

<b>Zeitschrift:</b>	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg
<b>Band:</b>	30 (1983)
<b>Heft:</b>	3
<b>Artikel:</b>	Aufklärung durch Offenbarung?
<b>Autor:</b>	Vergauwen, Guido
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-761277">https://doi.org/10.5169/seals-761277</a>

### Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 23.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

GUIDO VERGAUWEN

# Aufklärung durch Offenbarung?

Fundamentaltheologische Ansätze im Erbe des neuzeitlichen Denkens

## EINLEITUNG: AUFKLÄRUNG – EIN UNABGESCHLOSSENER, VIELSCHICHTIGER PROZESS

Die Frage – Aufklärung durch Offenbarung? – setzt ein dialektisches Verhältnis von neuzeitlichem, aufgeklärtem Denken und christlicher Theologie der Offenbarung voraus: sie erinnert daran, daß die Aufklärung als geschichtliche Bewegung der Neuzeit sich «aus einem bewußten Gegensatz zum Offenbarungsglauben heraus»<sup>1</sup> profilierte und daß «das christliche Offenbarungsverständnis erst in diesem Spannungsverhältnis sein eigentliches Profil gewonnen hat»<sup>2</sup>. Die Frage läßt auch durchschimmern, daß es einen sachlichen Bezug zwischen ‹Aufklärung› und ‹Offenbarung› gibt, daß sich das Offenbarungsdenken als ‹wahre Aufklärung› dort durchsetzen kann, wo es selber in den von der Aufklärung eröffneten geschichtlichen Prozeß eintritt, um darin die von der Aufklärung selber nicht hinterfragten Prämissen zu kritisieren oder aber um deren noch nicht verwirklichten positiven Ansätze als ihre eigenen Aufgaben zu entdecken und auszuführen. So spricht J. S. Drey z. B. von der ‹Fackel der Offenbarung›<sup>3</sup>, mit der die Vernunft ihre eigenen Tiefen beleuchten soll.

<sup>1</sup> Max SECKLER, Aufklärung und Offenbarung, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 21, Freiburg 1980, S. 10.

<sup>2</sup> Ebd.

<sup>3</sup> J. S. DREY, Die Apologetik I, Mainz 1838, S. 297; vgl. auch J. KUHN, Katholische Dogmatik I, Tübingen<sup>2</sup> 1859, S. 232: «Das Licht des Glaubens löscht das Licht der Vernunft nicht aus, sondern verscheucht nur die Finsternisse der Vernunft ... es gibt ihm seinen ursprünglichen Glanz zurück und erhöht ihn.»

Es geht mir nicht um die apologetisch-polemische Kampfansage einer sogenannten «Offenbarungsreligion» gegen die «Vernunftreligion», die darauf abzielte, in einer Abwehrhaltung das andere zu negieren oder aufzulösen und – ohne den angeblichen Gegensatz selber zu hinterfragen – hinter das geschichtlich Gewordene zurückzugehen. Meine Frage «Aufklärung durch Offenbarung?» setzt voraus, daß einerseits die Aufklärung, deren Anliegen es nach I. Kant ist, die Menschen zum «Selbstdenken», zu einem freiheitlichen, und «in allen Stücken öffentlichen Gebrauch» ihrer Vernunft zu bringen<sup>4</sup>, ein unabgeschlossener, vielschichtiger Prozeß ist, in dem die Vernunft selber daran interessiert ist, über sich selbst «Aufklärung» zu erhalten; daß der Offenbarungsglaube andererseits ein Interesse daran hat, seinen Sinn vor der fragenden Vernunft zu verantworten, und «dies nicht nur durch Ausrufen der Botschaft im Modus der Verkündigung, sondern auch durch verständige Darlegung dessen, was der Glaube in das Ringen der Menschheit um Wahrheit und Heil wirklich einzubringen hat»<sup>5</sup>.

Die Geschichte der Fundamentaltheologie ist über weite Strecken als Auseinandersetzung mit einer bestimmten Auffassung von «Aufklärung» zu verstehen, gegen die sich der christliche Glaube und die Theologie mit Hilfe des Offenbarungsbegriffs in ihrem Selbstverständnis zu behaupten versuchten. Man kann aber auch sagen: gerade der kritischen Einstellung der Aufklärung gegen überkommene Autoritäten, Bindungen und Institutionen, die der kritischen Prüfung einer selbstbewußten und verantwortlichen Vernunft nicht standhalten, ist es zu verdanken, daß das Christentum sich zunehmend als Offenbarungsreligion verstanden hat. Die Lehre von der Offenbarung erscheint somit nicht als ein theologischer Traktat unter vielen anderen, sondern als deren grundlegende Voraussetzung. Offenbarung wird zur «Grundtatsache» und zur «Grundwahrheit» des Christentums in seinem Ursprung erklärt. Offenbarung ist – wie J. S. Drey betont – «der transzendentale Grund alles empirisch Christlichen»<sup>6</sup>, die Bedingung der Möglichkeit des christlichen Glaubens und der christlichen Theologie: d. h. sie meint nicht nur den unverfügaren Inhalt des christlichen Glaubens in seinem

<sup>4</sup> I. KANT, Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung?, in: Werke (Hg. W. Weischedel), Bd. 6, S. 55.

<sup>5</sup> Max SECKLER, o. c., S. 64.

<sup>6</sup> J. S. DREY, Apologetik I, S. 15.

endgültigen Wahrheitsanspruch, sondern sie ist zugleich das Prinzip der gläubigen Annahme und der letzte Gewißheit vermittelnden Erkenntnis dieses Inhalts, über den die Theologie nachdenkt.

Es geht hier nicht darum aufzuzeigen, wie die christlichen Theologien der Neuzeit gerade durch das Offenbarungsdenken in einer sie umgreifenden Einheit zu erfassen sind<sup>7</sup>, *wohl aber möchte ich nachzuweisen versuchen, welche Rolle das christliche Offenbarungsdenken gerade bei der kritischen Fortführung der Anliegen der neuzeitlichen Aufklärung spielt und wo dieses Offenbarungsdenken fundamentaltheologisch verankert ist.*

## 1. DIE NEUZEITLICHE AUFKLÄRUNG

Es ist fast unmöglich, ohne Verkürzungen die europäische Geistesbewegung, die sich im 18. Jahrhundert den programmatischen Namen ‹Aufklärung› gegeben hat, in einem Begriff zusammenzufassen;<sup>8</sup> dies hängt zusammen mit dem je verschiedenen Selbstverständnis ihrer Vertreter in den europäischen Ländern, mit der vorwiegend negativen Bewertung, die diese geschichtliche Bewegung im 19. Jahrhundert erfuhr, und mit dem heutigen Bedürfnis, ihre führenden Begriffe (Autonomie, Vernunft, Fortschritt, Freiheit, Mündigkeit u. a.) in ihrer praktischen Zielsetzung neu zu definieren und geschichtlich zu begründen. Dennoch kann man sie als «eine Bewegung der Emanzipation unter dem Kriterium der Vernunft, mit dem praktischen Ziel der Vernünftigkeit der menschlichen Verhältnisse»<sup>9</sup> ansehen. Ihre kritische Einstellung, der Wille, das Bestehende und Überlieferte zu prüfen, enthält somit eine ethische Komponente, weil sie aus der Überzeugung heraus entsteht, daß der Mensch als sittliches Subjekt in unvertretbarer Selbstverantwortung sein Leben in die Hand nehmen muß – was durchaus nicht als radikale Ablehnung jeglichen Transzendenzbezugs interpretiert zu werden braucht.

<sup>7</sup> Vgl. P. EICHER, Theologie. Eine Einführung in das Studium, München 1980, S. 172–209.

<sup>8</sup> «Es gibt in den Wissenschaften, in den sozialen Institutionen und Systemen sowie im Leben und Zusammenleben der Individuen keinen Konsens darüber, was Aufklärung konkret ist und sein soll.» W. OELMÜLLER, Am Ende der Aufklärung?, in: Ev. Komm. 1976, S. 334.

<sup>9</sup> M. SECKLER, o. c., S. 20.

### 1.1 «Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen.» (I. Kant)

Dieses ethische Anliegen klingt durch in Kants Aufruf: «Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen»<sup>10</sup>; es geht, wie es in seiner berühmten ‹Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung?› heißt, um den «Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit»<sup>11</sup>: es ist nicht nur der ‹Beruf› des Menschen, selbst zu denken, es ist sogar sein ‹heiliges Recht›. Kant meint, daß der Mensch ‹vorzüglich in Religionssachen› sich seines eigenen Verstandes bedienen kann und soll, weil die Unmündigkeit in diesem Bereich «die schädlichste, also auch die entehrendste unter allen ist»<sup>12</sup> – zumal hier die Gefahr besteht, daß das Volk unter ‹eine unaufhörliche Obervormundschaft› der ‹Gesellschaft von Geistlichen› gestellt wird, die sich darauf einigen, «auf immer alle weitere Aufklärung vom Menschengeschlecht abzuhalten»<sup>13</sup>. Die kurzschnellige Einschätzung der Aufklärung als Rationalismus, der religions- und also auch offenbarungsfeindlich sei, belastet als negatives Vorurteil die sachliche Auseinandersetzung. Außerdem muß berücksichtigt werden, daß ein bestimmtes, sogenanntes supranaturalistisches Offenbarungsdenken kritisiert wird, weil dieses Offenbarung «als Legitimator in bestimmten Immunisierungsstrategien»<sup>14</sup> einsetzt: als Bezeichnung eines Erkenntnisbereichs, der wegen seines religiösgöttlichen Charakters a priori der Vernunftkritik und der Prüfung entzogen ist.

### 1.2 Der theologische Entwurf J. S. Dreys

#### 1.2.1 «Alles von Gott – durch die Vernunft – und für sie» (J. S. Drey)

Nun war das eigentliche Anliegen der Aufklärung nicht die Ablehnung von jeglicher Offenbarung, sondern die Versöhnung bzw. die Vereinbarkeit von Vernunft und Offenbarung herbeizuführen: die Vernunft soll nicht zu kapitulieren brauchen angesichts der Autorität dieser

<sup>10</sup> I. KANT, Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung? o. c., Bd. 11, S. 53.

<sup>11</sup> Ebd.

<sup>12</sup> I. KANT, o. c., S. 60.

<sup>13</sup> I. KANT, o. c., S. 57.

<sup>14</sup> M. SECKLER, o. c., S. 30.

Instanzen, die Offenbarungswahrheit vermitteln. Es gibt keine doppelte Wahrheit; die Offenbarung kann dem Kriterium der Vernunft unterstellt werden, «so daß sie von dieser einmal als solche erkannt, ihrem Inhalt nach verstanden, ihrem Zwecke nach begriffen, ihrer Wirkung nach in Gesinnung und das Leben umgesetzt» wird<sup>15</sup> – wobei die Vernunft hier freilich nicht rationalistisch eingeengt und als in sich abgeschlossen betrachtet wird; sie ist theonom verstanden, als «das Organ im Menschen, mit dem er das Übersinnliche, also auch das Göttliche, schaut und vernimmt»<sup>16</sup> – was aber zugleich heißt, daß das, was Gott dem Menschen von sich offenbart, dieser theonomen Vernunft gemäß sein und als von Gott Mitgeteiltes für die Vernunft einsichtig bleiben muß. «Alles von Gott – durch die Vernunft – und für sie»<sup>17</sup>.

