

1311 Schellhaus

45/13A 7800 - 103

# THEOLOGISCHE REVUE

Begründet von Franz Diekamp

Herausgegeben von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster

Schriftleitung: Prof. Dr. Harald Wagner

103. Jahrgang 2007



Verlag Ashendorff Münster

„Offenbarung“, fokussiert auf den Aspekt ihrer rationalen Vermittlung und Zugänglichkeit. Die Aufsätze sind größtenteils historisch ausgerichtet, wenn auch durchweg mit Perspektiven in die systematische Diskussion hinein. Sie widmen sich dem Offenbarungsdenken maßgeblicher Philosophen und Theologen zwischen dem 11. und 20. Jh., wobei Schwerpunkte auf die Scholastik des Mittelalters und das Denken des deutschen Idealismus gelegt sind. Das Vorwort der Hg. bietet eine hilfreiche Zusammenschau aller Artikel, informiert den Leser aber leider nicht über Kriterien der gewählten Epochenabgrenzung und Autorenauswahl.

In seinem Beitrag über das „Verhältnis von Offenbarung und Philosophie bei Anselm von Canterbury“ (12–20) wendet sich Hansjürgen Verwey gegen eine einseitig rationalistische Lesart der anselmischen Suche nach „notwendigen Vernunftgründen“ für die Inhalte der christlichen Offenbarung. Gleichwohl erkennt er ihr philosophische Bedeutung und eine methodisch vernunft-autonome Argumentationsgestaltung zu.

An die bereits bei den Kirchenvätern häufig zu findende These angeblicher Spuren der Trinitätsoffenbarung bei heidnischen Philosophen (insbesondere bei Platon) knüpfte, wie der Beitrag Mechthild Dreyers zeigt (21–33), Abaelard in seiner „Theologia Summi boni“ an. Der später verfasste „Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum“ bot dem früh-scholastischen Magister ebenso wie sein Römerbriefkommentar die Gelegenheit, Notwendigkeit und Vorrang der in Christus geschehenen Offenbarung aus dem Blickwinkel eschatologischer Motivation (nicht materialer Differenz) eingehender zu begründen.

Den Schritt ins 13. Jh. unternimmt Rolf Schönberger, der am Beispiel von Bonaventura und Heinrich von Gent zwei Repräsentanten eines platonisch orientierten Offenbarungsdenkens vorstellt (34–59). Weder als religionstypologischer Begriff noch als Charakterisierung einer göttlichen Tätigkeit erscheint „Offenbarung“ hier, sondern das mit dem Terminus Bezeichnete wird erstaunlicherweise als „bloße Voraussetzung, nicht aber Gegenstand des Nachdenkens“ (57) behandelt.

Unter dem Titel „Alii communicare“ präsentiert Manfred Scheuer im Rückgriff auf seine gleichnamige Freiburger Habilitationsschrift dichte formulierte Thesen zum Offenbarungsverständnis des Thomas von Aquin im Ausgang von dessen Schriftkommentaren (60–83). Als „Schlüssel“ zum Thema identifiziert Scheuer den in der Trinitätstheologie gründenden Begriff der „communicatio“. Die göttliche Natur, verstanden als reiner Seinsakt, schließt die Tendenz zur Selbstmitteilung ein, die zuhöchst in dem (nur dem Glaubenden eröffneten) innertrinitarischen Mitteilungsgeschehen, in partizipativer Form aber auch in der philosophisch zugänglichen Selbstmitteilung Gottes „per solam similitudinem“ gegenüber der Kreatur real wird. Die innergöttlichen Hervorgänge verlängern sich soteriologisch in die geschichtlichen Sendungen der Personen hinein, in deren Mitte die Inkarnation des Sohnes steht, die zutiefst „offenbarendes“ und „heilstiftendes“ Geschehen ist. Die menschliche Vermittlung der Offenbarung bleibt dabei stets an Gottes je neues Wirken in der inneren Gnade, die Inspiration des Hl. Geistes gebunden. So verbindet Scheuers spekulativ ambitionierte Deutung auf enge Weise – in manchem Detail gewiß kritisierbar – die Prämissen von thomanischer Schöpfungs- und Erlösungstheologie.

