

Magnus Lerch

Selbstmitteilung Gottes

ratio fidei

Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie

Herausforderungen
einer freiheitstheoretischen
Offenbarungstheologie

Verlag Friedrich Pustet

ratio fidei

Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie

Herausgegeben von

Georg Essen, Klaus Müller, Thomas Pröpfer, Magnus Striet und
Saskia Wendel

Band 56

Magnus Lerch

Selbstmitteilung Gottes

Herausforderungen
einer freiheitstheoretischen
Offenbarungstheologie

Verlag Friedrich Pustet
Regensburg

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

eISBN 978-3-7917-7073-4 (PDF)

© 2015 by Verlag Friedrich Pustet, Regensburg
Umschlaggestaltung: Martin Veicht, Regensburg
eBook-Produktion: Friedrich Pustet, Regensburg

Diese Publikation ist auch als Printprodukt erhältlich:

ISBN 978-3-7917-2678-6

Weitere Publikationen aus unserem Programm finden Sie auf
www.verlag-pustet.de

Vorwort

Die vorliegende Studie wurde im Sommersemester 2014 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn als Promotionsschrift angenommen und für die Drucklegung geringfügig überarbeitet. Sie ist durch die Unterstützung vieler Wegbegleiter entstanden, bei denen ich mich herzlich bedanken möchte.

An erster Stelle gilt großer Dank meinem theologischen Lehrer und Doktorvater Prof. Dr. Karl-Heinz Menke für seine engagierte, wohlwollende und vertrauensvolle Begleitung. Er hat mein Dissertationsprojekt mit starkem Interesse und Freude an der Diskussion, aber auch der Gewährung des notwendigen äußeren und inneren Frei-raums betreut. Zudem durfte ich fünf Jahre lang an seinem Lehrstuhl als wissenschaftlicher Assistent tätig sein – eine Zeit, für die ich in fachlicher wie persönlicher Hinsicht sehr dankbar bin.

Prof. Dr. Saskia Wendel hat nicht nur das Zweitgutachten erstellt, sondern vor allem auch durch konstruktive Rückmeldungen und weiterführende Gespräche ganz entscheidend zum Gelingen dieser Studie beigetragen. Dafür sei ihr vielmals gedankt.

Der Bonner Fakultät danke ich für die Auszeichnung meiner Promotionsschrift mit dem Pax-Bank-Förderpreis für theologische Forschungsbeiträge.

Mein Dank gilt ferner Prof. em. Dr. Dr. h.c. Thomas Pröpper, Prof. Dr. Georg Essen und Prof. Dr. Magnus Striet für ihre große Gesprächsbereitschaft, die es mir ermöglicht hat, auch meine kritischen Fragen und Problemanzeigen zur Diskussion zu stellen. Ihnen und Prof. Dr. Dr. Klaus Müller sowie Prof. Dr. Saskia Wendel danke ich für die Aufnahme meiner Arbeit in die Reihe ‚ratio fidei‘ und Dr. Rudolf Zwank für die hervorragende Betreuung von Seiten des Pustet-Verlages. Das Erzbistum Köln hat die Publikation durch einen großzügigen Druckkostenzuschuss unterstützt, wofür ich ebenfalls herzlich danke.

Nicht alle können hier genannt werden, deren freundschaftliche Verbundenheit mich während der Entstehung dieser Arbeit gestärkt hat; stellvertretend möchte ich besonders danken: Dr. Thomas Föbel für unsere spannenden und gewinnbringenden Diskussionen zu Karl Rahners Konzept; Aaron Langenfeld und PD Dr. Stefan Schapdick für gute Gespräche und hilfreiche Anregungen; Henning Tippkötter für zuverlässiges Korrekturlesen – und Beatrice Badouin für mehr, als sich sagen lässt.

Von ganzem Herzen danke ich schließlich meinen Eltern Carola und Heiner Lerch sowie meiner Schwester Britta, deren Vertrauen, beständige Ermutigung und tiefe Verwurzelung im christlichen Glauben mich stets getragen haben. Ihnen sei diese Arbeit gewidmet.