«Vernunft» bedeutet hier nicht ein aus allen anderen Lebensvollzügen isoliertes Erkenntnisvermögen, sondern den ganzen Menschen als Gemüt, mit seiner Fähigkeit, Ideen zu erfassen und sie mit seinem Willen zu verwirklichen. «Offenbarung» hat zum Ziel, das ganze religiöse Leben des Menschen, das sich in diesen drei Grundvermögen äußert, «aus seinem Keime zur Entwicklung zu bringen, wo es sinken will, es neu anzufachen, wo es eine falsche Richtung genommen, es in die rechte Bahn wieder zurückzuführen, es auf dieser zu unterstützen und zu kräftigen»<sup>18</sup>. Diese «Lösung» des Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung entspricht dem aufgeklärten Programm, das J. S. Drey bereits 1819 in seiner Schrift «Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System» vorgelegt hat und dessen Reichtum an Ideen und Anregungen für die heutige Fundamentaltheologie und theologische Enzyklopädie noch lange nicht ausgeschöpft ist. Er weist darauf hin, daß es einer kritischen, wissenschaftlichen Theologie um die «innere Wahrheit der christlichen Religion»<sup>19</sup> gehen soll – daß dies aber die Kenntnis der «historischen Tatsachen des Christentums»<sup>20</sup> voraussetzt, was wiederum das Bibelstudium und die Bibelkritik erfordert<sup>21</sup>. Er weist darauf hin, daß eine Theorie der historischen Kritik der

<sup>15</sup> J. S. DREY, Apologetik I, S. 290.

<sup>16</sup> J. S. DREY, o. c., S. 250.

<sup>17</sup> J. S. DREY, o. c., S. 291.

<sup>18</sup> J. S. DREY, o. c., S. 290.

<sup>19</sup> J. S. DREY, Kurze Einleitung, § 230 (vgl. auch § 250).

<sup>20</sup> J. S. DREY, o. c., § 250.

Beschäftigung mit der Bibel zugrunde gelegt werden soll<sup>22</sup>. Aus demselben Grund ist auch das Studium der Kirchengeschichte von größter Bedeutung. Diese Theologie soll aber keine müßige Spekulation sein: «Die Theologie, obwohl ein Wissen, ist schon für sich selbst zugleich praktisch, da man überhaupt nie wissen soll nur um zu wissen ...»<sup>23</sup> – weil überhaupt erst «das Sein und das Tun»<sup>24</sup> es dem Menschen erlauben, für sich den Namen eines Christen in Anspruch zu nehmen, und nur der soll sich als Theologe betätigen, der «den Stoff der Theologie zu einem lebendigen Wissen zu verarbeiten und es in praktischer Richtung fruchtbar und wohltätig in der Kirche anzuwenden»<sup>25</sup> weiß. Das erkenntnisleitende Interesse der theologischen Wissenschaft ist demnach letzten Endes praktischer Art, weil das Lebenselement der Kirche «nicht das Wissen, sondern praktische Religiosität»<sup>26</sup> ist. Dies bedeutet – das sei nebenbei vermerkt –, daß der Theologe einen kritischen Beitrag zur Entwicklung der kirchlichen Lehre, aber auch zur Bildung und Erhaltung der «öffentlichen Meinung» in der Kirche zu leisten hat. Dies setzt natürlich voraus, daß diese öffentliche Meinung auch bei der Kirchenleitung gehört wird. Fundamentaltheologisch stellt sich hier die Frage nach der Konsensbildung in der Kirche und nach der Beziehung von Glaubenslehre und Glaubenvollzug.

### *1.2.2 J. S. Dreys Offenbarungsverständnis und die neuzeitliche Aufklärung*

Der Schlüssel zum Verständnis dieser harmonisierenden Lösung des Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung liegt bei J. S. Drey eindeutig in seinem besonderen Offenbarungsverständnis – das später in der katholischen Auseinandersetzung mit dem Aufklärungsdenken nicht mehr zum Zuge kam, wie wir gleich noch sehen werden.

<sup>21</sup> J. S. DREY, o. c., § 115: «Die biblisch-historische Kenntnis ... ist die Bedingung und Grundlage der wissenschaftlichen Verarbeitung und Darstellung desselben [= des Systems der christlichen Religion] sowie der persönlichen Erhebung an ihm ... die biblische Theologie muß also als die Grundlage der gesamten Wissenschaft betrachtet werden.»

<sup>22</sup> J. S. DREY, o. c., § 141–145.

<sup>23</sup> J. S. DREY, o. c., § 52 (vgl. § 54).

<sup>24</sup> J. S. DREY, o. c., § 36.

<sup>25</sup> J. S. DREY, o. c., § 99.

<sup>26</sup> J. S. DREY, o. c., § 344.

Die Grundidee des Christentums, die durch die konkretgeschichtliche ‹Offenbarung› in der Person Jesu Christi gegeben – d. h. «durch den von außen anregenden Strahl der erziehenden Offenbarung zum freien Hervortreten in der Vernunft geweckt wurde»<sup>27</sup> –, ist die wahre Vernunftidee: nämlich *die Idee des Reiches Gottes*. Sie ist nicht bloß eine äußere Belehrung des Menschen, sondern auch und vor allem eine ‹neue Erweckung›, ein Appell an die Freiheit des Menschen, in Wahrheit dasjenige zu verwirklichen, woraufhin er von der Schöpfung her ausgerichtet ist: eine Gemeinschaft, die von der Liebe, Gerechtigkeit und vom Respekt vor der Menschenwürde getragen ist.

Gerade durch die Idee des Reiches Gottes wird die Vernunft über ihre eigene Geschichtlichkeit aufgeklärt. Denn in der geschichtlichen ‹lebendigen Selbstüberlieferung›<sup>28</sup> der Offenbarung erfaßt die Vernunft ihre Geschichtlichkeit, indem sie, über die individuelle Selbsterfahrung hinaus, praktisch die objektive Gültigkeit ihrer Grundidee im Zustandekommen einer lebendigen Gemeinschaft erfährt. Ich möchte darauf hinweisen, daß in der *christlichen Reich-Gottes-Hoffnung* positive Kriterien für eine christliche Beurteilung der neuzeitlichen Gesellschaft und der Situation des Glaubens gegeben sind: der Friede, die Gerechtigkeit und Freiheit, die Christen erhoffen, und deren konkrete Gestalt im Wort und in den Taten Jesu aufleuchtet, sind nicht identisch mit ihren Realisierungen in der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Damit sind Fragen nach der Privatheit und Öffentlichkeit des Glaubens, nach dem Verhältnis von Staat und öffentlich rechtlich anerkannter Religion, nach dem Verhältnis von Wohlstand und christlichem Heil und nach dem Stellenwert christlicher Solidarität in gesellschaftlicher Teilnahmslosigkeit und im ‹Kampf ums Überleben› aufgeworfen<sup>28a</sup>.

J. S. Drey hat diese theologischen Ansätze, die bereits einen Teil der Antwort auf unsere Eingangsfrage vorwegnehmen, in konsequenter Auseinandersetzung mit der Philosophie der Aufklärung entfaltet. So versuchte er u. a. die Anliegen des historisch-kritischen Denkens, Lessings Überlegungen zur Offenbarung und wohl auch Fichtes ‹Versuch einer Kritik aller Offenbarung› in eine höhere Synthese aufzulösen. Was auf dem Spiel steht, ist, wie gesagt, nicht die Eliminierung des Offen-

<sup>27</sup> J. S. DREY, o. c., § 65.

<sup>28</sup> J. S. DREY, Apologetik I, S. 398.

<sup>28a</sup> Vgl. W. MÜLLER, Bürgertum und Christentum, in: Christl. Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 18, S. 8–58.

barungsbegriffs, sondern die kritische Verständigung darüber, was das wahre Wesen der Offenbarungsreligion eigentlich ausmacht.

Es ist genügend bekannt, daß der Begriff ‹Offenbarung› in der Geschichte der theologischen Reflexion nicht die zentrale Stellung einnahm, die er seit der Auseinandersetzung mit der Aufklärung erhalten hat. So wird ‹Offenbarung› in der mittelalterlichen Theologie durchaus als Aussage über den göttlichen, nicht objektivierbaren Ursprung der Heilslehre verstanden. Ein eigener Offenbarungstraktat hat sich in der katholischen Theologie erst im 18. Jahrhundert herausgebildet, wobei ‹Offenbarung› angesichts der Aufklärungskritik als Legitimationsgrund für die behauptete Gewißheit des Glaubens und der Wahrheit der christlichen Religion fungierte<sup>29</sup>.

Es war das Anliegen der Aufklärung, nur noch das als vernünftig gelten zu lassen, was der Mensch aufgrund der ihm innenwohnenden Prinzipien und nach eigener Prüfung eingesehen hat. Problematisch wurde daher eine Offenbarung, die einerseits bloß als eine geschichtliche, äußere Form eines ewigen Inhalts gesehen, anderseits aber «als eine quantitative Hinzufügung neuen, für die Vernunft unzugänglichen Wissens zu den vernunftgemäß erworbenen Wahrheiten dargestellt wurde»<sup>30</sup>.

Die Theologie sah sich also einer doppelten Kritik gegenüber: einer Kritik der Geschichte, der die Möglichkeit, göttlich-bleibende Inhalte zu vermitteln, abgesprochen wird, und einer Kritik der entfremdenden Unterwerfung der Vernunft unter eine in heiligen Texten enthaltene göttliche Information. Lessing hat diese Kritik in dem bekannten Satz ausgedrückt: «Wenn keine historische Wahrheit demonstriert werden kann: so kann auch nichts durch historische Wahrheiten demonstriert werden. Das ist: zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden»<sup>31</sup>. – Darin drückt sich die Frage nach der Bestimmung des Christentums als historisch begründeter Offenbarungsreligion aus sowie die *Infragestellung der biblischen Offenbarungsgeschichte* durch die *Bibelkritik*. Diese muß hier nicht von ihren Ursprüngen bei Hugo Grotius (1583–1645), Benedictus de Spinoza (1632–1677) und Richard Simon (1638–1712) her nachgezeichnet

<sup>29</sup> Vgl. P. EICHER, Offenbarung, München 1977, S. 87–108.

<sup>30</sup> E. SCHILLEBEECKX, Christus und die Christen, Freiburg 1977, S. 37.