Das Verständnis von Offenbarung bei Nikolaus von Kues auf dem Hintergrund seiner zwischen mittelalterlicher und moderner Gestalt stehenden Metaphysik nimmt sich der Beitrag Gerhard Kriegers zum Thema (84–116). Der Autor skizziert darin zunächst das Verständnis des Cusaners von philosophischer Erkenntnis und Wissenschaft. Deren Ortsbestimmung ist in der Tradition des spätmittelalterlichen Scotismus und Ockhamismus bei Petrus Tartaretus oder Johannes Gerson v.a. dort auszumachen, wo es um den Realitätsstatus des Mentalen und die Modalitätenfrage geht. Krieger kommt zum Ergebnis, dass Cusanus eher in der Spur des Tartaretus „den Raum des Möglichen [...] vom faktisch Wirklichen her“ erschließt (99). In einem zweiten Schritt bezieht der Artikel neben die drei bislang genannten Autoren auch Johannes Buridan in seine Analyse ein und vergleicht die philosophischen Bestimmungen des „Ersterkannten“ in den Entwürfen dieser Denker. Krieger schlägt von hier aus den Bogen zur neuzeitlichen Moralitätsbegründung Kants. Insgesamt verbleiben die Ausführungen im Bereich der philosophischen Prolegomena zur Offenbarungstheorie des Cusaners, deren Erschließung versprochen worden war.

Ergebnisreicher für das Generalthema des Bdes ist der nachfolgende Text von Manfred Kugelstadt über Leibnizens Monadologie im Spannungsfeld von Vernunft- und Offenbarungsreligion (117–140). Der Autor orientiert seine Auslegung am Interpretationsvorschlag Ernst Cassirers, wonach „Gott“ bei Leibniz „eher im Sinne eines bloßen (vornehmlich dann praktischen) regulativen Ideals“ (117) zu verstehen sei. Diese Deutung, nach der das Leibnizsche Denken in moralphilosophischer Hinsicht auf einen „reine[n] Idealismus der Freiheit“ hinausläuft (139), wird nicht zuletzt im Blick auf die vom Autor selbst mehrfach zugegebene Tatsache umstritten bleiben, dass Leibniz sich immer wieder deutlich zugunsten der christlichen Orthodoxie engagiert hat. Wer etwa den lebenslangen Einsatz des Philosophen für das Trinitätsdogma gegen dessen sozinianische Infragestellungen nachverfolgt, wie sie Maria Rosa Antognazza in ihrer 1999 erschienenen Diss. eingehend geschildert hat, wird kaum daran zweifeln wollen, daß Leibniz den Inhalten der christlichen Offenbarung echten, positiven Wert zuerkannt hat.

An den Primat der Vernunftreligion vor jedem Offenbarungsanspruch in Kants „Religionsschrift“ erinnert der klare, textnahe Beitrag von Bernd Dörflinger (141–164). Die Existenz Gottes ist für Kant ein Postulat der praktischen Vernunft, entzieht sich dabei aber jedem strengen Beweisversuch. Darum kann

## Philosophie / Religionsphilosophie

**Wozu Offenbarung?** Zur philosophischen und theologischen Begründung von Religion, hg. v. Bernd Dörflinger / Gerhard Krieger / Manfred Scheuer, Paderborn: Schöningh 2006. 290 S., kt € 34,00 ISBN: 978-3-506-71711-5

Der vorliegende Bd vereint zwölf Beiträge eines interdisziplinären und interkonfessionellen Kolloquiums an der Univ. Trier zum Thema

„der Ignorant in Religionsdingen [...] nach Maßstäben der Vernunftreligion, die nichts anderes als Moral fordert, objektiv Gott so wohlgefällig sein wie ein in ihrem Sinne Gläubiger, wenn er nur die Bedingung der Moralität erfüllt, deren Anforderungen jeder Mensch schon allein im autonomen Selbstverhältnis erzeugt“ (144). Dass die „statuarischen Gesetze“ der positiven, empirischen Religionen in Kants Sicht erst recht keine allgemeine Geltung beanspruchen können, arbeitet Dörfinger unmissverständlich heraus. Kant neigt darum in der Frage, ob sich die positiven Religionen ganz in die reine Vernunftreligion hinein auflösen sollten oder aber aufgrund der menschlichen Angewiesenheit auf sinnliche Manifestationen des Religiösen einen unverzichtbaren Stellenwert besitzen, offensichtlich zur ersten Alternative, ohne sich auf einen Zeithorizont für ihre Realisierung festzulegen.