Bonn, im Oktober 2014

Magnus Lerch

Inhaltsverzeichnis

EINLEITUNG	15
a) Der Problemhorizont: <i>Selbst</i> mitteilung des Absoluten im Endlichen?	15
b) Das leitende Frageinteresse: Eine kritisch-konstruktive Untersuchung des freiheitstheoretischen Offenbarungsmodells	22
c) Der aktuelle Hintergrund: Offenbarungstheologisch relevante Modifikationen des Freiheitsansatzes in der ‚Theologischen Anthropologie‘	31
d) Aufbau der Arbeit	33
1 SELBSTOFFENBARUNG UND FREIHEIT. Zum wechselseitigen Bestimmungsverhältnis von theologischer Grundwahrheit und transzendentalphilosophischem Denkansatz	36
1.1 Erster Bestimmungsgrund der Dogmatik: Die Geschichte Jesu als Selbstoffenbarung Gottes	37
1.1.1 Selbstoffenbarung Gottes als Wesensbestimmung christlichen Glaubens	37
1.1.2 Theologische Leistungen und Aufgaben der Selbstoffenbarungskategorie	42
1.2 Zum Begriff der Denkform	44
1.3 Kriterien für eine theologisch angemessene Denkform	49
1.4 Zur Immanenz der Bedeutung im geschichtlichen Ereignis	58
1.4.1 Die Verhältnisbestimmung von Faktum, Deutung und Bedeutung	58
1.4.2 Die Applikation der Symbolkategorie auf den Ereignisbegriff	62
1.5 Zweiter Bestimmungsgrund der Dogmatik: Das transzendentalphilosophische Freiheitsdenken als theologische Denkform	66
1.5.1 Freiheit als Ort menschlicher Ansprechbarkeit für Gottes Selbstmitteilung	67
1.5.2 Freiheit als Form des Offenbarungsinhaltes	70
1.5.3 Die transzendente Reduktion als methodisches Korrelat zur christlichen Grundwahrheit	73

2	DIE WESENTLICHE ANSPRECHBARKEIT DES MENSCHEN FÜR GOTTES FREIE SELBSTOFFENBARUNG. Grundlegung der freiheitstheoretischen Denkform	76
2.1	Das freie Ich als subjekttheoretische Basis	78
2.1.1	Die formal unbedingte Freiheit als immanent-reflexe Transzendenz	80
2.1.2	Zur Unterscheidung zwischen Subjekt und Person	83
2.1.3	Zur Verhältnisbestimmung von präreflexiver Vertrautheit (D. Henrich) und immanent-reflexer Transzendenz (H. Krings)	86
2.1.4	Kritische Diskussion: Leistung und Grenze einer Theorie der Gleichursprünglichkeit von Ich und Freiheit	90
2.2	Möglichkeitsaufweis der Selbstoffenbarung Gottes: Gott als von Welt und Mensch verschiedene Wirklichkeit	96
2.2.1	Der Gottesgedanke als Idee der freien Vernunft	97
2.2.2	Die Trennung von Selbstbewusstsein und Gottesbewusstsein	100
2.3	Relevanzaufweis der Selbstoffenbarung Gottes: Gott als Sinngrund endlicher Freiheit	103
2.3.1	Intersubjektive Anerkennung als Inhalt personaler Freiheit	103
2.3.2	Die realsymbolische Selbstmitteilung endlicher Freiheit und deren Aporie	106
2.3.3	Gott als vollkommene Freiheit Exkurs: Zur Univozität des Seins- und Freiheitsbegriffs	108 110
2.4	Die methodischen und inhaltlichen Konturen des Bestimmungsverhältnisses von freier Vernunft und Selbstoffenbarung Gottes	121
2.4.1	Offenbarungstheologische Konsequenzen der transzendentalen Reflexion	122
2.4.2	Die umstrittene Frage nach der inhaltlichen Minimalbestimmung des transzendentalphilosophischen Gottesbegriffs	126
2.4.3	Offenbarung und Vernunft: Bestimmungs- statt Vermittlungsverhältnis	134
2.4.4	Der Konnex zwischen dem Bestimmungsverhältnis von Offenbarung und Vernunft und dem Entsprechungsverhältnis von Form und Inhalt der Offenbarung	136

