nach) jedem sittlichen Gefühl entfremdeten Menschen dazu zu bewegen, ihn wenigstens *anzuhören*. Die Anforderung, ihm zu *gehörchen*, darf aber nur an die neu geweckte

60 Vgl. meine ausführlichere Darstellung in der Einleitung zu: J. G. Fichte, Versuch einer Kritik aller Offenbarung (1792) (Literatur!). Zur Monographie von M. Kessler, Kritik aller Offenbarung. Untersuchungen zu einem Forschungsprogramm Johann Gottlieb Fichtes und zur Entstehung und Wirkung seines 'Versuchs' von 1792, Mainz 1986, vgl. meine Besprechung in: ThRv 83 (1987) 217f.

61 J. G. Fichte, Kritik aller Offenbarung, in: J. G. Fichte, Gesamtausgabe, I,1, 17-123, hier 56f.

autonome Einsicht appellieren. Offenbarung bliebe auch so nur äußerer Anstoß zum moralischen Handeln, wäre nicht für dieses selbst konstitutiv.

Der entscheidende Schritt zur prinzipiellen Lösung des Offenbarungsproblems findet sich in Fichtes Deduktion von Interpersonalität in §§ 1-3 der 'Grundlage des Naturrechts' (1796), von der wir bei unserer systematischen Erörterung der Frage in Kap. 9.2 ausgegangen sind. Fichte weist als transzendente Bedingung der Möglichkeit jedes individuellen Selbstbewußtseins den anerkennend-auffordernden Akt eines anderen Vernunftwesens auf, in dem sich das angesprochene Ich erstmals seiner Freiheit bewußt werden kann: Die mich in Anspruch nehmende Anrede eines anderen Vernunftwesens behindert nicht notwendig meine Freiheit; sie ist vielmehr unabdingbar, damit meine Autonomie sich überhaupt entfalten und die Evidenz des Sollens konstituiert werden kann.

Diesen wichtigen Gedanken macht Fichte zunächst aber nur bei der Grundlegung der Naturrechtslehre und der Ethik fruchtbar. Ab 1800 wird er dann im Rahmen der Philosophie der Geschichte aufgenommen, zunächst allerdings im Zusammenhang einer recht abstrusen Theorie von zwei konkurrierenden 'Urvölkern' - einem 'Normalvolk', das die inhaltliche Komponente in die geschichtliche Dialektik eingeführt habe (die naiv erfaßte Materie der Sittlichkeit, ohne alles Freiheitsbewußtsein), und einem Volk 'roher, erdgeborener Wilder', das das nackte Prinzip der Freiheit ohne jede inhaltliche Bindung beigesteuert habe.

Eine dem Gedanken von 1796 adäquate Durchdringung des Offenbarungsproblems deutet sich erst in den beiden letzten Jahren des Fichteschen Schaffens an, vor allem in seiner neugefaßten 'Sittenlehre' von 1812 und der 'Staatslehre' von 1813. In seiner Sittenlehre von 1798 hatte Fichte Kirche als die grundlegende Institution begriffen, in der die moralischen Überzeugungen aller zur Wechselwirkung gebracht werden können. Als notwendigen gemeinsamen Ausgangspunkt dieser Wechselwirkung sah er ein kirchliches Bekenntnis an, ein 'Symbol', in dem sich die Überzeugung von einer übersinnlichen Wahrheit in eine sinnliche Hülle kleidet, das aber prinzipiell nur 'Notsymbol' sein dürfe, d. h. stets möglicher Veränderung und Verbesserung offenstehen müsse. Völlig im dunkeln blieb 1798 noch, wie ein Symbol zustande kommt und was ihm Geltung verleiht.

1812 führt Fichte das Entstehen eines solchen Symbols nun ausdrücklich auf Offenbarung zurück: Der Begriff davon, daß alles erscheinende Sein Bild Gottes werden soll, "bricht eben irgendwo in der Welt durch zum Bewußtsein, und zwar, so gewiß es der absolute Begriff ist, in einem sittlichen Bewußtsein, mit dem Auftrage: mitgeteilt zu werden und verbreitet, soweit es irgend möglich ist. Dies geschieht, so gewiß es ein

ursprüngliches Durchbrechen ist, dessen, was in der Welt noch nirgends vorhanden ist, auf eine unbegreifliche, an kein vorheriges Glied anzuknüpfende Weise; *genialisch*, als *Offenbarung*"⁶².

In diesem Zusammenhang kommt Fichte dann auch zu einer Neubestimmung des prinzipiellen Verhältnisses von Offenbarung und autonomer, philosophischer Vernunft. Offenbarung spricht die freie sittliche Vernunft an und drängt letztlich darauf, nicht nur glaubend angenommen, sondern in eigener Kraft der Vernunft reflektiert zu werden. Philosophie ist wesentlich Nachvollzug des durch Offenbarung eröffneten sittlichen Glaubens. "Philosophie setzt ihn voraus: sie muß schon *haben* das Objekt, das sie sehen will im klaren Lichte. Aber der sittliche Glaube kommt in das faktische Dasein nur durch Offenbarung, Inspiration. Alle Philosophie darum, obwohl sie in Absicht der Form weghebt durchaus über alle Kirche, geht dennoch ihrem faktischen Sein nach aus von der Kirche und ihrem Princip, der Offenbarung. Der Philosoph ist darum und bleibt Mitglied der Kirche, denn er ist im Schooße der Kirche nothwendig erzeugt, und von ihr ausgegangen"⁶³.

Vom Systemansatz Fichtes aus - dies versuchten wir in den Kapiteln 8-9 zu zeigen - läßt sich das Verhältnis von autonomer Vernunft und geschichtlicher Offenbarung angemessen bestimmen. Seine eigenen, über den ersten Lösungsversuch von 1792 hinausgehenden Ausführungen zu diesem Problem sind allerdings fragmentarisch geblieben und wurden in der Fundamentaltheologie noch nie systematisch aufgegriffen⁶⁴. Als die oben zitierten Erörterungen in der Sittenlehre von 1812 erstmals aus dem Nachlaß publiziert wurden, beherrschte das Denken Hegels die Diskussion. Von dieser Warte her nahm sich das Problem einer geschichtlichen Offenbarung, wie es die Zeit der Aufklärung bewegte, als im Prinzip falsch gestellt aus. Die Weltgeschichte insgesamt schien nach dem Ansatz der Identitätssysteme Schellings und Hegels überhaupt nur als fortschreitende Offenbarung Gottes philosophisch faßbar zu sein. Der Preis für diese Lösung war allerdings hoch: weder die Autonomie von Subjekten, die erst im sittlichen Anspruch zu wirklicher Freiheit finden, noch die

62 Sämtliche Werke XI, 105.

63 Ebd. 115.

64 Die Gesamtentwicklung der Fichteschen Religionsphilosophie wurde bisher überhaupt nur von einem Autor gründlich untersucht: Emanuel Hirsch (vgl. die in meinem Beitrag 'Sein, Bild, Interpersonalität. Zur Bedeutung des späten Fichte', in: Auf der Suche nach dem verborgenen Gott, hrsg. v. A. Halder [u. a.], Düsseldorf 1987, 116-126, hier 116 Anm. 1 genannten Arbeiten). Seine schon lange zurückliegenden Studien könnten im Licht der neueren Forschung, vor allem aufgrund des jetzigen Editionsstands, entschieden weiter geführt werden.

Souveränität eines sich im unbedingten Wort äußernden Gottes dürften sich von diesem Systemansatz her wahren lassen. Überdies scheint gerade die jüngere Forschung der alten Frage neues Gewicht zu verleihen, ob nicht D. F. Strauß und L. Feuerbach als die rechtmäßigen Erben der Hegelschen Religionsphilosophie insgesamt anzusehen sind⁶⁵.

Der Stand der kritischen Edition zumindest der Werke Fichtes und Hegels - die Spätphilosophie Schellings, deren rein philosophischer Charakter umstritten bleibt⁶⁶, nimmt ohnehin eine Sonderstellung ein - erlaubt es mittlerweile, die für das Offenbarungsproblem entscheidenden Fragen in einer adäquateren Weise anzugehen, als dies bisher möglich war. Die Dringlichkeit einer solchen Aufgabe braucht kaum eigens hervorgehoben zu werden.