<sup>31</sup> LESSINGS Werke (Hg. J. Pedersen und W. von Olshausen, Berlin–Leipzig 1924), Bd. 23, S. 47.

werden. Wichtig ist es, daran zu erinnern, daß diese Kritik in «der ungeschichtlichen und dogmatisch undifferenzierten Betrachtungsweise der Bibel als Wort Gottes»<sup>32</sup> ihren Angelpunkt gefunden hatte. Diese Identifikation von Bibel und Wort Gottes fand im *«sola scriptura»*-Prinzip der Reformation und in der Lehre der Verbalinspiration orthodox-protestantischer Prägung ihre ganze Anwendung. Eine kritische Betrachtung der biblischen Überlieferung – ihre prinzipielle Gleichsetzung mit anderen historisch-literarischen Erzeugnissen – wird daher als Kritik an der Offenbarung selber und als Untergrabung des Offenbarungsglaubens empfunden<sup>33</sup>.

Es war bekanntlich Johann Salomo Semler († 1791), der dem historisch-kritischen Denken zu einem ersten Durchbruch verhalf. Er unterscheidet zwischen Wort Gottes und dem Schrifttext<sup>34</sup> – zwischen

<sup>32</sup> Max SECKLER, o. c., S. 36.

<sup>33</sup> So relativiert *Spinoza* durch seine historische Kritik die Bedeutung der Texte: sie sind Handlungsanweisungen für das Leben der Gemeinschaft der Israeliten in einer konkreten, geschichtlich bedingten Situation. Diese Lebensregeln sind daher auch keineswegs für immer verbindlich, außer in der Forderung des Gehorsams gegen Gott, der «ausschließlich in der Liebe zum Nächsten besteht» (zit. bei R. Schaeffler, *Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre*, Freiburg 1980, S. 77). Durch die Propheten fordert Gott von den Menschen «die Erkenntnis seiner göttlichen Gerechtigkeit und Liebe, d. h. solcher Attribute Gottes, die die Menschen durch eine bestimmte Lebensweise nachahmen können» (zit. ebd.). Diese Einsichten könnten aber für sich auch durch Anstrengung der Vernunft erreicht werden: in allem geht es um die Gottesliebe (*amor Dei intellectualis*) als «die Liebe Gottes selbst, durch welche Gott sich selbst liebt» (zit. bei R. Schaeffler, o. c., S. 78). *Richard Simon* wollte in seiner kritischen Geschichte der Texte des AT und NT die relativierenden Konsequenzen, die *Spinoza* gezogen hat, vermeiden: das geschichtliche Entstehen der Texte braucht ihre Geltung nicht zu vermindern. Ihre Authentizität zeigt sich in ihrer Maßgeblichkeit für das Leben der Gemeinde und «die wahre Deutung der Schrift wird also gewonnen durch ihre Einordnung in die Geschichte der Glaubensgemeinde von Moses bis heute» (R. Schaeffler, o. c., S. 80). Die Tradition als Vollzug des Glaubensverständnisses wird somit zum hermeneutischen Schlüssel für den Zugang, zu dem was die Schrift zu sagen hat. «An die Stelle des von den Reformatoren behaupteten Gegensatzes zwischen Schrift und Tradition tritt so ein hermeneutisches Wechselverhältnis: die Schrift als Norm und die Tradition als faktisch-historischer Vorgang legen sich gegenseitig aus» (ebd.).

Bekanntlich konnten sich Simons Ansichten in der katholischen Kirche nicht durchsetzen, was J. S. Drey (etwa 130 Jahre später) folgenderweise beklagt: «Wie lange ist es seit Richard Simon, und wie wenig ist für eine genaue Theorie der Kritik geschehen» (KE, § 142). Dreys Wunsch ging in der katholischen Kirche erst (noch einmal) mehr als 100 Jahre später in Erfüllung!

<sup>34</sup> M. SECKLER, o. c., S. 32: «Wort Gottes und Heilige Schrift sind zu unterscheiden, historische Kanonizität ist nicht gleichbedeutend mit theologischer Normativität, das Offenbarungsgeschehen fällt mit dem Zustandekommen der Sätze und Texte der Bibel nicht zusammen ...»

göttlicher Offenbarung und literarischem Zeugnis: eine Einsicht, die heute selbstverständlich, für alle kritische Schriftauslegung zentral ist, die aber zugleich das hermeneutische Problem der Unterscheidung zwischen Form und Gehalt, zwischen Einkleidung und Kern der Botschaft ins Leben ruft. Vertreter der Aufklärung haben dieses hermeneutische Problem dahingehend zu lösen versucht, daß sie eben das Kriterium der Unterscheidung im vernünftig-sittlichen Bereich suchten. Dies entsprach nicht bloß dem neuen Enthusiasmus für die Freiheit und die Würde der autonomen Persönlichkeit in ihrer Vernünftigkeit, sondern es verriet auch, daß die Aufklärung ihre Wurzeln im Pietismus hatte: man könnte die Aufklärung als eine Art säkularisierende Bekräftigung der pietistischen Ansprüche auf Verinnerlichung und Subjektivierung des Glaubens und als eine Überführung dieser Ansprüche auf die Ebene der ‹theonomen› Vernunft sehen. De facto äußert sich dies hermeneutisch im Rekurs auf ‹persönliche Erfahrung› und im Bestreben, die innere vernünftig erfaßte Wahrheit sowie ihre Autorität als kritische Distanz gegen alle äußeren Autoritätsansprüche von Schrift, Dogma und Kirche aufzustellen und gelten zu lassen<sup>35</sup>.

#### 1.2.2.1 ‹Versuch einer Kritik aller Offenbarung› (J. G. Fichte)

Nicht von ungefähr entwarf Fichte seinen ‹Versuch einer Kritik aller Offenbarung› (1791) als eine Theorie der religiösen Erfahrung: in der theonomen Vernunft kündigt Gott sich als Urheber des Moralgesetzes an, woraus folgt, daß diese Vernunft Kriterien zur Beurteilung der von außen an den Menschen herantretenden Offenbarungsansprüche aufstellen kann und darf. Diese Kriterien sind nicht dogmatischer, sondern praktischer Art, ist doch der Endzweck jeder Offenbarung reine Moralität, die nur durch Freiheit möglich ist und sich nicht erzwingen läßt (§ 10). «Nur diejenige Offenbarung, welche ein Prinzip der Moral, welches mit dem Prinzip der praktischen Vernunft übereinkommt, und lauter solche moralische Maximen aufstellt, welche sich davon ableiten lassen, kann von Gott sein»<sup>36</sup>. Dieser Offenbarung entspricht ein soge-

<sup>35</sup> Zum Verhältnis von Aufklärung und Pietismus, vgl. A. SCHILSON, Geschichte im Horizont der Vorsehung, Mainz 1974, S. 116–118 (mit Literaturhinweisen).

<sup>36</sup> Johann Gottlieb FICHTE, Versuch einer Kritik aller Offenbarung, § 11.

nanter Vernunftglaube, im Unterschied zum empirisch bedingten Offenbarungsglauben; er läßt sich nicht aufdrängen und darf auch von niemandem eingefordert werden. «Der Glaube an Offenbarung aber kann sich nur kategorisch ausdrücken: eine gewisse Erscheinung ist Offenbarung; nicht: sie muß notwendig Offenbarung sein ...»<sup>37</sup>, m. a. W.: unter den von kritischer Vernunft aufgestellten Bedingungen wird der Offenbarungsbegriff von einer gegebenen Erfahrung einer bestimmten Erscheinung ausgesagt. Es ist eine Illusion, «durch eine Offenbarung erweiterte Aussichten in die übersinnliche Welt zu bekommen»<sup>38</sup>. Ein vernünftiger Offenbarungsglaube, der uns Gott als moralischen Gesetzgeber ankündigt, hat zum Ziel – und damit wäre nach Fichte auch dem Christentum Genüge getan –, den Menschen «durch Entwicklung des Moralgefühls das Gute erst recht lieb und wert zu machen, und dadurch den Entschluß, gute Menschen zu werden, in ihnen erwecken ...»<sup>39</sup>

Man wird diesem Versuch der Kritik aller Offenbarung in seinem transzentalphilosophischen Ansatz zugute halten müssen, daß er konsequent gegen ein heteronomes Offenbarungsverständnis angekämpft hat. Er hat darauf hingewiesen, daß die Kriterien der Offenbarung nicht nur äußerlich, formal sein dürfen; sie sollen am Inhalt der Offenbarung in seiner vielfältigen Bezeugung gewonnen werden. Dieser soll sich – wenigstens auch – als Beitrag zu einem freiheitlichen Glauben, ohne Furcht und Schrecken, erweisen, der im Tun des Guten sich bewahrt. Das Problem der geschichtlichen Vermittlung der Wahrheit dieser Offenbarungsinhalte ist somit freilich noch nicht gelöst.

#### 1.2.2.2 *«Offenbarung als Erziehung» (G. E. Lessing)*

Die Geltung geschichtlicher Offenbarung und deren Überlieferung bzw. die Schwierigkeit der kritischen Vernunft, «geschichtliche Vergangenheit in ihrer Legitimität für die Gegenwart zu erweisen»<sup>40</sup>, stand im Vordergrund bei der 1774–78 als *«Fragmente eines Wolfenbüttelschen Ungekannten»* von Lessing veröffentlichten Schrift von Hermann

<sup>37</sup> J. G. FICHTE, o. c., § 14.

<sup>38</sup> J. G. FICHTE, o. c., Schlußanmerkung.

<sup>39</sup> Ebd.

<sup>40</sup> A. SCHILSON, o. c., S. 90.

Samuel Reimarus († 1768), ‹Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes›. Der darin gemachte Unterschied zwischen der Lehre Jesu und der Lehre der Apostel, zwischen dem Jesus der Geschichte und dem Christus des Glaubens, m. a. W. zwischen dem was war und dem was andere daraus gemacht haben, riß – erkenntnistheoretisch – den ‹garstigen, breiten Graben› auf zwischen der historischen und religiös-metaphysischen Beweisart. Der historische Begründungszusammenhang kann nur ‹zufällige›, d. h. als überlieferte Fakten aus der Vergangenheit feststellbare Wahrheiten aufweisen. Dies reicht nicht aus, um vor der kritischen Vernunft diese Wahrheit auch als ‹notwendige›, d. h. als hier und jetzt erlebte Wahrheiten, die von der Erfahrung eine innere Evidenz besitzen, gelten zu lassen.