3	SELBSTMITTEILUNG GOTTES ALS IMMANENTE BEDEUTUNG DER GESCHICHTE JESU. Die freiheitstheoretische Erschließung des Offenbarungsgeschehens	140
3.1	Vorbemerkungen zum spezifischen Profil des freiheitstheoretischen Offenbarungsmodells	141
3.1.1	Die christozentrische Fassung des Selbstmitteilungsbegriffs	141
3.1.2	Offenbarung und Geschichte. Zum begründungslogischen Weg des Ansatzes	149
3.2	Jesu Leben, Tod und Auferweckung als Erweis der unbedingten Liebe Gottes	152
3.3	Die freiheitstheoretische Reformulierung des Selbstmitteilungsbegriffs	158
3.4	Die Entsprechung von Form, Gestalt und Inhalt der Offenbarung	166
3.5	Die Freiheit Jesu: Realsymbolische Gestalt der Selbstmitteilung Gottes	170
3.5.1	Zur offenbarungstheologischen Rezeption der freiheitstheoretischen Symbolkategorie	172
3.5.2	Die menschliche Freiheit Jesu als Realsymbol der Liebe Gottes	176
3.5.3	Die Unterscheidung zwischen Endgültigkeit und Vollendung der Selbstmitteilung Gottes	180
3.5.4	Tiefenbohrungen zur offenbarungstheologischen Reichweite des freiheitstheoretischen Symbolbegriffs	183
	<i>3.5.4.1 Identität oder Differenz-Einheit? Zur Verhältnisbestimmung von Medium und Subjekt der Offenbarung</i>	184
	<i>3.5.4.2 Objektive oder situative Evidenz? Zur Wahrnehmung der Offenbarungsgestalt als Freiheitsakt</i>	193
	<i>3.5.4.3 Die Kritik des Evidenztheorems bei Michael Bongardt und Magnus Striet</i>	199
	<i>3.5.4.4 Kritische Anfragen an die Evidenzthese im Horizont des Freiheitsdenkens</i>	206
3.5.5	Der realsymbolische Selbsterweis des Auferstandenen. Georg Essens freiheitstheoretische Auferstehungshermeneutik	215
	<i>3.5.5.1 Die Auferweckung Jesu als exklusiv göttliches Handeln</i>	215
	<i>3.5.5.2 Der symbolisch-geschichtliche Charakter der Ostererscheinungen</i>	219
3.6	Die Aneignung der Selbstmitteilung Gottes im Heiligen Geist	224
3.7	Selbstoffenbarung als Wesensoffenbarung: Einstieg in die christologisch-trinitätstheologische Reflexion	231