11.6. Die Antwort der Apologetik und Fundamentaltheologie

11.6.1. Die Frage nach der Notwendigkeit von Offenbarung im sich entwickelnden Offenbarungstraktat

Wie in Kap. 11.4 gezeigt, gibt Thomas von Aquin vor allem zwei Gründe für die Notwendigkeit einer Offenbarung an. Der eine Grund - der nicht die Notwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung an sich betrifft - resultiert aus dem faktischen Unvermögen der menschlichen Natur, Gott so zu erkennen, wie es an sich in ihrer Reichweite liegt. Um diesen Mangel zu beheben, bedarf es einer Instruktion durch göttliche Offenbarung. Der zweite Grund zielt auf die übernatürliche Offenbarung als solche. Der Mensch ist auf Gott hin als ein Ziel ausgerichtet, das die Fassungskraft der Vernunft grundsätzlich übersteigt. Um diesem Ziele entsprechend handeln zu können, muß ihm darüber eine übernatürliche Offenbarung im strikten Sinn zuteil werden. In der 'Summe gegen die Heiden' (CG I, 5) fanden wir darüber hinaus das Argument, der Mensch werde durch über die Vernunft hinausreichende Wahrheiten deutlicher darauf gestoßen, daß Gottes Wesen alles menschliche Erkennen übersteigt.

Der neuzeitliche Offenbarungstraktat der Apologetik und späteren Fundamentaltheologie bewegt sich bei der Frage nach der

65 Vgl. W. Jaeschke, Vernunft in der Religion; dazu meine Besprechung in: ThRv 85 (1989) 145-148.

66 Vgl. ebd. 434.

Notwendigkeit von Offenbarung weitgehend im Rahmen dieser Vorgaben, mit einer bemerkenswerten Abweichung allerdings. Besonders am Beginn der Entwicklung des apologetischen Traktats über die Offenbarung waren Denker reformatorischer Herkunft führend, und hier wurde die Satisfaktionstheorie Anselms von Canterbury vielfach als zentral angesehen. So argumentiert etwa der hugenottische Staatsmann Philippe Duplessis-Mornay, dessen 1581 publiziertes Werk 'De veritate religionis christianae' für die Folgezeit von großem Einfluß war, ganz im Sinne Anselms, daß durch die Sünde des Menschen Gottes Schöpfungsplan vereitelt würde, wenn er sich nicht selbst als Retter offenbarte⁶⁷. Wir können diese Seitenlinie übergehen, insofern hier ein Offenbarungsbegriff vorausgesetzt wird, der nicht im Zentrum der Kritik der Aufklärung stand.

Kennzeichnend für den Hauptstrang der anti-deistischen bzw. anti-naturalistischen Apologetik ist ein Hin- und-Her-Gehen zwischen dem Sekundärargument bei Thomas (aus der Unvollkommenheit der menschlichen Vernunft) und einer gegenüber Anselm stark reduzierten Wiederherstellungslehre, daß nämlich die Vernunft durch den Sündenfall unfähig zur Erkenntnis der ihr eigentlich nicht unzugänglichen Forderungen der Religion geworden sei und darum eine Offenbarung nötig wurde⁶⁸. Auch diese Argumentation trifft aber nicht die Kritik am Begriff einer Offenbarung von etwas, das die Vernunft schlechthin übersteigt. Denn wenn Gott dem gefallen Menschen lediglich das klarmacht, was ihm durch seine Sünde entfallen war, dann müßte zumindest nachträglich die Vernunft das ihr eigentlich schon immer Mögliche wiedererkennen können.

So bleiben zwei Argumente, die nun wirklich auf das Übernatürliche als solches zielen. Das erste ist das genannte 'Transzendenz'-Argument des Aquinaten, das jetzt aber nominalistisch im Sinne der 'potentia absoluta' Gottes verschärft erscheint: Gott beweist seine Majestät und sein höchstes Recht uns gegenüber am besten, "wenn er uns Dinge zu glauben und zu tun vorschreibt allein um seiner selbst und seiner Autorität willen ohne Einsicht in die inneren Gründe" ⁶⁹. Das andere Argument ist eigentlich nur eine Konkretisierung desselben positivistischen Grundgedankens: Der natürlichen Vernunft sei sozusagen nur eine 'Erstausrüstung' mitgegeben

67 Vgl. G. Heinz, *Divinam...originem*, 37ff; zum Weiterwirken dieser Argumentation noch im 18. Jhd. vgl. ebd. 149 (zu Fr. Lami) und 221 (zu J. Carpov).

68 Vgl. ebd. 70f (zu Elizalde), 167 (zu Hooke), 180 (zu Gerbert), 233, 250 (zu Gazzaniga); zum Argument aus der verdorbenen Vernunft speziell ebd. 30f (zu Vives), 114f (zu Amyraut), 115 (zu Musäus), 120 (zu Abbadie), 139f (zu Nösselt), 148 (zu Lami), 249 (zu Gazzaniga), 277 (zu Liebermann).

69 Vgl. ebd. 139 (zu Nösselt).

worden. Damit war der Mensch aber noch nicht in der Lage, Gott angemessen zu verehren. Dazu mußte Gott die entsprechenden Kultanweisungen durch eine über das von der Vernunft selbst Erkennbare hinausgreifende Offenbarung nachschicken⁷⁰.

Solche Argumente waren natürlich alles andere als geeignet, die Bedenken der Kritiker des Offenbarungspositivismus zu zerstreuen. Dies wurde auch mehr und mehr von den führenden Apologeten selbst erkannt, die schließlich vermieden, von einer *Notwendigkeit* der Offenbarung schlechthin übernatürlicher Lehren zu reden. So spricht schon Joseph Hooke in seinem Werk 'Religionis naturalis et revelatae principia' (1752-54) nur von einem Beweis der Möglichkeit und Wünschbarkeit jener Offenbarung⁷¹. Entschiedener wird diese Position seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts vertreten⁷² und dann vor allem an der Schwelle zum Ersten Vatikanischen Konzil, im Anschluß an Bruno F. L. Liebermanns 'Institutiones theologicae' (1819-27), denen zufolge a priori bestenfalls die höchste Nützlichkeit einer schlechthin übernatürlichen Offenbarung, nicht aber deren Notwendigkeit erwiesen werden kann⁷³.

Damit ergab sich allerdings die Frage, ob im Blick auf eine übernatürliche Offenbarung der Erwartungshorizont des Menschen nicht von einem Moment der Beliebigkeit bestimmt sei, ob er nicht im Prinzip auch ohne sie auskommen könne. Aus dieser Sackgasse der traditionellen Apologetik bei der Frage nach der inneren Verwiesenheit aller menschlichen Vernunft auf eine übernatürliche Offenbarung im strikten Sinn hat erst Maurice Blondel mit seiner 'Immanenzmethode' herausgeführt.

Wenn wir im folgenden nur auf Blondel und den anthropologischen Ansatz Karl Rahners, nicht aber auf für die Fundamentaltheologie so wichtige Autoren wie J. S. von Drey, A. Günther und J. N. Ehrlich eingehen⁷⁴, so einmal aus dem naheliegenden Grund, daß eine

70 Vgl. ebd. 155 (zu Pichler), 161 (zu Buffier), 174 (zu Valsechi), 180 (zu Gerbert), 233, 249 (zu Gazzaniga), aber auch 192 zur scharfen Kritik Stattlers an diesem Standardargument.

71 Vgl. ebd. 163, 167.

72 Vgl. ebd. bes. 259 (zu St. Wiest).

73 Vgl. ebd. bes. 277.

74 Vgl. die Einführungen bei F.-J. Niemann, Jesus als Glaubensgrund, 301-358; L. Scheffczyk, Die Tübinger Schule. Philosophie im Denken der Tübinger Schule, in: Christliche Philosophie, Bd. I, 86-108, zu J. S. v. Drey: 86-92; J. Reikerstorfer, A. Günther und seine Schule, ebd. 266-284; ders., Fundamentaltheologische Modelle der Neuzeit. § 2: Fundamentaltheologische Neuorientierung: J. S. v. Drey, A. Günther, J. N. Ehrlich, in: HFth IV, 352-356. Unter den neueren Monographien vgl. bes. E. Tiefensee, Die religiöse Anlage und ihre Entwicklung. Der religionsphilosophische Ansatz Johann Sebastian Dreys (1777-1853), Leipzig 1988; Chr. Kronabel, Die Aufhebung der Begriffsphilosophie. Anton Günther und der Pantheismus, Freiburg/München 1989; B. Oßwald, Anton Günther. Theologisches Denken im Kontext einer Philosophie der Subjektivität, Paderborn [u. a.] 1990.