Eine wirkliche Offenbarungsreligion sollte ihre Wahrheit darin erweisen, daß ihre Inhalte hier und jetzt zur inneren Erfahrungsevidenz, d. h. zur notwendigen Vernunftwahrheit werden können. Lessing anerkennt durchaus die historische Verfaßtheit und Kontingenz des Christentums als Offenbarungsreligion; die positive historische Offenbarung hat seiner Meinung nach lediglich eine «helfende Spurfunktion»<sup>41</sup>. Sie bringt die Vernunft auf die richtige Spur in ihrer Suche nach der Wahrheit; Lessing gebraucht das Bild der ‹Erziehung›: «Positive Offenbarung ist nach Lessings Auffassung ein ‹Stoß in eine bestimmte Richtung›, ein Impuls, der in den Kinderjahren der Menschheit und des Individuums notwendig war und auf indirekte Weise die Kenntnis der evidenten Vernunftwahrheit vermittelt hat, zu welcher der Mensch – wenn auch auf vielen Umwegen – aus eigener Kraft hätte kommen können. Was die als Erziehung verstandene göttliche Offenbarung uns in der konkreten Geschichte von Menschen anbietet, ist und war schon in unserem Menschsein selbst ‹angelegt›; die göttliche Pädagogik der Offenbarung gibt dem Menschen nur schneller und leichter, was er in und aus sich selbst, aufgrund des Vernunftprinzips, hätte finden können»<sup>42</sup>. Die gewisse Relativierung der positiven Offenbarung bedeutet keineswegs eine Leugnung ihrer Wahrheit; diese aber ist letztlich eine *innere Wahrheit*. «Die Religion ist nicht wahr, weil die Evangelisten sie lehrten, sondern sie lehrten sie, weil sie wahr ist. Aus ihrer inneren Wahrheit müssen die schriftlichen Überlieferungen erklärt werden, und

<sup>41</sup> E. SCHILLEBEECKX, Jesus, Freiburg 1975, S. 517.

<sup>42</sup> Ebd.

alle schriftlichen Überlieferungen können ihr keine innere Wahrheit geben, wenn sie keine hat»<sup>43</sup>. Aber diese innere Wahrheit «ist keine wächserne Nase, die sich jeder Schelm nach seinem Gesicht bossieren kann, wie er will»<sup>44</sup>. M. a. W. die innere – der unmittelbaren Erfahrungsevidenz der Vernunft zugängliche – Wahrheit des Christentums soll an eine geschichtliche Überlieferung zurückgebunden werden. Offenbarung wirkt also nur dann ‹aufklärend›, wenn ihre Wahrheit mit der Vernunft in Einklang gebracht werden kann, aber die Kongruenz von Offenbarungs- und Vernunftswahrheit ist selber das Ziel einer göttlichen, geschichtlichen Pädagogik; sie ist möglich, weil beide – Offenbarung und Vernunft – in Gott ihren Ursprung haben: ohne das Licht der Vernunft bleibt eine geschichtliche Offenbarung nur eine Anhäufung zufälliger, unverbindlicher Tatsachen; ohne das Licht der geschichtlichen Offenbarung ist die Vernunft in der Gefahr, die Spur zu verlieren, in die Irre zu gehen, weil ihr sozusagen das Erfahrungsmaterial fehlt. Diese Dialektik stellt auch heute die Fundamentaltheologie vor die Herausforderung, das Verhältnis von «Wahrheit» und «Geschichte» mit Hilfe des Offenbarungsbegriffs zu reflektieren: es kommt darauf an, Offenbarung als dieses historische Geschehen zu reflektieren, das – in Gottes Freiheit gründend – dem Menschen eine neue Art des Selbst- und Weltverständnisses ermöglicht. Der Ereignischarakter geschichtlich vermittelter und überlieferter Glaubenswahrheit soll Wegweisung für den Menschen auf seiner Suche nach Wahrheit sein. Es ist die Aufgabe der Fundamentaltheologie zu untersuchen, wie die neuzeitliche Theologie auf diese Herausforderung geantwortet hat. Dazu muß sie die verschiedenen Modelle oder Entwürfe theologischen Denkens im Hinblick auf das darin enthaltene Offenbarungsverständnis analysieren (unter besonderer Berücksichtigung des darin mitreflektierten Verhältnisses von Wahrheit und Geschichte). Dabei fällt es auf, daß die Vernunft in ihrer geschichtlichen Konstituierung und theonomen Verankerung durch den Offenbarungsbegriff über sich selbst Aufklärung zu erhalten versucht, daß sich aber anderseits der Offenbarungsbegriff selber in dieser Auseinandersetzung allmählich geändert hat. Ich möchte dies hier nur in ganz knappen Zügen andeuten.

<sup>43</sup> Zit. bei A. SCHILSON, o. c., S. 102.

<sup>44</sup> Zit. bei A. SCHILSON, o. c., S. 103.

### 1.3 Offenbarung als übernatürliche Belehrung (*Vaticanum I*)

Es zeigt sich – nach den vorausgegangenen geschichtlichen Reminiszenzen – zunächst einmal, daß der Begriff ‹Offenbarung› gerade dann «zum theologischen Generalinterpretament des ontologischen Fundaments des Christentums»<sup>45</sup> wurde, als ‹Offenbarungen› – außerordentliche Erfahrungen des Göttlichen, das sich dem Sehen, Hören zeigt, kundtut – vor dem Urteil der kritischen Vernunft suspekt wurden.

«Aus dem Erfahrungsplural ‹Offenbarungen› wird der Reflexions-singular ‹Offenbarung›»<sup>46</sup>. Diese Offenbarung als Bezeichnung für die unverfügbare Grundlage und den transzendenten Ursprung des Christentums wird nun – in der Konfrontation mit der Kritik der Aufklärung – eindeutig auf eine übernatürliche, göttliche Belehrung eingeengt. Offenbarung wird zur Mitteilung von übervernünftigen Wahrheiten, die in ihrem Inhalt das Begreifen übersteigen, die nur im Glaubensgehorsam zu bejahen sind. Gemeint ist konkret das sathaft gefaßte System göttlicher Lehren in der Kirche, deren göttlich begründete Autorität die Glaubensvergewisserung vermittelt. Die Tatsache einer solchen Kundgabe göttlicher Wahrheit ist durch die Vernunft erweisbar – sie kann durch äußere Argumente beglaubigt, also als glaubwürdig bezeugt werden –, der Inhalt jedoch, die Wahrheit selber, kann nur in radikalem Glaubensgehorsam angenommen werden. Diese Auffassung von Offenbarung und deren Verhältnis zur Vernunft wurde in der Barockscholastik vorbereitet, sie kam in der Konstitution *Dei Filius* (1870) des 1. Vatikanischen Konzils voll zum Tragen.

Hier wird der Glaube definiert als «das Geoffenbarte für wahr halten, nicht wegen der Dingen innerlichen Wahrheit, die wir durch das Licht der Vernunft erkennen, sondern wegen der Autorität des offenbarenden Gottes, der selber nicht irren noch andere in Irrtum führen kann» (*Dei Filius*, cap. 3). Gerade das Anliegen der Aufklärung, die innere Wahrheit der Offenbarung vor der Vernunft zu verantworten, wird hier unter Berufung auf Gottes Autorität und Wahrhaftigkeit zurückgewiesen. Die Vermittlung von Vernunft und Geschichte kann nicht weiter reichen als bis zum Nachweis der Tatsache eines geschehe-

<sup>45</sup> M. SECKLER, *Dei verbum religiose audiens: Wandlungen im christlichen Offenbarungsverständnis*, in: J. PETUCHOWSKI/W. STROLZ (Hg.), *Offenbarung im jüdischen und christlichen Glaubensverständnis*, Freiburg 1981, S. 218.

<sup>46</sup> M. SECKLER, o. c., S. 223.

nen Faktums und der äußereren Beglaubigung autoritativ vermittelter Lehrsätze.

Dieser autoritär verstandene Offenbarungsbegriff klärt die Vernunft nur über ihre *Grenzen* auf: sie gesteht ihr zwar den natürlichen Erweis der Existenz eines Schöpfergottes zu, der sich offenbaren kann, sowie den Nachweis einer faktisch geschehenen Offenbarung, deren mitgeteilte Wahrheiten durch göttliche Autorität und kirchlich unfehlbare Lehrautorität vermittelt werden. Diese Wahrheiten selber werden jedoch nur im Glauben erkannt – und durch äußere Zeichen beglaubigt. Die Ansprüche einer autonomen Vernunft werden zurückgewiesen. Nur eine vom Glauben erleuchtete Vernunft «gewinnt, wenn sie mit Hingebung, aber auch voll Frömmigkeit und Besonnenheit forscht, mit Gottes Beistand einen gewissen, übrigens höchst fruchtbaren Einblick in die Glaubensgeheimnisse . . . , niemals aber wird sie imstande sein, die Glaubensgeheimnisse so zu durchschauen wie jene Wahrheiten, die ihren eigentlichen Erkenntnisgegenstand ausmachen» (*Dei Filius*, cap. 4). «Geht die Vernunft in der rechten Weise voran, so weist sie die Grundlagen des Glaubens auf (*recta ratio fidei fundamenta demonstret*) und baut, durch dessen Licht erleuchtet, die theologische Wissenschaft weiter aus. Der Glaube hingegen befreit und bewahrt die Vernunft vor Irrtümern und bereichert sie mit mannigfachen Erkenntnissen» (ebd.).

Fundamentaltheologisch wäre hier natürlich über die Theologie als Glaubenswissenschaft zu diskutieren. Bekanntlich steht diese Sicht der Dinge am Ursprung der dogmatischen Systementwürfe scholastischer Prägung. Aber noch zu wenig wurde z. B. der dogmatische Ansatz eines *Johannes Kuhn* für die heutige Theologie fruchtbar gemacht, weil er von der neoscholastischen Welle überrollt wurde. Dieser Tübingertheologe hat die Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Vernunft, bzw. von Offenbarung und Geschichte so zu lösen versucht, daß er – anders als dies später möglich war – die Offenbarung als Vollendung der Vernunft und ihre Wahrheit als das Konkretum der Vernunftwahrheit ansah; indem er anderseits anerkannte, daß die Vernunft von der Offenbarung vorausgesetzt wird. Offenbarung wird für ihn noch nicht instruktionstheoretisch auf eine Mitteilung göttlicher Wahrheiten reduziert. Sie ist – unter Voraussetzung der Schöpfung – die äußere Darstellung Gottes in Jesus Christus, wodurch er den Menschen mit sich einigen will. Die in dieser Offenbarung enthaltene Wahrheit ist aber nicht heteronom, von außen mitgeteilt – sie ist aber auch nicht eine subjektive, innere Wahrheit. Mit der äußeren Erscheinung wird auch objektiv der Geist mitgeteilt, der es ermöglicht, daß der jeweils Glaubende diese ihm geschichtlich begegnende Wahrheit als freies

Bewußtsein der christlichen Wahrheit auffassen kann. Offenbarung ist das Werk der Liebe Gottes; ihr Ziel die Wiederherstellung der persönlichen, auf Freiheit gegründeten Beziehung zu Gott. Daher ist «Offenbarung» nicht eine Mitteilung wirklicher Erkenntnis in fertigen Vorstellungen und Begriffen, sondern Bereicherung des Quells, aus welchem die wirkliche Gotteserkenntnis durch die Selbsttätigkeit des Geistes hervorgeht, welche hiebei allerdings von dem göttlichen Geist geleitet zu denken ist» (J. Kuhn, Dogm. I, S. 229). «Das Licht des Glaubens löscht das Licht der Vernunft nicht aus, sondern verscheucht nur die Finsternis der Vernunft, es gibt ihm seinen ursprünglichen Glanz zurück und erhöht ihn» (S. 232). Die Wahrheit, mit der der Glaube und die Theologie zu tun haben, ist dem Denken gegeben; das Denken ist nur das Mittel ihrer Erkenntnis. Diese Wahrheit hat – ihrer Form nach – eine Geschichte: so daß die kirchliche Lehrtradition nicht die kontinuierliche Repetition der ursprünglichen Wahrheit in der ursprünglichen Form, sondern die kontinuierliche Reproduktion derselben in immer neuen geschichtlichen Formen ist (vgl. S. 219). Kuhn betont daher den menschlich-geschichtlichen Charakter der dem Glauben innerwohnenden Erkenntnis der göttlich-geoffenbarten Wahrheit – was ihn von der thomistischen Interpretation unterscheidet und ihn der Feindschaft der Neothomisten auslieferte –, ohne daß er deswegen den Gnadencharakter des Glaubens leugnete; dieser ist für Kuhn «eine Lebenserfahrung, die der Mensch nur an der Hand Gottes machen kann» (S. 264).