Gleich zwei Autoren des Sammelbandes widmen ihre Ausführungen dem Offenbarungsbegriff Johann Gottlieb Fichtes.

Eine positivere Rolle als bei Kant sieht Ives Radrizzani (gegen die Interpretation durch Luigi Pareyson) den positiven Religionen in Fichtes Entwurf zugestanden (165–177). Allerdings kommen sie auch hier kaum über die Funktion hinaus, die innere (durch die reine Vernunft zu erlangende) Offenbarung zu erleichtern und zu unterstützen, und müssen folglich von allem gereinigt werden, was der Vernunft widerspricht (176). Mit Recht fragt Radrizzani, „was an spezifisch Christlichem am Ende dieses sich aufdringenden Reinigungsverfahrens übrigbleiben wird“ (175).

Einen starken Gegensatz zwischen Fichtes Konzeption von Offenbarung und deren christlichem Selbstverständnis arbeitet auch Edith Düsing in ihrem Beitrag heraus, der zu den Höhepunkten des vorliegenden Bdes zählt (178–203). Dabei differenziert sie zwischen Fichtes Frühwerk, das sich in der vorliegenden Problematik noch stark an Kant orientiert, und seinem Spätwerk, dessen philosophische Gotteslehre „Johanneische mit neuplatonischen und Spinozanischen Motiven“ vereint (199). Letztere handelt vom Ich, das sich selbst in der Schau des als Wahrheit evidenten Absoluten gründet, ja sich „vernichtet“ in der Einsicht, nichts anderes als Bild und Offenbarung dieses Absoluten sein zu sollen, dem allein wahres Sein und Subsistenz zu eigen ist. Die Person Jesu Christi kann Fichte als Ort der Selbstoffenbarung Gottes und als Vorbild menschlicher Sittlichkeit deuten, ohne die „soteriologische Dimension“ seines Lebens und Sterbens wirklich anzuerkennen.

Einen knappen Überblick zur Offenbarungslehre Schellings steuert – in historisch-genetischer Betrachtungsweise – Harald Schwaetzer bei (204–230). Schon im Frühwerk des Württemberger Philosophen enthüllt sich die geschichtsphilosophische Relevanz des Offenbarungsbegriffes. (Polytheistische) „Mythologie“ und (christliche) „Offenbarung“ stehen sich dabei noch unvermittelt gegenüber, wobei die Menschwerdung Gottes in Christus den entscheidenden Punkt des Übergangs bildet. Nachdem Schwaetzer die „Stuttgarter Privatvorlesungen“ als wichtige Station der Transformation dieser bipolaren Sichtweise benannt hat, richtet sein Beitrag den Blick auf die abschließende, reife Gestalt des Schellingschen Offenbarungsbegriffs in der „Philosophie der Mythologie“ und der „Philosophie der Offenbarung“. Die „Offenbarungszeit“ tritt hier in die Mitte zwischen dem „mythologischen Zeitalter“ und der „philosophischen Religion“ als „wissenschaftlicher Erkenntnis der Geisterwelt“. Mit einem Verweis auf die Rezeptionsgeschichte dieses Schellingschen Stufenmodells erinnert Schwaetzer zugleich an dessen rasches Verschwinden aus der Debatte.

Zwei sehr unterschiedliche theologische Beiträge markieren den Abschluss der Textsammlung.