Diskussion dieser 'Gegenströmung' zur scholastischen Tradition im 19. Jahrhundert den Rahmen eines 'Grundrisses der Fundamentaltheologie' sprengen würde. Sie könnte nur unter Einbezug der Hegelschen und Schellingschen Philosophie über eine oberflächliche Information hinausführen. Eine wenigstens kurze Darstellung der Neuaufbrüche zur Bestimmung des Verhältnisses von Offenbarung und Vernunft bei M. Blondel und K. Rahner ist hingegen schon wegen ihres großen Einflusses auf die Entwicklung der katholischen Theologie des 20. Jahrhunderts unverzichtbar. Systematisch sind sie im Rahmen unserer Fragestellung überdies von größerer Wichtigkeit als etwa die Ansätze der sog. 'Tübinger Schule', deren Schwerpunkt in einer - heute, wie mir scheint, kaum noch assimilierbaren - universalgeschichtlichen Thematisierung der Offenbarungsfrage liegt.

11.6.2. Der Neuaufbruch bei Maurice Blondel

Man wird im Frühwerk Blondels⁷⁵ den Niederschlag der vielleicht abenteuerlichsten Unternehmung innerhalb der Geschichte der Fundamentaltheologie sehen dürfen. Selbst im wohlbehüteten Raum katholischer Glaubensüberzeugung aufgewachsen, aber mit einem sich schon früh schärfenden Blick für die Radikalität antikirchlicher Grundhaltungen im nachrevolutionären Geistesleben Frankreichs, entscheidet sich Blondel dafür, den tiefgreifenden Widerstreit nicht durch halbherzige Assimilationsversuche oder ängstliches Abblocken von Fragen, sondern an der Wurzel auszutragen. Den Weg über die École Normale Supérieure, die damals berühmteste Schule des säkularen Denkens, zum Doktorat an der Sorbonne geht er in dem Bewußtsein, daß die Wahrheit des fleischgewordenen Wortes sich nur so bewähren kann, indem die Spuren dieses Wortes immer wieder am Ort der äußersten Entfremdung von seiner tradierten Gestalt aufgesucht werden.

'L'Action' von 1893 ist die Frucht dieses Weges, dessen Methodologie Blondel in der 'Lettre' von 1896⁷⁶ mit großer Präzision expliziert. Von diesen Überlegungen wollen wir zunächst ausgehen (1), um dann einen kurzen Blick auf 'L'Action' selbst zu werfen (2).

(1) Ein wohlmeinender Rezensent hatte die Annahme vertreten, Blondel wolle 'die christliche Apologetik auf den Boden der Psychologie' zurückverlegen⁷⁷. Dieses fundamentale Mißverständnis nimmt Blondel zum Anlaß, um in der 'Lettre' seine eigene Methode zunächst in sechs

75 Zur Einführung vgl. bes. den ausgezeichneten Artikel von P. Henrici, Maurice Blondel (1861-1949) und die 'Philosophie der Aktion', in: Christliche Philosophie, Bd. I, 543-584 (Literatur!); vgl. auch H. Verweyen, Logik der Tat, 311-320; ders., Methodik der Religionsphilosophie.

76 Vgl. Kap. 5 Anm. 13. Wir zitieren nach der deutschen Übersetzung in: M. Blondel, Zur Methode der Religionsphilosophie.

77 Vgl. ebd. 103.

Schritten von unzureichenden Versuchen, Vernunft und Offenbarung in Beziehung zu setzen, abzugrenzen.

(a) In einer Schärfe, die an entsprechende Aussagen des Aquinaten erinnert⁷⁸, distanziert sich Blondel zunächst von aller Pseudophilosophie ('fausse philosophie'), die sich mit nur 'ad hominem' gültigen Argumenten im Dienst der Apologetik zufriedengibt⁷⁹.

(b) Ebenso konsequent weist er den Versuch zurück, Ergebnisse der empirischen Wissenschaften in eine strikt philosophische Beweisführung einzubringen⁸⁰: Entstehungsgrund und Funktion der positiven Wissenschaften lassen sich - dies hatte Blondel in 'L'Action' (Teil III, 1. Schritt) gezeigt - innerhalb eines Gesamtsystems des menschlichen Handelns genau bestimmen. Dann darf man ihre Kategorien aber nicht als Stützpfeiler einer Philosophie benutzen, der es um den Sinn des Menschen im ganzen geht.

(c) Mit seiner dritten Abgrenzung⁸¹ rührt Blondel an den Nerv der traditionellen Apologetik. Im Offenbarungstraktat hatte man sich zunehmend darauf beschränkt, zunächst bloß den Aufweis der Nicht-Unmöglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung von seiten Gottes zu führen und dann sogleich den historischen Tatsachenbeweis (aus Wundern und erfüllten Weissagungen) folgen zu lassen, daß eine solche Offenbarung wirklich ergangen sei. Blondel markiert genau den Mangel dieser, wie er sie in 'Histoire de Dogme' (1904) nennen wird, 'extrinseztischen' Argumentation:

"Nein, es reicht nicht, daß es einerseits keine anerkannte Unmöglichkeit und andererseits reale Tatsachen gibt, damit die Verbindung dieses Möglichen mit jenem Wirklichen sich meinem Bewußtsein aufdrängt, meine Vernunft verpflichtet und mein ganzes Leben beherrscht. Wieso muß ich denn dieses Faktum zur Kenntnis nehmen, da ich doch an so vielen nicht weniger realen Fakten kein Interesse zu zeigen brauche? Wieweit kann ich bei einer freien Enthaltung zur Verantwortung gezogen werden? Lauter unbeantwortete Fragen, denn es genügt nicht, auf getrennten Wegen die *Möglichkeit* und die *Wirklichkeit* zu begründen, man muß darüber hinaus noch die *Notwendigkeit für uns* erweisen, uns an diese Wirklichkeit des Übernatürlichen zu binden" ⁸².

Allerdings findet sich in diesem Zusammenhang eine Einseitigkeit, die das ganze Programm einer 'Immanenzapologetik' in den Augen der 'Fundamentaltheologen vom Fach' auf lange Zeit suspekt machen wird.

78 Vgl. STh I, q. 46, a. 2.

79 Vgl. Zur Methode der Religionsphilosophie, 106-108.

80 Vgl. ebd. 108-111.

81 Vgl. ebd. 111-115.

82 Ebd. 112f.

Blondel erweckt den Anschein, als ob die Frage nach der Feststellbarkeit einer tatsächlich ergangenen Offenbarung sekundärer Natur sei. Vor allem seine Bemerkungen zum Wesen der Wunder - "Die Wunder sind [...] nur in den Augen derer wirklich wunderbar, die bereits reif genug sind, das göttliche Handeln in den gewöhnlichsten Ereignissen zu erkennen"⁸³ - scheinen anzudeuten, daß die ganze Frage, wie ein Offenbarungsfaktum sich von der begegnenden Wirklichkeit selbst her auszuweisen vermag, im Grunde nicht methodisch adäquat angegangen werden kann und strenge Wissenschaftlichkeit nur dem philosophischen Aufweis der Hingeordnetheit des Menschen auf Offenbarung zukommt.

(d-e) Die Frage nach der rechten Methode einer Apologetik, die nicht bloß extrinsezistisch argumentieren, sondern eine Hinordnung auf Offenbarung vom Innern des Menschen her aufweisen möchte, beschäftigt Blondel in den beiden nächsten Abgrenzungen⁸⁴. Für die heutige Diskussion, in der im Anschluß an Paul Tillich oft allzu unbefangen eine Methode der 'Korrelation' propagiert wird, ist noch immer Blondels Kritik an einem 'Konvenienzbeweis' aktuell, der (im Anschluß an den Romantizismus Chateaubriands) das Christentum als Erfüllung der höchsten Regungen des Menschenherzens empfehlen wollte. Blondel sieht klar, daß, wenn das Christentum als eine passende Ergänzung zum Menschlichen erscheint, es in dieser Akkommodierbarkeit zum bloßen Humanismus wird. Der Anspruch der Übernatürlichkeit der Offenbarung und Ungeschuldetheit der Gnade fällt dahin.

(f) Blondels Kritik an der scholastisch-neuscholastischen Apologetik⁸⁵ (die im Zusammenhang mit dem dritten Teil der 'Lettre' gelesen werden sollte) gehört zu den mutigsten und erfrischendsten Aussagen des im Hinblick auf die geltende katholische Lehre eher skrupulösen Philosophen, hat aber auch wesentlich zu dem Aufbau einer starren Front beigetragen, die dann bald im Kampf gegen den 'Modernismus' die katholische Theologie für ein halbes Jahrhundert ins Getto manövrierte.