#### *1.4 Offenbarung als personale Selbstoffenbarung Gottes*

Wir müssen uns also fragen, ob nicht ein anderes, breiteres Offenbarungsverständnis imstande ist, die berechtigten Anliegen der neuzeitlichen Aufklärung – das freie Streben nach Wahrheit, die Suche nach Selbstverantwortung in religiöser (und natürlich auch in sozialer, politischer und wirtschaftlicher) Hinsicht – von innen her zu begleiten und kritisch zu fördern. Dies setzt voraus, daß «Offenbarung» gewissermaßen radikalisiert, d. h. zu ihrer Wurzel zurückgeführt wird, daß sie als Eröffnung von Geschichte durchdacht und in ihrem Text neu entdeckt wird. Verschiedene, einander zum Teil entgegengesetzte Theologien haben sich dieser Aufgabe gewidmet: ich denke hier an die theozentrische Radikalisierung des Offenbarungsbegriffs bei Karl Barth, in der Gott allein der Offenbarer, das Geoffenbarte und die Offenbarung ist<sup>46a</sup>,

<sup>46a</sup> Offenbarung wird zum «Geschehen der Anteilhabe am Sein dessen, der sich offenbart» (E. JÜNGEL, Gott als Geheimnis der Welt, Tübingen 1977, S. 309) – ein Geschehen, das Geschichte begründet und dessen Drama in der Schrift bezeugt wird.

und an die ihr entgegengesetzte transzendentale Theologie (K. Rahner), für die der Gott der Offenbarung als Ermöglichungsgrund der Erkenntnis erscheinender Gegenstände im Vorgriff immer schon anvisiert wird: das geschichtliche Ereignis wird zur ‹kategorialen Offenbarung›, die das zur Anschauung bringt, woraufhin der Mensch aufgrund göttlicher Begnadung schon immer angelegt war. Ich denke an die Offenbarungstheologie W. Pannenbergs, die die Offenbarung als Kategorie universalen Geschichtsdenkens für die Erfahrung zurückgewinnen will, – ich denke auch an die theologische Hermeneutik, die in ihrer existentialen Interpretation den biblischen Text als Ruf in die Entscheidung und, individualisierend, als das Geschenk eines neuen Existenzverständnisses, als Ermöglichung eines authentischen Menschseins aufgrund des verkündigten Wortes versteht (R. Bultmann), so daß Offenbarung je nur geschieht, wo dieses Wort in diesem Sinne aufgegriffen wird.

Diese verschiedenen Ansätze offenbarungstheologischen Denkens – die in einer Fundamentaltheologie kritisch besprochen werden und hier nur exemplarisch genannt wurden – haben wohl alle gemeinsam, daß sie die Offenbarung nicht länger nur als ‹kognitive Selbsterschließung› Gottes verstehen, die sich zu einer göttlich verbürgten und glaubend für wahr zu haltenden Lehre herauskristallisiert. Offenbarung ist hier – mit allem Unterschied – «*Selbstvermittlung der Wirklichkeit Gottes zur erlösenden Teilhabe für das Geschöpf*»<sup>47</sup>. Sie ist im Grunde das Heilsgeschehen selbst, und zwar so, «daß Gott nicht Wahrheit über das Heil kundtut . . ., sondern daß er selbst in seiner erlösenden Wirklichkeit sich realiter (und nicht nur verbaliter) mitteilt»<sup>48</sup>. Nur so kann Offenbarung Aufklärung sein, d. h. ‹Zuwachs an lichtvoller Wahrheit›, der dem Menschen nicht bloß als Wahrheit einzuleuchten vermag, sondern ihn auch als Liebenden für die Verwirklichung ihrer Ansprüche in der Menschengeschichte engagiert. Bevor wir diesen Punkt weiter entfalten, sei noch auf die Offenbarungskonstitution des 2. Vatikanischen Konzils hingewiesen.

In der Offenbarungskonstitution ‹Dei Verbum› wird der Offenbarungsbegriff aus der apologetischen Engführung des 19. Jahrhunderts befreit: bei der Offenbarung geht es grundsätzlich um Gott selber, so wie er sich als Heil des Menschen mitteilt. Offenbarung ist «eine

<sup>47</sup> M. SECKLER, o. c., S. 219.

<sup>48</sup> M. SECKLER, o. c., S. 228.

interpersonale reale Seinsmitteilung»<sup>49</sup>, die sich geschichtlich in Jesus von Nazaret, in seinen Worten und Taten, in seinem ganzen Geschick manifestiert hat und worüber die Schrift ein qualifiziertes Zeugnis ablegt. Offenbarung ist somit als geschichtliche und christologisch vermittelte Begegnung von Gott und Mensch zu denken, die auf Verwandlung der Existenz ausgerichtet ist; das Kriterium dieser Offenbarung liegt somit in ihrem Inhalt selber, sofern er sich als ‹Licht› und ‹Leben› für ein sinnvolles Handeln des Menschen in der Geschichte erweist. Wer also nach Offenbarung fragt, soll nicht zunächst nach bestimmten revelatorischen Erfahrungen, aber auch nicht primär nach dem Inhalt einer göttlichen Instruktion fragen. Offenbarung ist das Heilsgeheimnis der göttlichen Selbstmitteilung, die geschichtlich vermittelte Heils-Wirklichkeit, die Ziel und Richtung des Lebens bestimmt: ihre Wahrheit ist Norm und Kriterium der Lebensgestaltung aus dem Glauben. Der Glaube an die personale Selbstoffenbarung Gottes, die ihre konkrete Gestalt in der sich entäußernden Liebe – in Jesus Christus – gefunden hat, ist ein alle menschlichen Kräfte umfassender und sie einschließender Lebensentwurf, der seinen letzten Grund und seine Gewißheit in der Wahrheit Gottes selbst findet, wenn diese dem Menschen als ‹Selbstevidenz der Liebe› aufleuchtet. Dies geschieht allerdings nur in menschlicher, geschichtlicher Vermittlung, im Fragment solidarischen Zeugnisses.

## 2. AUFKLÄRUNG DURCH OFFENBARUNG?

Ich meine, daß im Lichte dieses Offenbarungsbegriffs gewisse Anliegen der neuzeitlichen Aufklärung kritisch weitergeführt werden können. Es geht nicht länger um den abstrakten Gegensatz von Vernunft und Offenbarung, wobei die ‹Offenbarung› als Ausdruck eines autoritären Denkens im Namen der Freiheit einer autonomen Vernunft zurückzuweisen wäre. Nicht nur der Offenbarungsbegriff hat sich verändert, so daß er als konkretes Sinnangebot sozusagen ‹gesprächsfähig› geworden ist. Auch die Vernunft hat die Grenzen ihrer Selbstaufklärung zu entdecken begonnen; sie möchte sich als geschichtlich vermittelt erfassen und zu einer realen, praktischen Freiheit finden. Man

<sup>49</sup> M. SECKLER, o. c., S. 231.

kann sich also fragen, ob ‹Aufklärung durch Offenbarung› heute nicht bedeuten könne, daß die theonome Vernunft, die ihre Geschöpflichkeit anerkennt, sich über die persönlichen und gesellschaftlichen Bedingungen für die praktische Verwirklichung der Freiheit aufklären läßt, nicht aus Verzweiflung über ihre Rationalität, sondern aus Verantwortung für das Erhalten ihrer Freiheit<sup>50</sup>.

Zwei Anliegen sollten daher in die fundamentaltheologische Reflexion eingebaut werden – ich möchte sie hier nur ansatzweise entfalten –: eine Reflexion über Gottes schaffendes und offenbarendes Handeln in der Geschichte als Grundlage einer theologischen Bestimmung des menschlichen freiheitlichen Handelns, und eine Besinnung auf das Traditionsprinzip.

## 2.1 Offenbarung und Schöpfung

Die Fundamentaltheologie muß davon ausgehen, daß der Erfahrungskontext, in dem heute von ‹Offenbarung› geredet wird, vom Grundprinzip des neuzeitlichen Denkens, vom Prinzip der Subjektivität weitgehend bestimmt ist<sup>51</sup>. Der Mensch hat sich daran gewöhnt, durch eigenes Handeln seine Umwelt zu gestalten und über sich selbst zu bestimmen. Das Wissen um seine Freiheit, die er zur Selbstentfaltung und Weltveränderung einsetzen kann, wird vordergründig auch als Befreiung aus religiösen Denk- und Verhaltensmustern erfahren. Etwas vom Pathos dieser Freiheit drückte der junge Schelling einmal so aus: «Willst du frei handeln, so mußt du handeln, ehe ein objektiver Gott ist; denn, daß du an ihn glaubst, erst wenn du gehandelt hast, trägt nichts aus: ehe du handelst und ehe du glaubst, hat seine Kausalität die deinige zernichtet»<sup>52</sup>. In dieser Perspektive erscheint die Geschichte als eine

<sup>50</sup> Vgl. M. SECKLER, Aufklärung und Offenbarung, S. 72–74.

<sup>51</sup> Vgl. W. KASPER, Jesus der Christus, Mainz 1974. «Subjektivität bezeichnet die Tatsache, daß der Mensch sich selbst als Ausgangspunkt und Maß für das Verständnis der gesamten Wirklichkeit setzt ... Der Mensch versteht sich ... nicht mehr aus dem Gesamtzusammenhang einer ihn umgreifenden, ihm Maß und Ordnung setzenden Wirklichkeit, er wird vielmehr selbst zum Bezugspunkt der Wirklichkeit» (S. 46f.).

<sup>52</sup> F. W. J. SCHELLING, Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus, Werke I, S. 290.

praktisch zu realisierende Freiheitsgeschichte, als Prozeß der Emanzipation (der autonomen Selbstbefreiung) aus jeglicher autoritären Vormundschaft.