Der Wiener Fundamentaltheologe Wolfgang Treitler geht in seinem Aufsatz „Offenbarung und offener Logos“ (231–256) von der Prämisse aus, dass der Offenbarungsbegriff in der Theologie nach der Aufklärung in entscheidendem Maße apologetisch konnotiert war. Die um das Konzept einer göttlichen Selbstoffenbarung angeordnete philosophische Trinitätsspekulation des Protestantens Hegel sieht Treitler dabei in einer „überraschenden Entsprechung“ (vgl. 237) zur katholischen Lehre von der durch die Autorität der Kirche abgesicherten Offenbarungsvermittlung, wie sie sich auf dem I. Vatikanum äußerte. Dieser Zusammenhang wird vom Autor ebensowenig überzeugend belegt wie der anschließende Versuch, ausgerechnet der am Selbstoffenbarungsbegriff ausgerichteten Christologie des Nijmegeners Systematikers Georg Essen eine „latente Verneinung Israels“ (240) anzulasten. Man muss Essens offenbarungschristologische Applikation von Prämissen der durch Krings und Pröpper vorgelegten Freiheitsanalytik nicht teilen, um anzuerkennen, dass spekulative Theologie dieses Formats eine denunzierende Schlagwortkritik nach Art Treitlers (vgl. bes. 241!) getrost ignorieren darf. Treitlers weitere Ausführungen münden in Plädoyers zugunsten der „negativen Dialektik des strengen Gotterkennens“ (245) bzw. des „offenen Logos“ (252) in fundamental-emanzipatorischer und strikt anti-spekulativer Absicht.

Von anderer Qualität ist die subtile Diskussion des Offenbarungsverständnisses bei Emmanuel Levinas im Licht der Religions- und Inkarnationstheorie Hegels, die Michael Schulz unternimmt (257–278). Schulz möchte mit seinen Ausführungen ein interreligiös begehbares Fundament erschließen, von dem her „man gemeinsam mit rationalen Mitteln die Möglichkeit einer Offenbarung Gottes in einer Zeit bezeugen kann, die dem Glauben an eine Offenbarung Gottes in der Geschichte mit Skepsis gegenübersteht“ (258). Hegels Absolutheitsanspruch für das Christentum und seine gleichzeitige Geringschätzung des Judentums, die, so die Deutung bei Levinas, „Deklassierung des Anderen“, wurzeln gemeinsam im Hegelschen Systemprinzip, dem „Begriff der absoluten Subjektivität“ (262). Dagegen tritt das eigene Plädoyer des jüdischen Philosophen: „Der Andere ist unfassbare Exteriorität, die nicht zur intentional-internen Sache des Subjekts werden kann“ (264). „Die Offenbarung Gottes – das ist

der Andere“ (265). Der „universelle Messianismus“ Levinas' ist nur eine Konkretion dieses Gedankens. Schulz nun versucht, von der im Denken Hegels auszumachenden Unmöglichkeit, einen absoluten Beginn des Selbst-Erfassens auszumachen, die Brücke zum Anliegen Levinas' zu schlagen. Der Bonner Dogmatiker geht über beide Ansätze hinaus, wenn er sich bemüht, auf subjektivitätstheoretischer Grundlage die „rational verantwortete Möglichkeit eines Gesprächs über Gotteserkenntnis und der aus ihr folgenden Denkbarkeit einer Offenbarung und Inkarnation Gottes“ zwischen Juden und Christen aufzuweisen (275).

Wie häufig bei Veröffentlichungen dieser Art mündet die Durchsicht des vorliegenden Sammelbandes in ein uneinheitliches Gesamturteil. Die Qualität seiner Beiträge differiert ebenso wie deren Relevanz für den offenbarungstheologisch interessierten Leser. Recht divergierend präsentieren sich auch die jeweils am Ende der Aufsätze positionierten Literaturverzeichnisse.

Wer keine Gesamtdarstellung zum Thema erwartet und auszuwählen versteht, kann der Dokumentation des Trierer Kolloquiums wertvolle Hilfen für die Erarbeitung eines differenzierten Offenbarungsbegriffs im Spannungsfeld theologischer und philosophischer Reflexion entnehmen.

Augsburg

Thomas Marschler