Auf dem Hintergrund dieser Abgrenzungen umreißt Blondel dann im zweiten Teil der 'Lettre' die in 'L'Action' verfolgte Methode - mit einer Präzision, die es nahelegt, hier einfach einige Zitate für sich sprechen zu lassen. Auf der einen Seite, so stellt er gleich zu Eingang heraus, ist Grundbedingung des modernen Denkens der Begriff der *Immanenz*, der Gedanke,

83 Ebd. 114.

84 Vgl. ebd. 116-128.

85 Vgl. ebd. 128-135.

"nichts könne in den Menschen eingehen, was nicht aus ihm hervorgeht und nicht in irgendeiner Weise seinem Expansionsbedürfnis entspricht. Es gibt für ihn weder als historisches Faktum noch als tradierte Lehre noch als von außen auferlegte Verpflichtung etwas Wahres, das zählt, ein Gebot, das annehmbar wäre, falls es nicht in irgendeiner Weise autonom und eingeboren ist. - Auf der anderen Seite aber ist christlich oder katholisch nur, was *übernatürlich* ist - nicht bloß transzendent im einfach metaphysischen Wortsinn (denn schließlich kann man auch Wahrheiten und Wirklichkeiten annehmen, die höherer Art sind als wir, deren Bejahung trotzdem immanent ist, insofern sie aus dem Grund unseres Selbst hervorgehen) -, sondern im eigentlichen Sinn übernatürlich; d. h. daß es dem Menschen unmöglich ist, das aus sich hervorzuholen, was dennoch seinem Denken und Wollen auferlegt werden soll" ⁸⁶.

"[...] nicht das Objekt oder das Geschenk, sondern die Form und das Faktum des Geschenkseins [ist] das eigentliche Hindernis [...]. Selbst wenn wir (das Unmögliche einmal vorausgesetzt) aufgrund einer wahrhaft genialischen Anstrengung fast den gesamten Buchstaben und Inhalt der geoffenbarten Lehre einholen würden, hätten wir noch nichts, schlechterdings nichts vom christlichen Geist, denn der ist nicht aus uns. Ihn nicht als empfangen und geschenkt, sondern als von uns gefunden und ausgegangen zu besitzen, heißt, ihn überhaupt nicht besitzen. Das eben ist das Ärgernis der Vernunft. Genau darauf muß man im Gespräch mit unseren Zeitgenossen, die sich vom Denken leiten lassen, achten, um an den wunden Punkt des philosophischen Bewußtseins zu rühren" ⁸⁷.

Gerade für dieses dem Menschen völlig Ungeschuldete und Unverfügbare muß man nun aber, um das Offenbarungsproblem angemessen zu behandeln, im Menschen eine strenge philosophische Notwendigkeit aufweisen.

"Handelte es sich bei dem Christlichen nur um eine beliebig auf unsere Natur und Vernunft aufgesetzte Überzeugung oder Praxis, könnten wir uns ohne diese Zugabe in unserer ganzen Fülle entfalten und stünde es uns frei, uns überlegt und ungestraft dem Bedrängenden der übermenschlichen Gabe zu versagen, so gäbe es keinerlei einsichtige Kommunikation zwischen den beiden Stockwerken, deren eines, vom Standpunkt der Vernunft her betrachtet, immer noch so wäre, als bestünde es nicht. [...] Auf diese Weise ließe sich für die Philosophie angesichts einer Offenbarung überhaupt kein Problem stellen. Wenn aber die Offenbarung uns sozusagen bei uns selber aufsucht und uns bis in unser Innerstes hinein verfolgt [...]: dann erfolgt Begegnung, dann bricht die Schwierigkeit auf und ist das Problem gestellt. Wenn die Forderungen der Offenbarung wirklich begründet sind, dann kann man nicht sagen, daß wir bei uns selber völlig im Eigenen weilten. Und von dieser Unzulänglichkeit, dieser Unfähigkeit und diesem Angefordertsein muß es im Menschen als bloßem Menschen eine Spur geben und einen Widerhall noch in der autonomsten Philosophie" ⁸⁸.

86 Ebd. 137f.

87 Ebd. 139.

88 Ebd. 141f.

Dies gilt es nun aber nicht nur sporadisch an einzelnen Phänomenen des Geistes, sondern in einer systematischen Analyse des gesamten Spielraums menschlichen Handelns aufzuweisen:

"Es gilt, den Gesamtzusammenhang (*série intégrale*) unserer unvermeidlichen Ideen und zusammengehörigen Begriffe zu entfalten [...]. Die Immanenzmethode wird [...] darin bestehen, im Bewußtsein selbst das, was wir anscheinend denken, wollen und tun, in Beziehung zu bringen mit dem, was wir wirklich tun, wollen und denken; dergestalt daß sich noch in den künstlichen Negationen oder den künstlich gewollten Zielen die tiefen Setzungen und unzählbaren Bedürfnisse, die darin impliziert sind, wiederfinden lassen"⁸⁹.

(2) Das so umrissene Projekt hat Blondel in 'L'Action' durchgeführt: Die gesamte Dynamik menschlichen Handelns wird hier als fortschreitende Dialektik zwischen einer Ursprungsbewegung des Wollens ('*volonté voulante*') und den je bewußten Setzungen des Willens ('*volonté voulue*') ans Licht gebracht. Zunächst einmal müssen aber der 'Dilettantismus' (eine Haltung, die das ganze Leben als ein zwar amüsanter, aber sinnloses Spiel betrachtet, in dem man sich nirgends festlegen muß) und der 'Nihilismus' als nur verdeckte willentliche Affirmationen von 'etwas' (letztlich: des eigenen Ichs) entlarvt werden (Teil I und II), bevor Blondel dann in Teil III die Analyse der '*série intégrale*' faktischer Affirmationen durchführen kann.

Schon die unmittelbarste, scheinbar in sich ruhende sinnliche Gewißheit erweist sich als ein dialektisches Geschehen von Objektivität und Subjektivität, als 'Wahrnehmung', die zur Sicherung des Wahrgenommenen die positiven Wissenschaften hervortreibt. Gerade dieses höchste Objektivität versprechende Zusammenspiel zwischen der modernen, mittels des Infinitesimalkalküls auf Naturverfügung hin funktionalisierten Mathematik und der experimentellen Verifikation mathematisch formulierter Theoreme führt aber bei näherem Hinsehen auf ein 'erkenntnisleitendes Interesse'. Die damit schon im Feld des Theoretischen als wirksam aufgewiesene praktische Vernunft verfolgt Blondel dann Schritt für Schritt über ihre Selbstorganisation in leiblich-individueller Existenz und intersubjektivem Wollen bis zu den höchsten Formen von Gemeinschaft. Die Bewegung auf eine immer umgreifendere Totalität hin verleitet schließlich zum 'abergläubischen Handeln', zu Versuchen des Menschen, die Dynamik der 'Action' innerhalb des ihm selbst verfügbaren Seins zur Vollendung zu bringen - etwa den mannigfachen Formen von Ideologie und Fetischismus im gesellschaftlichen und kultischen Bereich. Als Fazit der gesamten Analyse ergibt sich schließlich die Erkenntnis eines

weiterdrängenden Bedürfnisses, das sich in der natürlichen Ordnung nicht zufriedenstellen läßt. "*Es ist notwendig; und es ist undurchführbar*. Das ist, ganz brutal, der letzte Schluß aus dem Determinismus menschlichen Handelns" ⁹⁰.

Diesen Konflikt zwischen einem ebenso unzerstörbaren wie vom Menschen her unerfüllbaren Weiter-Wollen arbeitet Blondel in Teil IV zunächst scharf heraus, um schließlich die Alternative zu formulieren, vor die der Mensch unausweichlich gestellt ist. Die eine 'option', die sich ihm anbietet, ist, sich trotz der Evidenz, daß das Endliche seinem Streben nicht genügt, endgültig im Endlichen einzurichten. Indem der Mensch so, "anstatt die Zeit in die Ewigkeit zu setzen, die Ewigkeit in die Zeit setzt" ⁹¹, tötet er aber den lebendigen Dynamismus der 'Action' im geschlossenen Kreis. In den unendlichen Möglichkeiten des zeitlichen Daseins, der Wahrheit dieses selbsterfleischenden Widerspruchs auszuweichen, nicht aber mehr im Zuendekommen der Zeit kann sich der Mensch die Hölle verbergen, die er sich damit zugezogen hat, ja, die er in diesem Widerspruch selber ist.