Unterdessen setzte sich die Einsicht durch, daß diese Freiheitsgeschichte ein vielschichtiger Prozeß mit Fort- und Rückschritten ist, und daß Kants Warnung, es bestehe immer die Gefahr, «in die alte Rohigkeit zurückzufallen, nicht umsonst war. Kant wollte, als Postulat der praktischen Vernunft, wenigstens die Offenheit für ein «fremdes Angebot, das nicht auf ihrem Boden erwachsen, aber doch hinreichend beglaubigt ist», lebendig erhalten: die endliche Freiheit bekommt ihren Sinn letztlich durch die Hoffnung auf die Verwirklichung des höchsten Gutes durch einen gnädigen und gerechten Gott. Die Freiheitsgeschichte bleibt ein Menschenwerk – es enthält in sich die Spannung zwischen Entwurf und Ergebnis; wo dies nicht eingesehen wird, wird die Freiheit selbst zum Mythos, zur Perversion ihrer selbst in der selbstgemachten Diktatur ihrer verabsolutierten, endlichen Zwecke.

Vor allem die Erfahrungen von Unrecht, Haß und Leiden in der Geschichte verschärfen das Bewußtsein, daß die Geschichte keineswegs eine homogene, vernünftig zu verantwortende Entwicklung der Freiheit darstellt. Es gibt immer den «nie aufgehenden Rest», «das, was sich mit der größten Anstrengung nicht in Verstand auflösen läßt»<sup>53</sup>. Aller Aufklärung zum Trotz erfährt der Mensch, daß seine Freiheit «auf einen beweglichen Grund»<sup>54</sup> gestellt ist. Die Freiheitsgeschichte kann über weite Strecken als eine Leidengeschichte gelesen werden – als Geschichte verdrängter Schuld und enttäuschter Hoffnungen.

In den letzten Jahren haben J. B. Metz und auch E. Schillebeeckx immer wieder daran erinnert, daß es so etwas wie eine «Kontrasterfahrung» gibt, die die Erinnerung an die faktisch in der menschlichen Geschichte angehäuften Leiden in sich trägt. Sie weisen daraufhin, daß das Leiden einen eigenen Erkenntniswert hat, der sich sowohl vom zweckgebundenen, weltbeherrschenden Erkennen in Wissenschaft und Technik wie auch vom spekulativen Denken, das den universalen Sinn der Geschichte theoretisch zu verstehen sucht, unterscheidet. Die Leidenserfahrung kann eine praktisch-kritische Denkkraft freisetzen. Sie

<sup>53</sup> F. W. J. SCHELLING, Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit, Werke VII, S. 360.

<sup>54</sup> F. W. J. SCHELLING, o. c., S. 373f. u. ö.

appelliert an eine zukunfteröffnende Praxis und enthält die Hoffnung auf eine Erlösung, die auf den Menschen zukommt. «In der negativen Erfahrung wird auf indirekte Weise das Fehlen dessen, was sein müßte, erfahren, und so bekommt man das, was hier und jetzt getan werden muß, in den Blick ...»<sup>55</sup>

Freilich steht dieses Wissen noch einmal in der Spannung von Macht und Ohnmacht und unter der Voraussetzung einer vom Bösen verkehrten Seinsordnung. «Versuchen wir gegen ungerechte Gewalt vorzugehen, müssen wir selbst Gewalt anwenden; wir tragen damit in die angestrebte Ordnung bereits den Keim neuer Unordnung und Verbitterung hinein»<sup>56</sup>.

Eine Aufklärung über die Möglichkeiten, Ziele und Grenzen sowie über den Grund der menschlichen Freiheit drängt sich unter den Voraussetzungen der Neuzeit auf. Es muß daran erinnert werden, daß Freiheit menschenverachtend wird, wenn sie nicht zugleich Verantwortungsbewußtsein einschließt.

H. G. Gadamer meint in diesem Zusammenhang, daß Aufklärung heute als Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit bedeutet, daß wir uns befreien sollen aus der Benommenheit von dem technologischen Traum und aus der ‹Besessenheit von der emanzipatorischen Utopie›. Gerade weil das Selbstbewußtsein des Menschen im Ideal vom Machenkönnen gründet, kommt es zunehmend in den Zwang des Machen-müssens. Wir brauchen das rechte Bewußtsein unserer Lage in der Welt – wohl auch die Reflexion über gesellschaftliche Zielvorstellungen und Prioritäten.

«Die Welt muß anders gewußt werden als nur die Welt der unbegrenzten Möglichkeiten. Der Mensch wird durch seine eigene Wissenschaft und die Erkenntnis, die sie vermittelt, darauf zurückgewiesen, sich weit mehr als Pächter auf der Erde zu wissen, d. h. als einer, der den Ort seines Wirkens und Lebens zu pflegen hat. Das ist die Botschaft der modernen Wissenschaft an uns, die nicht deswegen an Glaubwürdigkeit und Dringlichkeit verliert, weil sie mit der religiösen Botschaft der *Schöpfungstheologie* übereinstimmt»<sup>57</sup>.

<sup>55</sup> E. SCHILLEBEECKX, Jesus, S. 551f.

<sup>56</sup> W. KASPER, o. c., S. 67.

<sup>57</sup> H. G. GADAMER, Wissenschaft als Instrument der Aufklärung, in: Ev. Komm. 1972, S. 587.

### 2.1.1 Ziele und Grenzen menschlicher Freiheitsgeschichte

Gerade die Schöpfungstheologie erinnert daran, daß der Mensch «sein ganzes Dasein und seine ganze Tätigkeit zutiefst vom schöpferischen Gott her bezieht. Er ist sozusagen zuerst von Gott und erst darin und dadurch er selbst; sein Dasein und sein Leben gründen in Gott»<sup>58</sup>. In seinem Handeln ist der Mensch von Gottes Freiheit getragen. Seine Eigenheit und Selbständigkeit sind ein Hinweis auf Gottes transzendenten Schöpfungstätigkeit. Dies bedeutet in unserem Kontext fundamentaltheologisch dreierlei: erstens ist Gottes ‹offenbarendes› Handeln in der Geschichte keine Intervention, die das menschliche Handeln in der Geschichte aufhebt; es kann auch nicht addiert werden zu dem, was die Geschichte als ‹Produkt› des Handelns der Menschen schon ist – wohl aber wird dieses transzendenten, schöpferische Handeln in unserer Geschichte zur Sprache gebracht, insofern der Glaubende Spuren dieses Handelns im menschlich geschichtlichen Handeln zu erfahren imstande ist. Dies bedeutet, daß das Reden von einer Offenbarung in der Geschichte die Schöpfungstätigkeit Gottes voraussetzt, damit diese Geschichte Hinweis auf diesen sich offenbarenden Gott werden kann<sup>59</sup>.

«In der Vermittlung von befreiendem Handeln von Menschen auf der Suche nach Heil von Gott her offenbart sich Gott in der Geschichte ‹indirekt› als Heil für Menschen ... Wenn Gottes Heilshandeln wirkliche und göttliche Realität ist, werden sich in unserer Geschichte ‹Zeichen› von Gottes befreiendem Tätigsein mit den Menschen finden lassen – Zeichen, die bemerkt, gesehen und interpretiert werden müssen, weil sie in sich, wie jedes historische Phänomen, doppeldeutig, ambivalent sind und nach Interpretation verlangen. Erst in der Interpretation, erst soweit sie von Menschen erfahren und zur Sprache gebracht sind, werden sie als Zeichen des Heilshandelns Gottes in der dennoch von Menschen gemachten Geschichte erkannt»<sup>60</sup>. Es ist daher die Aufgabe der Fundamentaltheologie, eine Kriteriologie zu entwerfen, die es

<sup>58</sup> E. SCHILLEBEECKX, Jesus, S. 557.

<sup>59</sup> «Weil die Offenbarungstätigkeit ihr Objekt (ihren Gegenstand) an dem Produkt der Schöpfungstätigkeit hat, und sich an diesem nur umbildend äußert, kann sie an ihm auch nichts aufheben oder vertilgen, was wahres und ursprüngliches Erzeugnis der Schöpfungstätigkeit, und von dem Schöpfer selbst als Natur und Gesetz in die Dinge gelegt ist ...» J. S. DREY, Apologetik I, S. 200.

<sup>60</sup> E. SCHILLEBEECKX, Jesus, S. 563.

ermöglicht, dieses offenbarend Heilshandeln in der Geschichte zu lesen und zu deuten. Dies impliziert eine Konfrontation der biblischen Botschaft mit der aus der Aufklärung und ihrer Kritik entstandenen Gläubenssituation, dem Selbstverständnis des Menschen und seinem gesellschaftlichen Handeln.

J. B. Metz hat in seinen Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie Kategorien für eine solche Konfrontation bereit gestellt (Erinnerung – Erzählung – Solidarität). Ich meine, daß die Fundamentaltheologie gerade im Hinblick auf das Verständnis von ‹Offenbarung in der Geschichte› diese Ansätze aufnehmen muß, vor allem wenn es darum geht, zu verstehen, wie diese ‹Offenbarung› im kommunikativen Handeln freier Subjekte geschichtlich die Gestalt der Nachfolge annimmt.

### 2.1.2 Die göttliche Freiheit als Wollen der Liebe

Dies bedeutet – und das ist eine zweite Konsequenz aus dem Verhältnis von Schöpfung und Offenbarung –, daß die Fundamentaltheologie sich auch ihrerseits um eine Bestimmung der menschlichen Freiheit bemühen muß. Das neuzeitliche Motiv der Freiheit soll durchaus ernst genommen werden. Die Freiheit kann sogar zur Bestimmung der Wirklichkeit als ganzer – zum ‹Mittelpunkt des Systems› (Schelling) – werden. Wenn nun aber die Wirklichkeit als ganze unter dem Primat der Freiheit gedacht wird, so kann das ‹System› nicht eine in sich geschlossene Weltansicht sein: das ‹Unvollendete› und je neu Mögliche soll darin einen Platz erhalten.