4	JESUS CHRISTUS: SELBSTMITTEILUNG GOTTES IN DER PERSONALEN FREIHEIT DES EWIGEN SOHNES. Die christologische Fortschreibung von Georg Essen	239
4.1	Orientierung: Zu den methodischen und inhaltlichen Koordinaten des Ansatzes	240
4.2	Christologische Konsequenzen des freiheitstheoretischen Offenbarungsmodells	246
4.2.1	Das Selbst- und Freiheitsbewusstsein Jesu: unvermittelt und unmittelbar durch die Liebe Gottes bestimmt	246
4.2.2	Die ontologische Differenz zwischen Jesu und unserer Freiheit	251
4.2.3	Jesu ‚sohnschaftliche‘ Freiheit als Medium der Wesensoffenbarung Gottes	257
4.3	Die Identität der Freiheit Jesu mit der Freiheit des ewigen Sohnes	261
4.3.1	Gottunmittelbarkeit und personale Identität Jesu	263
4.3.2	Die <i>eine</i> Freiheit Jesu	267
4.3.3	Die göttliche Personalität Jesu	270
4.4	Inkarnation als Selbstentäußerung des göttlichen Sohnes. Das Kenosismotiv als Abschlussgedanke der freiheitstheoretischen Christologie	277
4.4.1	Gottes Selbstmitteilung als allmächtige Liebe. Der freiheitstheoretische Offenbarungsbegriff als Grundlage des Kenosisgedankens	277
4.4.2	Jesu Geschichte als freie Fortbestimmung des ewigen Sohnes	280
4.5	Resümee	286
5	KRITISCHE ZWISCHENREFLEXION: Die Frage nach der systematischen Kompatibilität von christologischer Identitätsthese und freiheitstheoretischem Differenzdenken	290
5.1	Die Spannung zwischen christologischer Identitätsthese und anthropologischem Freiheitsbegriff	291
5.2	Die Spannung zwischen Gottunmittelbarkeitsbewusstsein und materialer Bedingtheit der Freiheit Jesu	299
5.2.1	Jesu unvermittelte Gottunmittelbarkeit – ‚von unten‘ erkennbar?	299
5.2.2	Jesu unvermittelte Gottunmittelbarkeit – ontologisch denkbar?	302

5.3	Die Spannung zwischen Jesu und unserem Menschsein, zwischen freiheitstheoretischer Christologie und Anthropologie	306
5.4	Die Spannung zwischen christologischer Identitätsthese und offenbarungstheologischem Symbolbegriff	309
5.5	Fazit	314
6	GOTTES WESEN OFFENBARUNG ALS WECHSELSEITIGE LIEBE DREIER FREIHEITEN. Die trinitätstheologische Position von Magnus Striet	319
6.1	Trinitätstheologische Konsequenzen des freiheitstheoretischen Offenbarungsmodells	322
6.1.1	Zur Verhältnisbestimmung von ökonomischer und immanenter Trinität	323
	6.1.1.1 <i>Kritische Rezeption des rahnerschen Grundaxioms</i>	323
	6.1.1.2 <i>Identität oder Differenz-Einheit von ökonomischer und immanenter Trinität?</i>	329
6.1.2	Die Interdependenz von christologischer Identitätsthese und freiheitsanalytischer Trinitätslehre	331
6.1.3	Die freie Personalität des Heiligen Geistes	335
6.2	Gleichursprünglichkeit der drei göttlichen Freiheiten. Die trinitätstheologische Rezeption des transzendentalphilosophischen Personbegriffs	338
6.2.1	Die Wesenseinheit Gottes als reziproke Relation der göttlichen Personen	338
6.2.2	Subjekthafte Freiheit als transzendentaler Grund personaler Relation	342
6.2.3	Unvermittelte Unmittelbarkeit als Kennzeichen göttlicher Personalität	349
6.3	Der dreieine Gott als offenbares und bleibendes Geheimnis	353
6.4	Allmacht und Ohnmacht Gottes. Zur trinitätstheologischen Neufassung der Eigenschaftslehre	358
6.5	Kritische Diskussion	363
6.5.1	Gott – potentia absoluta oder Einheit von Allmacht und Liebe? Zum Problem der Wesensbestimmung Gottes	363
6.5.2	Freiheit – reflexiv oder präreflexiv? Zum Problem der Einheit Gottes	369