Die andere 'option', die diesem Selbstwiderspruch entginge, wäre, sich auf eine Freiheit zu bereiten, die in unserem eigenen Wollen ganz andere Ziele verfolgt, als in den Phänomenen des ausdrücklich gesetzten Willens bisher deutlich wurde. Dies hieße zu leiden, daß jedes aktuell von uns gesetzte Engagement von einer anderen Freiheit durchbrochen wird, die in der Immanenz unseres Wollens den Eigenwillen transzendiert. In diesem Zusammenhang findet Blondel zu äußerst dichten, über das unmittelbare Ergebnis von 'L'Action' hinausweisenden Aussagen über die 'Identität zwischen der wirklichen Liebe und dem aktiven Leiden'.

"Denn ohne die Belehrung durch den Schmerz gelangt man nie zum uneigennütigen und mutigen Handeln. Die Liebe übt dieselben Wirkungen auf die Seele aus wie der Tod auf den Leib: sie verwandelt den Liebenden in das, was er liebt, und das Geliebte in den, der liebt. Lieben heißt daher lieben zu leiden, weil es bedeutet, die Freude und das Handeln des anderen in uns zu lieben [...]" ⁹².

In Teil V versucht Blondel, noch einen Schritt weiter zu gehen. Er bemüht sich hier um den Aufweis, daß die Entsprechung zu der als zweite Alternative definitiven Handelns charakterisierten Öffnung des Menschen auf die Freiheit Gottes gerade in dem Anstößigsten zu finden sei, das den

90 M. Blondel, *L'Action*, 319 (eigene Übersetzung).

91 Ebd. 367.

92 Ebd. 382. Blondel fährt fort: "[...] douleur aimable et chère elle-même, à laquelle consentent ceux qui la sentent et qu'ils n'échangeraient point contre toute la douceur de l'univers."

katholischen Glauben zum allgemeinen Ärgernis hat werden lassen: in den definierten Dogmen und offenbarten Geboten sowie der buchstäblich vorgeschriebenen Praxis (*pratique littérale*).

"Wenn es sie gibt, so muß die göttliche Offenbarung sich als unabhängig von der menschlichen Initiative darbieten. Sie muß notwendig einen Akt der Unterwerfung des Denkens und des Willens fordern, ein Zugeständnis der Ohnmacht der Vernunft; dergestalt, daß die Vernunft sie sogar für falsch ansehen würde aufgrund der bloßen Tatsache, daß sie von uns nicht dieses unausweichliche Opfer forderte"⁹³.

Mit dieser Betonung des vom Menschen unausweichlich verlangten Opfers ist jedoch nur ein notwendiges, nicht schon das hinreichende Kriterium für die Erkennbarkeit *sinnstiftender* Offenbarung gegeben und bleibt die berechtigte Forderung der Aufklärung nach einer anthropologischen Vermittlung des Glaubensmysteriums, was dessen objektiven Gehalt angeht, unerfüllt. Der positivistisch-extrinsezistische Kontext des Offenbarungsbegriffs, wie er eben erst auf dem Ersten Vaticanum formuliert worden war, war zu stark, als daß Blondel die tiefe Durchdringung des christlichen Opferverständnisses, von der besonders seine Tagebücher zeugen, in Richtung auf eine hermeneutische Vermittlung von Dogma und kirchlicher Praxis zu nutzen gewagt hätte⁹⁴. Hier konnte erst die sogenannte 'Nouvelle théologie', nicht zuletzt auf dem Boden von 'L'Action' und vor allem des Verständnisses lebendiger Tradition, wie es Blondel in 'Histoire et Dogme' (1904) entfaltet hat, den eigentlichen Durchbruch für das Offenbarungsverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils leisten.

11.6.3. Der transzendente Ansatz Karl Rahners

Es ist kein Ruhmesblatt der Geschichte der katholischen Theologie (bzw. der sie bedingenden Kirchenpolitik), daß ein halbes Jahrhundert nach dem Erscheinen von 'L'Action' K. Rahner mit seiner ersten Auflage von 'Hörer des Wortes' noch einmal so gut wie neu ansetzen muß und mit ähnlichen Worten wie Blondel⁹⁵ die in der Fundamentaltheologie unberücksichtigte Forderung nach einer anthropologischen Vermittlung der

93 Ebd. 398.

94 Vgl. hierzu bes. A. Raffelt, *Spiritualität und Philosophie: Zur Vermittlung geistig-religiöser Erfahrung in Maurice Blondels 'L'Action' (1893)*, Freiburg 1978.

95 Vgl. M. Blondel, *Zur Methode der Religionsphilosophie*, 112f.

übernatürlichen Offenbarung unterstreicht. Rahner stellt fest, man pflege die Hinordnung des Menschen auf diese Offenbarung

"damit zu begründen, daß einerseits eine solche Offenbarung tatsächlich ergangen sei und andererseits der Mensch aus seiner allgemeinen Pflicht des Gehorsams Gott gegenüber auch die Pflicht habe, seinen Befehlen zu gehorchen, also in unserem Fall seine Offenbarung gläubig anzunehmen. Nun geht aber logisch die metaphysische Begründung des Horchenmüssens, des Rechnenmüssens mit einer möglicherweise ergehenden Offenbarung dem tatsächlichen Ergehen einer solchen Offenbarung voraus. Und eine solche Begründung ist doch nur in einer äußerst formalen Allgemeinheit geleistet, wenn sie ausschließlich aus der ganz allgemeinen Gehorsamspflicht Gott gegenüber abgeleitet wird. Denn es müßte auch grundsätzlich und von vornherein (also logisch vor der Überzeugung des tatsächlichen Ergangensein[s] der Offenbarung) gezeigt werden, daß eine so geartete Inanspruchnahme seiner Gehorsamspflicht, wie sie gerade der Glaube an die ergangene Offenbarung darstellt, wesentlich und apriori und für den Menschen von vornherein erkenntlich zu den notwendigen Formen dieser menschlichen Gehorsamsbetätigung Gott gegenüber gehören kann. [...] Denn nur wenn ein solches Horchen auf einen Befehl Gottes zur Konstitution des Menschen gehört, und zwar auf einen Befehl, der über den durch die Weltschöpfung in der *lex naturae* schon ergangenen hinausgeht, nur dann kann das Gehorchen auf einen tatsächlich ergangenen Befehl für den Menschen überhaupt eine konkrete Möglichkeit und Pflicht darstellen" ⁹⁶.

Auf Unterschiede zwischen den philosophischen Ansätzen Blondels und Rahners wurde bereits in Kap. 5.3 hingewiesen. Im gegenwärtigen Zusammenhang muß noch näher, als dies in Kap. 5.4 möglich war, auf die Wende im Verständnis des Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung eingegangen werden, die sich durch die Einführung des Begriffs 'übernatürliches Existential' ergab.

Wie Tuomo Mannermaa und Nikolaus Schwerdtfeger nachgewiesen haben⁹⁷, hatte Rahner der Sache nach bereits zur Zeit der ersten Auflage von 'Hörer des Wortes' eine rudimentäre Theorie des 'übernatürlichen Existentials' entwickelt. Dennoch versteht er seine Aufgabe in diesem Werk eindeutig als eine rein philosophische, nicht etwa 'transzendentaltheologische' - was durch die Metzsche Bearbeitung in der zweiten Auflage nicht mehr so leicht zu erkennen ist⁹⁸.

"[...] ob außer der in einer metaphysischen Anthropologie feststellbaren menschlichen Empfänglichkeit für diese Botschaft noch eine innere gnadenhafte Erhöhung des Menschen wesentlich erfordert sei, damit die gehörte Botschaft wirklich Theologie sei, diese Frage bleibt außerhalb unserer Betrachtung. Es ist dies eine bis heute in der katholischen Theologie

96 Hörer des Wortes, ¹29f, vgl. ²34f.

97 Nähere Angaben in meinem Beitrag: H. Verweyen, Wie wird ein Existential übernatürlich? 115-131.

98 Vgl. ebd. 117-119.

strittige Frage nach der Bedeutung des übernatürlichen Lichtes der Gnade für den Glauben und damit für eine auf dem Glauben und seinen Prinzipien gründende Theologie" ⁹⁹.