Die alles tragende und bestimmende Freiheit kann nicht die endliche, menschliche Freiheit, sondern nur die absolute, schöpferische Freiheit Gottes sein. So ist Schelling in seiner Spätphilosophie zur Einsicht gekommen, daß diese göttliche Freiheit ein *Wollen der Liebe* ist, das die Schöpfung ermöglicht und das Geschöpf in *die Möglichkeit eines Dialogs der Liebe hineinstellt*. In seinem neuerdings erschienenen Buch ‹Der Gott Jesu Christi› hat W. Kasper konsequent versucht, Gott im Horizont der Freiheit zu denken, als die vollendete Freiheit einer sich selbst mitteilenden Liebe – als das subsistierende Sein, das Freiheit in der Liebe ist. Gott ist nicht der konkurrierende Ursprung neben oder gegen die menschliche Freiheit, sondern die konkret ermöglichte, seinlassende Freiheit der menschlichen Freiheit. *Der Mensch wird zu seiner eigenen Freiheit befreit*. Somit wird der Mensch von der zerdrückenden

Last der Selbstbegründung und Selbstrechtfertigung befreit – auch wenn er in der jeweiligen Entscheidung, in seiner sozialen und politischen Verflechtung der verantwortliche Mitgestalter der Geschichte ist. Denn die Freiheit des Menschen ist nie abstrakt: sie ist Freiheit in der Begegnung und Auseinandersetzung mit der Freiheit anderer Menschen, sie verwirklicht sich in den vorgegebenen Bedingungen bestehender Macht- und Arbeitsstrukturen der Gesellschaft, sie ist einer konkreten Situation, Natur- und Wirtschaftsverhältnissen ausgesetzt. Gerade weil die menschliche Freiheit so situiert ist, weil sie immer Macht und Ohnmacht zugleich ist, bleibt es wichtig, daran zu erinnern, «daß es auch und gerade in politischer Hinsicht verderblich wäre, die Hoffnung des Glaubens in ein bloßes Postulat der politisch-praktischen Vernunft zu verwandeln ...»<sup>61</sup>

Weil es ihr um ‹Offenbarung› geht, muß die Fundamentaltheologie daran erinnern, daß ein kommunikatives Handeln, das auf Freiheit und Sinn angelegt ist, nicht aus einer selbstgegebenen Qualifikation heraus erwächst; das Reich der Gerechtigkeit, des Friedens und der Liebe ist zutiefst ein Geschenk der Erlösung von Gott her. Aller Reflexion, aller Entscheidung und allem Tun liegt die Gabe des (neuen) Seins voraus – aufgrund des Erbarmens Gottes, das erst Subjekt-sein ermöglicht. Von ‹Offenbarung› reden, heißt also auch, über die Bedingungen der Freiheit aufzuklären: daran erinnern, daß die verstandene Korrelation von Glaubensbotschaft und Gegenwartserfahrung nur dann legitim zu einer Praxis qualifiziert, wenn diesem Tun der Wahrheit eine «Ertüchtigung zum Handeln»<sup>62</sup> vorausliegt.

Diese soll ihre Kraft, ihr Ziel und ihre Mittel aus der Erinnerung an das Leben, den Tod und die Auferstehung Jesu Christi erhalten, d. h. aus der persönlichen Auseinandersetzung mit Jesus Christus als dem eigentlichen Inhalt des Christentums. In ihm zeigt sich ‹Offenbarung› konkret als ein personal und geschichtlich vermitteltes, geschenktes und befreiendes ‹Wunder der Liebe›<sup>63</sup> – dies aufzuzeigen ist das dritte, aufklärende Anliegen der fundamentaltheologischen Besinnung auf Gottes Handeln in der Geschichte.

<sup>61</sup> R. SCHAEFFLER, *Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre*, Freiburg 1980, S. 171.

<sup>62</sup> R. SCHAEFFLER, o. c., S. 185.

<sup>63</sup> Vgl. F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung*, Werke XIV, S. 197.

### 2.1.3 Die Erinnerung an Jesus Christus und die Sprache der Offenbarung

Das Leben und Geschick Jesu als Offenbarung Gottes zeigt, daß die christliche Wahrheit und das darin zugesagte Heil «nicht nur für gesellschaftlich und wirtschaftlich und darum intellektuell Privilegierte»<sup>64</sup> gelten sollen. Die Fundamentaltheologie muß den universalen Anspruch des christlichen Heils im Rahmen einer Erinnerung an die menschliche Leidensgeschichte und deren Suche nach Befreiung zu verantworten versuchen. Sie muß reden vom Heil unter den Bedingungen der Endlichkeit, des Scheiterns und der fragmentarischen Praxis der Versöhnung<sup>65</sup>. Sie muß um die Differenz von Emanzipationsgeschichte und Geschichte der Erlösung von Gott her wissen und so einen Beitrag zur Aufklärung der Aufklärung leisten. Dies beinhaltet fundamentaltheologisch eine Erörterung über das Verhältnis von Glauben und Erfahrung: es kommt darauf an, den geschichtlichen, endlichen Charakter der Erfahrung als Lebens- und Lernprozeß und im Zusammenspiel von objektiver Widerfahrt und subjektiver Interpretation zu erörtern. Die Eigenart religiöser Erfahrung als Erschließungssituation und als vieldeutiger Hinweis auf das Geheimnis der Geschichte muß herausgestellt werden, und schließlich darf die Fundamentaltheologie daran erinnern, daß christliche Erfahrung eine Erfahrung *gegen* alle Erfahrung ist, weil sie aus dem Glauben an die Überwindung des Todes in der Auferstehung Jesu lebt.

«Der christliche Auferstehungsglaube ist daher ein fundamentaler Protest gegen alle Vergewaltigung persönlicher Freiheit, weil dieser christliche Glaube nur aus der Überzeugung geboren werden kann, daß ein definitiver Sinn möglich ist für die menschliche persönliche Freiheit innerhalb des Gesamtsinns der ganzen Menschheitsgeschichte»<sup>66</sup>. Dieses *«Wunder der Liebe»* hat nicht die Gestalt einer knechtenden Herrschaft: sie ist *dienende Liebe, sie ist Gottes ohnmächtige Liebe*. «In der *«vergeblichen»* Liebe Jesu, die weiß, daß ihr Maßstab nicht im Erfolg, sondern in sich selbst als radikaler Liebe und Identifizierung liegt, wurde uns das wahre Antlitz sowohl Gottes als auch des Menschen gezeigt»<sup>67</sup>. Die Fundamentaltheologie muß sich schließlich auch damit befassen,

<sup>64</sup> E. SCHILLEBEECKX, Erfahrung und Glaube, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 25, S. 107.

<sup>65</sup> Vgl. E. SCHILLEBEECKX, Christus und die Christen, Freiburg 1977, S. 804 ff.

<sup>66</sup> E. SCHILLEBEECKX, o. c., S. 783.

<sup>67</sup> E. SCHILLEBEECKX, o. c., S. 820.

wie diese neue Freiheit ‹Kommunikation› stiften kann – sie muß sich mit den Bedingungen und Formen christlicher Praxis befassen und diese ins Gesamte menschlichen Gemeinschaftsbildung einordnen (liturgisch-sakramentale und diakonale Praxis, Reflexion über Kerygma und Lehre, über Verhältnis von Theologie – Kirche – Lehramt). Eine besondere Aufmerksamkeit verdient in diesem Zusammenhang die Besinnung auf den *Wortcharakter* menschlicher Wirklichkeitserfahrung und auf die Bedeutung sogenannter ‹religiöser Sprache›.

Dies beinhaltet auch eine biblische und theologische Erörterung über ‹Wort Gottes› in seiner vielfältigen sprachlichen Gestalt – als prophetische, narrative, weisheitliche, apokalyptische und homologische Offenbarungsrede –, das, entsprechend der theozentralischen Radikalisierung des Offenbarungsbegriffs, «Gott selbst im Ereignis seiner Offenbarung und im Akt seiner Selbstmitteilung»<sup>68</sup> ist, und das uns im Menschenwort, d. h. im menschlichen Sprechen von Gott begegnet. In diesem Zusammenhang kann die Fundamentaltheologie vor allem auf die Sprachgestalt der Gleichnisrede und der Metapher eingehen, weil diese auf eine eigentümliche Art ‹aufklärende› Sprache sind<sup>69</sup>; sie bringt ein ‹Mehr an Sein› zur Sprache. In ihr wird das Alltägliche zum Ausdruck für die Macht göttlicher Liebe, damit der Hörer seine eigene Welt nun kritisch, aus einer neuen Perspektive betrachtet und verändert<sup>70</sup>.

Die religiöse Sprache der Offenbarung, die dieses Geschehen geschenkter Freiheit für alle zu künden hat, ist ‹aufklärend›, weil in ihr so von der Wirklichkeit geredet wird, daß darin ein ‹Mehr an Wirklichkeit› aufleuchtet. ‹Gott› kommt in ihr zur Sprache als das Woraufhin menschlichen Denkens, als das Woher seines Handelns – als die begründende Wahrheit menschlicher Freiheit und Erkenntnis. Dies bedeutet, daß das Handeln und Denken noch einmal umfassender verwurzelt sind in einer Wirklichkeit, auf die der Mensch handelnd und denkend vorausgreift, die seiner Tätigkeit und Erkenntnis einen Sinn verleiht.

<sup>68</sup> M. SECKLER, Was heißt ‹Wort Gottes›?, in: Christl. Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 2, S. 80.

<sup>69</sup> Vgl. E. JÜNGEL, Metaphorische Wahrheit, in: Entsprechungen, München 1980, S. 103–157: «Es muß also von Gott so geredet werden, daß mit den Mitteln der Welt in der Welt genau der Raum für Gott gewonnen wird, den dieser beansprucht hat, als er in Jesus Christus zur Welt gekommen ist» (S. 156).

<sup>70</sup> Zur ‹erzählenden Tiefenstruktur der praktisch-kritischen Vernunft›: cf. J. B. METZ, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1977, S. 181–203.

Für die Theologie stellt sich somit die Frage, wie diese umfassende Wirklichkeit als Geheimnis des Seins und als *Sinntotalität* dem Menschen präsent ist: muß sie nicht davon ausgehen, daß diese Wirklichkeit sich einem Glauben zu erkennen gibt, der die ursprüngliche, seinsmäßige und konstitutive Bezogenheit des Menschen auf dieses Geheimnis bejaht? Ein solcher Glaube, der erst Handeln und Denken frei setzt, weil er den ganzen Menschen für das Tun des Guten und die Erkenntnis der Wahrheit in Anspruch nimmt, ist ein Glaube, der am Reich Gottes sein Maß hat.

Dieser Glaube als konkrete Gotteserkenntnis bezieht sich nicht primär auf einen begrifflich formulierten Inhalt – er ist selber vielmehr das Licht, von woher die Welterfahrung zu dem Ort wird, in dem sich die Gottesbeziehung expliziert und im geschichtlichen Tun bewährt.

## 2.2 Offenbarung und Überlieferung

Ein zweites Hauptanliegen der Fundamentaltheologie im Erbe neuzeitlicher Aufklärung muß die Auseinandersetzung mit dem Traditionsprinzip sein.

Mit einer Besinnung auf den Stellenwert einer lebendigen – gelebten und erzählenden – Tradition übernimmt die Fundamentaltheologie ihren Beitrag zur Weiterführung der unvollendeten Freiheitsgeschichte: sie steht somit in der Linie neuerer Aufklärungstheoretiker, die darauf hinweisen, daß die kritische Erinnerung sowie das Bewahren von Traditionen zur notwendigen Voraussetzung für das Überleben in einer humanen Gesellschaft gehören<sup>71</sup>.

Die neuzeitliche Traditionskrise war und ist grundsätzlich eine Weise der Legitimation überkommener Geltungsansprüche. – Jede Tradition muß es sich gefallen lassen, «auf ihre Vernünftigkeit und Zweckdienlichkeit hin überprüft zu werden»<sup>72</sup>. Damit soll aber die Tradition als anthropologische Konstante nicht restlos in Frage gestellt werden.