7	GOTTES SELBSTMITTEILUNG ALS WAHRER MENSCH. Kritische Würdigung und mögliche Perspektiven – im Anschluss an das Selbstmitteilungskonzept Karl Rahners	377
7.1	Stand der Diskussion und weiteres Vorgehen	377
7.2	Selbstmitteilung Gottes im Horizont der Beziehung von Schöpfer und Geschöpf. Plädoyer für die Integration eines offenbarungstheologischen Grundmotivs von Karl Rahner in das Freiheitsdenken Thomas Pröppers	381
7.2.1	Methodische und inhaltliche Vorbemerkungen	381
7.2.2	Das Realsymbol: Einheit in Differenz von Offenbarungssubjekt und Offenbarungsmedium	386
	<i>7.2.2.1 Das Realsymbol als Sakrament</i>	386
	<i>7.2.2.2 Der trinitarische Gott als Grund der Differenz-Einheit von Symbol und Symbolisiertem</i>	390
7.2.3	Die Entsprechung zwischen Symboltheorie und chaldonischer Christologie	394
	<i>7.2.3.1 Rahners Kritik an der Realidentifikation von göttlicher und menschlicher Wirklichkeit</i>	394
	<i>7.2.3.2 Der trinitarische Gott als Grund der Differenz-Einheit von göttlicher und menschlicher Natur Jesu Christi</i>	398
7.2.4	Das Axiom direkter Proportionalität von geschöpflichem Selbststand und Gottesnähe – oder: Die Entsprechung zwischen Christologie und Schöpfungstheologie	403
7.2.5	Jesus Christus: Realsymbol der Selbstmitteilung Gottes in der Differenz- Einheit von Selbstzusage und Annahme	410
7.3	Mögliche Perspektiven einer Integration der symboltheoretisch- christologischen Reflexionen Rahners in das Freiheitsmodell Pröppers	415
7.3.1	Kurzbilanz in zehn Thesen	416
7.3.2	Die freiheitstheoretische Kritik an Rahners Proportionalitätsaxiom	419
7.3.3	Geschenkte Autonomie. Versuch einer freiheitstheoretischen Aneignung des Proportionalitätsaxioms	422
7.3.4	Geheimnis statt Mythos: Gottes Selbstmitteilung als wahrer Mensch	431
7.4	Selbstmitteilung Gottes als Freiheitsgeschehen. Eine abschließende Würdigung des von Thomas Pröpper begründeten Offenbarungsmodells	435

<i>Inhaltsverzeichnis</i>	13
LITERATURVERZEICHNIS	443
PERSONENREGISTER	481

Einleitung

a) Der Problemhorizont: *Selbstmitteilung des Absoluten im Endlichen?*

Im Rahmen der 2012 begangenen Fünfzigjahrfeier der Eröffnung des II. Vatikanischen Konzils wurde erneut an den offenbarungstheologischen Paradigmenwechsel erinnert, der in *Dei Verbum* grundgelegt und für die Theologie des 20. Jahrhunderts bestimmend geworden ist: Offenbarung wird nicht mehr formal als Instruktion Gottes und inhaltlich als Sammlung objektiv vorgegebener Wahrheiten gedacht, welche die menschliche Vernunft von sich aus nicht erreichen kann und daher allein auf Autorität des kirchlichen Lehramtes hin zu glauben hat, sondern fortan als *Selbstoffenbarung* bzw. *Selbstmitteilung* Gottes verstanden¹. Gott teilt in der Heilsgeschichte nicht *etwas*, sondern *sich selbst* dem Menschen mit und will dessen freie Zustimmung durch jenes Geschehen personaler Zuwendung gewinnen, in dem Inhalt und Form der Offenbarung, Botschaft und Bote, Wahrheit und Geschichte untrennbar verbunden sind. In eins mit der Verabschiedung von einer instruktionstheoretischen Fixierung des Offenbarungsgeschehens auf dessen Informationsgehalt und der Freilegung seines we-