Mit seiner Theorie des 'übernatürlichen Existentials' entscheidet Rahner die hier noch offengelassene Frage eindeutig in dem Sinne, daß eine solche gnadenhafte Erhöhung des Menschen durch ein übernatürliches Licht notwendig ist, und zwar schon zur Konstitution der bloßen *Hingeordnetheit* des Menschen auf Offenbarung, die er 1941 noch ohne Rückgriff auf theologische Vorgaben zu erweisen versuchte. Mit dieser Theorie löst er allerdings zugleich das Problem der Prädestination, das bislang bei der Annahme eines zusätzlichen Glaubenslichts unvermeidlich schien, indem er das 'übernatürliche Existential' als eine Mitgift für ausnahmslos *alle* Menschen versteht.

Bei der Ausformung dieser für den transzendentaltheologischen Ansatz Rahners zentralen Theorie wurde vor allem ein Gedanke wichtig, den Rahner 1947 in einer Interpretation der Enzyklika 'Mystici Corporis' entwickelt hat¹⁰⁰. Hinsichtlich der Frage nach der Heilsmöglichkeit der Menschen außerhalb der Kirche möchte Rahner hier die traditionelle Lehre vom 'votum Ecclesiae' durch eine '*quasi-sakramentale Sichtbarkeit*' konkretisieren, "die wir zur Sichtbarkeit der Kirche rechnen können und müssen" ¹⁰¹. Dafür verweist Rahner zunächst auf das Einbezogensein jedes Menschen in die Einheit einer Menschennatur, die mehr ist als die gedankliche Summation der vielen einzelnen. Diese Menschennatur liegt dem persönlichen freien Tun des Menschen als etwas voraus, zu dem er in seinen Freiheitstaten immer schon Stellung nimmt. Rahner fährt dann in einem zweiten Schritt fort: "Die reale Einheit der Menschheit [...] als eine in der Freiheitstat des Menschen zu übernehmende naturale Dimension dieser personalen Entscheidung des Menschen ist nun konkret auch bestimmt durch die *Menschwerdung* des Wortes Gottes" ¹⁰². "Vollzieht somit der Mensch als geistige Person in der totalen Entscheidung über sich selbst seine 'Natur', so ist diese personale Entscheidung konkret immer auch unvermeidlich eine Stellungnahme für oder gegen die übernatürliche Berufung des Menschen zur Teilnahme am Leben des dreifaltigen Gottes

99 Hörer des Wortes,¹18. Der letzte Satz ist in der 2. Auflage (vgl. 24) fortgelassen.

100 K. Rahner, Die Zugehörigkeit zur Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. *Mystici Corporis Christi*, in: ZKTh 69 (1947) 129-188. Der Beitrag erschien, leicht verändert, 1955 unter dem Titel "Die Gliedschaft der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius XII' 'Mystici Corporis Christi'" in: Schriften zur Theologie II, Einsiedeln ⁶1962, 7-94.

101 Vgl. K. Rahner, Die Gliedschaft in der Kirche, 84.

102 Ebd. 87.

selbst" ¹⁰³. Alle Menschen sind, so bemerkt Rahner weiter, auf diese Weise Glieder des 'Volkes Gottes' - das "seiner rechtlichen und gesellschaftlichen Organisation in dem, was wir Kirche nennen, in ähnlicher Weise voraus[liegt] wie ein bestimmtes geschichtliches Volk in der Ebene der innerweltlichen Wirklichkeit seiner Organisation im Staat vorausgeht" ¹⁰⁴.

Hiermit war die wesentliche Grundlage für die Theorie vom 'anonymen Christen' entwickelt, aber auch bereits der Grundgehalt dessen umschrieben, was das 'übernatürliche Existential' konstituiert. Explizit vorgetragen hat Rahner seine Theorie des 'übernatürlichen Existentials' allerdings erst am Höhepunkt der Auseinandersetzung um das Verständnis des 'desiderium naturale', wie es in der 'Nouvelle Théologie' entwickelt, in der Enzyklika 'Humani generis' vom 12. August 1950 aber schließlich zurückgewiesen wurde. Der entscheidende Passus dort lautet:

"Andere nehmen der übernatürlichen Ordnung die Eigenart einer wirklich ungeschuldeten Gabe, da sie behaupten, Gott könne keine vernunftbegabten Wesen schaffen, ohne sie zu seiner beseligenden Anschauung zu bestimmen und zu berufen" ¹⁰⁵.

Zwei Monate zuvor hatte Rahner seine Theorie als Antwort auf einen Aufsatz vorgelegt, in dem Emile Delaye (unter dem Anonym 'D.') "kurz und klar die Auffassung (H. de Lubacs und anderer) moderner Theologen über das Verhältnis von Natur und Gnade [darlegte]" ¹⁰⁶. Den springenden Punkt der von ihm im Sinne der Enzyklika entschiedenen Frage¹⁰⁷ hat Rahner bei der Überarbeitung seines Beitrags durch einen Zusatz zu verdeutlichen gesucht, indem er zunächst die Gegenposition durch ein zentrales Argument unterstreicht. Rahner bemerkt, die Verteidiger der Ungeschuldetheit der Gnade zögen nicht immer genug den interpersonalen Ansatz im neueren Verständnis des 'desiderium naturale' in Betracht. Ist es nicht

"gerade das Wesen des personalen Seienden (seine Paradoxie, ohne die man es gar nicht verstehen kann), daß es auf die personale Gemeinschaft mit Gott in Liebe hingeordnet ist (von Natur aus) und eben diese Liebe als freies Geschenk empfangen muß? Ist es nicht so schon bei der irdischen Liebe: sie ist (als die Tat des Partners) das, worauf der liebende und Liebe empfangende Mensch sich eindeutig hingeordnet erfährt, so daß er sich unglücklich und verloren vorkäme, wenn er diese Liebe nicht empfinde, und doch nimmt er eben diese Liebe als das 'Wunder' und das unerwartete Geschenk der freien (also ungeschuldeten) Liebe entgegen?" ¹⁰⁸

Rahners ausschlaggebendes Gegenargument, mit dem er die These vom 'übernatürlichen Existential' begründet, lautet:

"Entscheidend aber ist dieses: kann derjenige, der eine solche Hinordnung auf die personale und intime Liebesgemeinschaft zweier Personen (in unserem Fall: der Mensch und Gott) *selber geschaffen* hat, unter dieser Voraussetzung diese noch gleichzeitig verweigern, ohne gegen den Sinn dieser Schöpfung und seiner schöpferischen Tat selbst zu verstoßen? Diese Frage ist aber mit Nein zu beantworten, ganz gleichgültig, ob man immer noch sagen könnte, der so Geschaffene müsse und könne diese Liebe als Geschenk und Gnade ansehen, wenn sie seiner unbedingten Hinordnung auf sie tatsächlich gegeben wird. Ist dieses Nein aber richtig, dann folgt daraus, daß unter Voraussetzung einer solchen Hinordnung (in sensu composito mit ihr) die tatsächliche Gewährung des Zieles dieser Hinordnung nicht mehr frei und ungeschuldet sein kann. Ist also die Hinordnung nicht von der Natur abhebbar, dann ist die Erfüllung dieser Hinordnung, gerade von *Gott* her gesehen, geschuldet. Und eben das ist, wie alle zugeben, falsch. Also muß es auch die Voraussetzung sein" ¹⁰⁹.

Bei der Beurteilung der Rahnerschen Theorie darf nicht aus dem Blick verloren werden, wie befreiend sie in theologiegeschichtlicher Hinsicht zunächst gewirkt hat. Die im neuscholastischen Denkhorizont, kaum lösbare

103 Ebd. 88.

104 Ebd. 89.

105 NR 890, vgl. DS 3891.

106 Ein Weg zur Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Gnade. B. Eine Antwort, in: Orientierung 14 (1950) 141-145, Zitat 141 (vgl. zu H. de Lubac ebd. 143). Eine überarbeitete Fassung dieses Beitrags erschien unter dem Titel 'Über das Verhältnis von Natur und Gnade', 323-345.

107 Vgl. Natur und Gnade, 329f, mit Ein Weg zur Bestimmung, Orientierung 1950, 143.

108 Natur und Gnade, 331f, vgl. Ein Weg zur Bestimmung, Orientierung 1950, 143.

109 Natur und Gnade, 332.

Problematik des Verhältnisses von Natur und Gnade wurde durch diese Theorie wenigstens so weit neutralisiert, daß der Weg für eine anthropologische Vermittlung der Theologie auch nach dem Erscheinen von 'Humani generis' frei blieb. Der wichtige Beitrag, den K. Rahner etwa zur Wende im Offenbarungsverständnis auf dem Zweiten Vaticanum geleistet hat¹¹⁰, wäre wohl kaum möglich geworden, hätte Rahner in der Frage des 'desiderium naturale' eine ähnliche Position wie H. de Lubac oder H. Bouillard vertreten.