<sup>71</sup> Vgl. Leszek KOLAKOWSKI, Vom Sinn der Tradition, Merkur 1909, S. 1085–1092: «Die Tradition ist das einzige Werkzeug, das es ermöglicht, uns Werte zu eigen zu machen» (1086).

<sup>72</sup> M. SECKLER, Tradition und Fortschritt, in: Christl. Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 23, S. 12.

Der Mensch gewinnt seine Identität durch Teilhabe am Lebensstrom der Tradition, in dem er sich kritisch und verantwortlich mit ihr auseinandersetzt<sup>73</sup>.

Die Besinnung auf das Traditionsprinzip sollte aus der Überzeugung geschehen, daß «die geschichtliche Erinnerung ... Alternativen zur Gegenwart aufleuchten»<sup>74</sup> läßt. Dies hat also nichts mit Konservatismus zu tun; es geht darum, im Namen einer ehrlichen Wahrheitssuche und in kritischer Auseinandersetzung mit Erfahrungen der Vergangenheit, Orientierungshilfe für die Zukunft zu finden.

Die Fundamentaltheologie muß sich also mit dem Begriff der Tradition als anthropologischer Konstante auseinandersetzen. Dabei muß sie – mit Rücksicht auf die neuzeitliche Kritik an einer als entfremdeten Autorität und als negatives Vorurteil mißdeuteten Tradition – einen am Leben orientierten Überlieferungsbegriff verwenden: die Wahrheit, die in einzelnen Äußerungen der Tradition (Bräuchen, Riten, schriftlichen Fixierungen) zum Ausdruck kommt, darf mit diesen nicht identifiziert werden. Die Wahrheit ist in ihrer kritischen Kraft dem Bewußtsein gegenüber immer größer als ihre jeweiligen zeitlichen Objektivierungen.

«In der Wahrheit der Geschichte gilt auch das unbekannt Gebliebene»<sup>75</sup>. Ein lebendiges Verständnis von Tradition bedingt also einerseits, daß Tradition und Interpretation nicht voneinander getrennt werden: «Wir besitzen die einzelnen Traditionen nur im Akt lebendiger Aneignung, Übersetzung und Erneuerung»<sup>76</sup>. Es kommt darauf an, den in ihnen wirksamen Geist zu entdecken; es bedingt aber anderseits, daß die Treue zur Tradition nicht identisch ist mit der unveränderlichen Treue zu ihrem jeweiligen Ausdruck. J. S. Drey hat diesen Traditionsbegriff als lebendige Fortbewegung und *Selbstüberlieferung* der Offenbarung entfaltet. Er hat vor allem auch auf die Menschlichkeit ihrer

<sup>73</sup> Der Anthropologe A. Gehlen unterstreicht die Entlastungsfunktion der Tradition. Wer in einer Tradition steht, ist von der zerdrückenden Last befreit, immer wieder von vorne anfangen zu müssen; er wird frei für den Fortschritt. Auch Niklas Luhmann weist darauf hin, daß die Komplexität der heutigen Gesellschaft so groß ist, daß der Mensch auf ‹Sinsedimente der Vergangenheit› zurückgreifen muß, will er noch sinnvoll handeln können: die gespeicherten Erfahrungen früherer Generationen haben kognitive Vorteile.

<sup>74</sup> W. KASPER, Tradition als Erkenntnisprinzip, in ThQ 155 (1975) S. 201.

<sup>75</sup> M. BUBER, Werke III, S. 744.

<sup>76</sup> W. KASPER, o. c., S. 209.

Vermittlung hingewiesen<sup>77</sup> und daran erinnert, daß das Entstehen einer lebendigen Gemeinde den praktischen Beweis für die Offenbarung in ihrem Fortschreiten liefert. J. Kuhn hat die Tradition als lebendige Selbstüberlieferung der Offenbarung dann in konsequenter Auseinandersetzung mit Hegel und unter Berücksichtigung ihrer kirchlichen und pneumatischen Dimension weiter entfaltet. Seine Schlußfolgerungen bezüglich der Dogmenbildung und dem Verständnis der Rechtgläubigkeit sind auch heute noch für die Fundamentaltheologie beachtenswert<sup>78</sup>.

Wenn nun das Reden von Offenbarung in ihrer Selbstüberlieferung ein Beitrag zur Fortführung der unvollendeten Freiheitsgeschichte sein soll, so muß die Fundamentaltheologie darauf hinweisen, daß sich die göttliche Wahrheit in der Geschichte bewährt: allerdings in der offenzuhaltenden Spannung von Heilsverheißung und gegenwärtiger Verwirklichung, die jede kurzschlüssige Identifikation vom Reich Gottes mit den geschichtlichen Errungenschaften von Freiheit und Gerechtigkeit verhindert und sie für die je größere Erfüllung von Gott her offenhält. Außerdem muß die Fundamentaltheologie an den personalen, christolo-

<sup>77</sup> Zit. J. S. DREY, Apologetik I, S. 397: «Gott hat ursprünglich gewirkt und gesprochen, aber Menschen haben die Taten und Worte Gottes aufgezeichnet ... diese haben das Aufgezeichnete in die Hände anderer Menschen niedergelegt, und von diesen ist es im Laufe der Zeiten durch tausend Hände bis zu uns herabgekommen, nehmen wir an, diese tausend Hände seien treu und rein, die Köpfe dazu erleuchtet und die Herzen voll guten Willens, aber es wären Hände, Köpfe und Herzen von Menschen.»

<sup>78</sup> Kuhn betont, daß ‹Dogmenbildung› nicht eine Erweiterung, Vervollständigung oder Ergänzung der substanzuellen christlichen Wahrheit ist; sie ist vielmehr – unter der Leitung des Heiligen Geistes – die objektive Dialektik dieser Wahrheit, deren Formulierung auf die Bedürfnisse der Zeit, ihre geistigen Strömungen und Gegensätze Rücksicht nimmt.

Rechtgläubigkeit bedeutet also Konformität mit dem ausdrücklichen Glaubensstandpunkt der Kirche in einer bestimmten Zeit – was allerdings den Geist der Prüfung nicht ausschließt. Das Verhalten zum Dogma drückt objektiv die Rechtgläubigkeit und somit auch das Verhältnis zur Kirche aus. «Durch dieses Verhältnis aber ist das Verhältnis zu Gott, aus welchem für uns die Seligkeit entspringt, zwar wohl vermittelt, keineswegs aber ist es mit demselben identisch.» «Diese Übereinstimmung mit der Kirche im Glauben ist wesentlich eine qualitative und nicht eine quantitative, und gestaltet sich unbeschadet ihrer Wahrheit, Innigkeit und Kraft zu mannigfaltiger Weise nach der Verschiedenheit der Subjekte in Bezug auf die Stufe ihrer Bildung ... und ihrer Entwicklung» (S. 200). Die Antwort auf die Frage ‹was zu glauben sei um selig zu werden› kann also nicht für alle ohne Unterschied und für immer beantwortet werden – es soll auf alle Fälle das subjektive Moment des konkreten Verhältnisses des einzelnen zur Kirche mitberücksichtigt werden.

gischen Charakter der Überlieferung erinnern. Dies kann u. a. bedeuten, daß gegen die unpersönliche Vereinnahmung des Menschen durch fortschreitende Rationalisierung in der Gesellschaft oder durch Machtstrukturen jeder Art protestiert wird. Das Bewußtsein, daß der Sabbat um des Menschen willen geschaffen worden ist und nicht der Mensch um des Sabbats willen (Mk 2,27), bleibt eine zentrale Kritik an jeder Tradition und ihrer Auslegung, die den Menschen zum unpersönlichen Ausführer des Gesetzes macht. Der freie Gehorsam Jesu, der sich für alle ausgeliefert hat, bleibt der zentrale Inhalt der christlichen Tradition. In seinem Geschick wurde «die Wahrheit über Gott und den Menschen endgültig in der Geschichte offenbar»<sup>79</sup>. Diese Wahrheit geschieht nun weiter in der «im Geist geschehenden memoria Jesu Christi»: Tradition ist «das durch den Geist in den Herzen der Gläubigen lebendige Wort Gottes»<sup>80</sup> – in ihr wird der im Geist gegenwärtige auferstandene Herr zum umbildenden Prinzip neuen Lebens in der Nachfolge. In diesem Sinn geschieht im Zeugnis, im Leben «gemäß diesem Wort» eine Fortführung der Freiheitsgeschichte, ohne Vereinnahmung und Zwang. «Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit» (2 Kor 3,17). Da wird der Mensch für die Zukunft befreit, indem er sich mit dem Geist seiner Zeit auseinandersetzt, ohne daß er diesem Zeitgeist zu verfallen braucht<sup>81</sup>. Diese Auseinandersetzung ist von der Ausrichtung auf ein Ziel, auf diesen Zustand hin getragen, in dem *Gott alles in allem sein* wird (1 Kor 15,28). Die «Aufklärung» über dieses Ziel geschieht in der Erinnerung an Jesus Christus: in der Bindung an die Zeugnisse seines Weges und in der Freiheit für die je größere Wahrheit Gottes: Gerade darum kann Theologie zum «Anwalt des konkreten geschichtlichen Menschen werden; in prophetischer Fürsprache und in sorgevollem Widerspruch lebt sie von den kritisch geläuterten Erfahrungen, welche sie mit dem bleibenden geschichtlichen Ursprung des Glaubens und dessen Vermittlung durch

<sup>79</sup> W. KASPER, o. c., S. 211.

<sup>80</sup> Ebd.

<sup>81</sup> In einem beachtenswerten Aufsatz, «Die dogmatische Denkform als hermeneutisches Problem» (in: Gegenwart des Glaubens, Mainz 1974), hat Karl LEHMANN auf die Bedeutung des geschichtlich konkret bestimmten Überlieferungsgeschehens für das Verstehen hingewiesen. Er zeigt, daß die dogmatischen Aussagen im Medium der jeweiligen menschlichen Wirklichkeitserfahrung ausgelegt und auf deren konkrete Realität hin verifiziert werden müssen. Das Selbstverständnis des Menschen ist daher nicht nur Anknüpfungspunkt, sondern ein unentbehrlicher locus theologicus (S. 47). Dies schließt aber eine kritische Haltung dem Zeitgeist gegenüber ein.

den Gang der Jahrhunderte machen kann»<sup>82</sup>. Aber die Rückbindung an eine erinnerte Vergangenheit und das hoffende Ausschauen nach Gottes größerer Wahrheit befreit vom Zwang, nur hier und jetzt die «Apotheose der faktischen Geschichte zu leisten»<sup>83</sup>. Offenbarung klärt uns darüber auf, daß eine der Gegenwart überlegene Wahrheit tragender Grund zur Gestaltung einer menschlichen Welt ist: daß das ‹Wunder der Liebe› unsere weltverändernde Liebe ermöglicht und zugleich den Mut zur Ausdauer schenkt.

<sup>82</sup> K. LEHMANN, o. c., S. 48.

<sup>83</sup> K. LEHMANN, o. c., S. 52.