Damit ist aber noch nicht in der Sache entschieden, zum einen nämlich, ob das oben zitierte Hauptargument Rahners (gegen den 'Anonymus D.') zwingend ist (1), zum anderen, ob seine Theorie vom 'übernatürlichen Existential' einem zureichenden Begriff des Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung letztlich nicht doch im Wege steht (2).

(1) Interessant ist, daß sich bereits Anselm von Canterbury im zweiten Buch seines 'Cur deus homo' mit der Logik des von Rahner vorgelegten Arguments auseinandergesetzt hat. Auf die Behauptung Anselms, Gott

werde mit der menschlichen Natur vollenden, was er begonnen (nämlich sie zur seligen Anschauung Gottes führen), sonst sei sein Werk vergebens¹¹¹, wendet sein Dialogpartner Boso ein: Welchen Dank schulden wir Gott dann für das, was er um seiner eigenen Konsistenz willen tut? Wie sollen wir unser Heil seiner Gnade zuschreiben, wenn er uns mit Notwendigkeit zu diesem Heil führt?¹¹²

Anselm erwidert: Wer sich freiwillig der Notwendigkeit, Gutes zu tun, unterwirft, verdient um so größeren Dank. Als Beispiel verweist Anselm auf die mönchischen Gelübde: Einmal abgelegt, müssen sie mit Notwendigkeit eingehalten werden. Heißt dies aber, das spätere Tun des Mönches sei weniger frei als das von Leuten, die ohne solche Gelübde leben? Im Gegenteil! Der Ordensmann entsagte ja um Gottes willen nicht nur dem gewöhnlichen Lebenswandel, sondern auch der *Erlaubnis dazu*. Darum darf man nicht sagen, daß er aus Nötigung heilig lebt, sondern mit derselben Freiheit, mit der er es gelobt hat¹¹³.

Auch Rahner behauptet nicht, daß Gott je faktisch eine Menschennatur ohne Hinordnung auf die volle Gemeinschaft mit ihm geschaffen oder konzipiert habe. Aufgrund der Ungeschuldetheit der Gnadenordnung hält er es aber für zwingend, zumindest die hypothetische Möglichkeit einer solchen 'Restnatur' annehmen zu müssen.

Liegt hier aber nicht ein unbewältigter Rest nominalistischen Denkens - von der 'potentia absoluta' Gottes her - vor? Warum sollte Gott bei der Schöpfung eines auf die Gnadenordnung hin entworfenen Menschen dadurch an Freiheit gewinnen, daß er sich die Schöpfung einer nicht auf die volle Gemeinschaft mit ihm angelegten Menschennatur gleichsam 'in petto' vorbehält? Kann eine durch den göttlichen Logos geschaffene Vernunft anders als von diesem Logos durch und durch geprägt begriffen werden - wie es die Vätertradition und dann vor allem Anselm von Canterbury bedacht haben? Auch die bloß hypothetische Annahme einer 'natura pura' führt in beträchtliche systematische Schwierigkeiten. Wie in Kap. 5.4 gezeigt, ergeben sich zum einen kaum lösbare Fragen im Hinblick auf das Wesen einer solchen Restvernunft, die auf Gott nur noch als "asymptotisch angezieltes Ziel"¹¹⁴ hingeordnet wäre. Zum anderen läßt sich vom Wesen unbedingten Seins her eine Schöpfung, die nicht völlig auf die Verherrlichung Gottes angelegt wäre, überhaupt nicht

111 Vgl. *Cur Deus Homo*, Lib. II, Cap. IV, in: *Op. omn.*, Vol. 2, 99.

112 Vgl. *Cur Deus Homo*, Lib. II, Cap. V, ebd. 99-100.

113 Vgl. ebd.

114 Vgl. *Natur und Gnade*, 343.

widerspruchsfrei konzipieren. Solche Kreatürlichkeit zielt aber - wie in Kap. 8.3 entwickelt wurde - letztlich auf den Akt einer Freiheit, die ganz im Bildwerden Gottes aufgeht. Auch von hierher ist die Vorstellung einer auf Gott hin bloß asymptotisch angelegten Vernunft nicht zu halten. - So nützlich die Einführung des 'übernatürlichen Existentials' seinerzeit gewesen sein mag, weil sie das Umsichgreifen einer erneuten 'Modernismuskrise' einzudämmen half: zur Klärung des Verhältnisses von Natur und Gnade dürfte sie nicht wirklich beigetragen haben¹¹⁵.

(2) Die Problematik des 'übernatürlichen Existentials' im Hinblick auf die in unserem Zusammenhang leitende Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Offenbarung zeigt sich auch an Konsequenzen innerhalb des Rahnerschen Denkens selbst.

(a) Auf der einen Seite hatte die Einführung dieses Begriffs eine *Unterbestimmung* der transzendentalen Hingeordnetheit des Menschen auf Offenbarung zur Folge. In Kap. 5.4 wurde auf den dadurch bedingten Ausfall einer erstphilosophischen Thematisierung dieser transzendentalen Bestimmtheit der menschlichen Vernunft hingewiesen. Auch wenn nach Rahner die naturgegebene apriorische Verfaßtheit der Vernunft durch das 'übernatürliche Existential' in einer Weise erhöht ist, daß er von einer 'transzendentalen *Offenbarung*' (nicht nur der transzendentalen Möglichkeitsbedingung von Offenbarung) spricht: die Struktur dieser durch Gnade aufgelichteten Subjektivität wird von ihm doch kaum näher bestimmt. Daraus ergibt sich ein Mißverhältnis in dem von Rahner inaugurierten anthropologischen Ansatz. Die von Blondel noch nicht gewagte Frage nach der hermeneutischen Vermittelbarkeit auch der objektiven Seite der Offenbarung (Dogma und Glaubenspraxis) auf das menschliche Subjekt hin wurde von Rahner erstmals konsequent und in einer für die weitere Entwicklung der systematischen Theologie vorbildlichen Weise durchgeführt: jeder Inhalt des Glaubens ist darauf zu befragen, welcher anthropologischen Struktur er entspricht, welchen Sinn er innerhalb des Fragehorizonts menschlichen Daseins erschließt¹¹⁶. Diesem hermeneutischen Aufbruch dogmatischer Theologie korrespondiert aber bislang kein

115 Für eine eingehendere Diskussion der Problematik von Natur und Gnade bei K. Rahner vgl. F. Greiner, *Die Menschlichkeit der Offenbarung*, bes. 152-249 (Literatur!); Th. Pröpper, *Erlösungsglaube*, bes. 277-282.

116 Vgl. Th. Pröpper, *Erlösungsglaube*, 124f: "Daß sich die katholische Theologie der mit der Verurteilung des Modernismus verdrängten Herausforderung durch das neuzeitliche Bewußtsein doch noch gestellt hat, daß sie die Anliegen der 'nouvelle théologie' nach 'Humani generis' weiter bedachte, daß sie Anschluß an die hermeneutische Diskussion der Gegenwart fand, daß sie sich auf die 'Selbstmitteilung Gottes' als ihr zentrales Thema besann - dies alles ist ja so wesentlich und unbestritten mit dem Namen Karl Rahners verbunden, daß es nicht nochmals herausgestellt werden muß."

zufriedenstellender fundamentaltheologischer Versuch, die an den Einzelgehalten des Credo aufgewiesenen Elemente anthropologischer Relevanz über die Bestimmung eines Begriffs letztgültigen Sinns, auf den menschliche Subjektivität grundsätzlich angelegt ist, als Momente dieser Subjektivität systematisch zu erfassen. Hieraus resultiert die Gefahr, die anthropologische Relevanz des Geoffenbarten im Zuge einer zu kurz greifenden Korrelations- bzw. Korrespondenzmethode nur an den jeweils anstehenden, 'aktuellen' Fragen aufzuweisen und damit über ein bloßes 'Aggiornamento' des Glaubens nicht hinauszukommen.

(b) Auf der anderen Seite ist immer wieder (und aus sehr verschiedenen theologischen Blickwinkeln) auf eine *Überfrachtung* der transzendentalen Verfaßtheit des Menschen infolge der Einführung des 'übernatürlichen Existentials' hingewiesen worden. Bleibt bei dem Rahnerschen Verständnis der 'transzendentalen Offenbarung' für das Kategoriale, Geschichtliche noch genügend Raum? Auf das breite Spektrum der Kritik (insbesondere am 'anonymen Christen') kann hier nicht näher eingegangen werden¹¹⁷. Wichtig ist aber, im Auge zu behalten, daß der entscheidende systematische Schritt in der Entwicklung des Begriffs 'übernatürliches Existential', wie oben gezeigt, von Rahner in einer Neuinterpretation des Leib-Christi-Gedankens gewonnen wurde. Hierbei ist eine zweifache Ontologisierung eines von Paulus als wesentlich *akthhaft* verstandenen Sachverhalts zu beobachten. Für Paulus¹¹⁸ ist 'Leib Christi' die geschichtliche Präsenz der Hingabe Jesu Christi, die Gegenwart seiner *traditio* im Akt kirchlicher *traditio*. Von den Vätern, insbesondere Irenäus von Lyon, konnte Rahner die Verlagerung dieses sich im Tod Jesu vollendenden und in der Eucharistie präsenten Akts der *traditio* auf das Ereignis der *Menschwerdung*, in der die Geschichte allen Fleisches 'rekapituliert' ist, übernehmen: in der Menschwerdung des Wortes wird alles geschaffene Sein vom Heil unterfangen. Rahner ontologisiert aber noch weiter, indem er alle Menschennatur - von Adam an - durch die Inkarnation zum 'Volk Gottes' werden läßt. Diese 'realontologische Bestimmung des Menschen selbst' wird dann als übernatürliche Ausstattung der transzendentalen Subjektivität begriffen¹¹⁹. Sosehr Rahner auch betont, daß es sich hier um eine von der Tat Christi herkommende *geschichtliche* Mitgift aller Menschen handelt, wird der

117 Die wohl kompetenteste Auseinandersetzung mit dieser Kritik findet sich bei N. Schwerdtfeger, Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der 'anonymen Christen', Freiburg 1982; Zur Kritik von J. B. Metz vgl. insbesondere oben Kap. 5.4(2).

118 S. unten Kap. 21.

119 Vgl. K. Rahner, Existential, übernatürliches, in: LThK Bd. III, Freiburg² 1962, 1301.

Begriff 'geschichtlich' dabei doch geradezu äquivok gebraucht; denn der sich wirklich für das Subjekt 'kategorial' ereignenden Geschichte liegt diese geschichtlich-realonologische Verfaßtheit immer schon voraus.

(c) Aus dieser ontologischen Überfrachtung der transzendentalen Hingeordnetheit des Menschen auf Offenbarung ergibt sich leicht die Gefahr einer Vermischung fundamentaltheologischer Frageebenen, die methodisch unbedingt auseinandergehalten werden müssen. Im Anschluß an Kafkas Erzählung 'Eine kaiserliche Botschaft' stellten wir in Kap. 1.1.3 fest, daß die Frage nach dem transzendentalen Raster für eine geschichtliche Offenbarung (die träumende Person am Fenster) und die nach dem wirklichen Ergangensein bzw. Ankommen dieser Offenbarung (das Schlagen der Fäuste des Boten an der Tür) nicht miteinander vermengt werden dürfen. Die erste Frage (nach dem *Sinn* der Botschaft) ist vor dem Forum der philosophischen Vernunft zu verantworten. Die zweite Frage (nach der *Faktizität* der Botschaft) gehört vor das Forum der historischen Vernunft.

Eine zentrale Stelle im 'Grundkurs des Glaubens' zeigt, wie leicht vom Rahnerschen Ansatz her diese wichtige Unterscheidung übersehen werden kann. Der traditionellen fundamentaltheologischen Beweisführung entsprechend macht auch K. Rahner die Manifestation des Auferstandenen zum springenden Punkt der Verifikation wirklich ergangener letztgültiger Offenbarung - mit dem Unterschied allerdings, daß er in diesem Zusammenhang ein Argument aus der transzendentalen Verfaßtheit des Menschen dort zur Hilfe nimmt, wo die historische Beweisführung nicht genügend herzugeben scheint.

Aus dem Selbstbehauptungstrieb des Menschen hatte Rahner zunächst eine 'transzendente Auferstehungshoffnung' abzuleiten versucht¹²⁰. Diese transzendente Zurüstung des Menschen ist nun nach Rahner dazu dienlich, die an sich nicht absolut überzeugenden Berichte der Apostel über Erscheinungen des Auferstandenen zu einem absolut Überzeugenden zu erheben:

"Würde [...] nach dem profanen Modell der Zeugenaussage *allein* das Auferstehungszeugnis der Apostel beurteilt, müßte es als unglaubwürdig abgelehnt werden, selbst wenn man nicht erklären könnte, wie es bei der nicht zu bestreitenden Ehrlichkeit und Selbstlosigkeit der Zeugen zustande gekommen ist. Aber die Voraussetzung für die Anwendung dieses Modells auf unsere Frage trifft nicht zu. Wir selber sind nicht einfach und schlechterdings außerhalb der Erfahrung der apostolischen Zeugen. Denn weiter und

120 "Jeder Mensch vollzieht mit transzendentaler Notwendigkeit [...] den Akt der Hoffnung auf seine eigene Auferstehung. Denn jeder Mensch will sich in Endgültigkeit hinein behaupten [...]." (K. Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg ¹²1976, 264).

anderseits (und das ist hier entscheidend) hören wir dieses Zeugnis der Apostel mit jener transzendentalen Auferstehungshoffnung, von der schon die Rede war [...]. Und in diesem (frei vollzogenen) Mut bezeugt sich der Auferstandene selbst als lebendig in der gegliückten und nicht auflösbaren Korrespondenz zwischen transzendentaler Auferstehungshoffnung und der kategorial-realen Gegebenheit solcher Auferstehung. In diesem Zirkel trägt sich beides gegenseitig und bezeugt sich uns als wahr"¹²¹.

Näher scheint mir (mit Feuerbach) der Einwand zu liegen, der Wunsch - wie so oft Vater des Gedankens - lasse auch hier eine bloß relative Gewißheit zum unbedingt Glaubwürdigen werden.

Wenn schon bei einem Denker vom Range Karl Rahners die fundamentaltheologische Verantwortung der behaupteten Faktizität letztgültiger Offenbarung mit einem Argument aus der Verantwortung der Sinnhaftigkeit solcher Offenbarung verquickt erscheint, dann ist zu erwarten, daß in der zeitgenössischen Theologie auch sonst diese Problemstellungen in ihrem je besonderen Gewicht nicht immer differenziert genug gesehen werden. So wird vor allem die nach 1 Petr 3,15 geforderte Verantwortung des 'Logos der Hoffnung' oft zu einseitig auf die Verantwortung des *Sinns* der christlichen Offenbarung ausgerichtet¹²². Dieser Schritt ist gewiß vorrangig. Wer den seit 1933 berichteten Erscheinungen eines bis dato unbekanntes Wassertiers in Loch Ness keine vernünftige Bedeutung abzugewinnen vermag, wird sich kaum in den Strom der Touristen einreihen, die immer wieder zur Verifikation jenes Geschehens vor Ort aufbrechen. Aber selbst wenn die Annahme einer Gestalt wie 'Nessie' als prinzipiell sinnvoll erwiesen würde, wäre damit die Frage, ob das Seeungeheuer je wirklich aufgetaucht ist, noch keinen Schritt weitergebracht.

Wegen des Gewichts, das der klaren Unterscheidung zwischen jenen beiden Frageebenen zukommt, legt sich nahe, vor der systematischen Behandlung der Frage nach dem Ergangensein von Gottes letztem Wort (Kapitel 14 - 17) dem geschichtlichen Überblick über das Verständnis der Relation von Offenbarung und philosophischer Vernunft (Kap. 11) einen - diachronisch weitgehend parallelen - Durchblick folgen zu lassen, in dem das sich wandelnde Verständnis einer möglichen Legitimation des behaupteten Offenbarungsfaktums zur Sprache kommt (Kap. 12). Danach soll in Kap. 13 der Fragestand festgehalten werden, wie er im Hinblick auf beide Problembereiche (*Sinnhaftigkeit* und *Faktizität* der Offenbarung) auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil gewonnen wurde.

121 Ebd. 270.

122 Vgl. meine Kritik an einigen Ausführungen von H. J. Pottmeyer und M. Seckler im HFth IV in: ThRv 85 (1989) 42-44.