¹ Vgl. im Kontext der Fünfzigjahrfeier der Konzileröffnung Herzberg, *Begegnung*; Reikerstorfer, *Wandel*; Schlögl, *Tradition*, bes. 133–136; Schneider, *Reform*, 30f; Söding, *Zeit*, bes. 445.450. Zum Paradigmenwechsel vom instruktionstheoretischen zum kommunikationstheoretischen Offenbarungsverständnis vgl. Seckler, *Begriff*; ders., *Interdependenz*; ders., *Offenbarungsreligion*; ders., *Wandlungen*; Waldenfels, *Fundamentaltheologie*, 181–202; Werbick, *Art. Offenbarung. Hinsichtlich der Rede vom ‚Paradigmenwechsel‘* ist jedoch zu beachten, dass m.E. auch bezüglich des Offenbarungsverständnisses nicht eine einseitige Betonung der Diskontinuität angezeigt ist (zu Joseph Ratzingers „Hermeneutik der Reform“ als „Schlüssel zur Interpretation des Konzils“ vgl. Tück, *Verbindlichkeit*, 97–103) und eine allzu scharf kontrastierende Gegenüberstellung von instruktionstheoretischem und kommunikationstheoretischem Offenbarungsbegriff bzw. von *Dei Filius* und *Dei Verbum* den Texten selbst nicht gerecht würde. Vgl. hierzu Werbick (*Offenbarung*, 995), der darauf hinweist, dass die in *Dei Filius* als Offenbarungsinhalt genannten „decreta“ (DH 3004) „nicht einfach positive Setzung [sind; M.L.], sondern Eröffnung der Partizipation an der Lebenswirklichkeit Gottes“ sowie Sonnemans (*Offenbarung*, 102) und Waldenfels (*Offenbarung*, 145), die zu Recht hervorheben, dass bereits das I. Vatikanum als primäres Ziel der göttlichen Offenbarung „se ipsum [...] revelare“ (DH 3004) bestimmt. Zur Frage nach Kontinuität und Diskontinuität im Offenbarungsverständnis vgl. ferner Döring, *Paradigmenwechsel*; Knoch, *Gott*, 23–50; Pfeiffer, *Wirklichkeit*; Waldenfels, *Einführung*, 138–143; ders., *Offenbarung*, 310–313; ders., *Offenbarungsverständnis*, 193–208. Dass es allerdings *faktisch* im wirkungsgeschichtlichen Umkreis von *Dei Filius* zu einer intellektualistischen Engführung des Offenbarungsverständnisses gekommen ist, kann vor dem Hintergrund der Textgenese von *Dei Verbum* kaum bestritten werden: Vgl. Eicher, *Offenbarung*, 502–516; Hoping, *Kommentar*, 716–735; Ratzinger, *Kommentar*, 499–503; ders., *Lehre I*, 311–317.335–337; ders., *Lehre II*, 720–731; Sauer, *Quellen*. Diese Engführung muss jedoch *Dei Filius* in dieser Form nicht intendiert haben: vgl. hierzu Fries, *Kirche*; Ratzinger, *Kommentar*, 507⁸; Waldenfels, *Offenbarung*, 125f. Insofern impliziert der hier verwendete Begriff des ‚Paradigmenwechsels‘, „dass die Neuerung nicht nur in der Integration neuer Beobachtungen und Ansätze, sondern v.a. in einem neuen Vorzeichen besteht, unter dem auch Altbekanntes neu arrangiert und dadurch neu adaptiert, akzentuiert und aktualisiert wird.“ (Söding, *Zeit*, 445).

sentlich personalen, geschichtlichen und christozentrischen Charakters avancierte das Paradigma der ‚Selbstoffenbarung‘ bzw. ‚Selbstmitteilung‘ Gottes schließlich zum konzeptionellen Ausgangspunkt, alles bestimmenden Prinzip und zur universalen Schlüsselkategorie der meisten theologischen Ansätze des 20. Jahrhunderts². Indem nämlich das Verhältnis von göttlicher Selbstmitteilung und menschlicher Annahme des Offenbarungsgeschehens nun als interpersonales Korrespondenzgeschehen auf den Begriff gebracht wurde, konnte die Theologie zugleich jener bis dato unabgeholzten Forderung der Aufklärung nachkommen, die zu Recht auf einer Vermittlung christlicher Wahrheits- und Geltungsansprüche mit der neuzeitlichen Wende zum Subjekt insistierte³.

Doch zeigt sich die theologische Prinzipienfunktion des Selbstmitteilungsparadigmas auch darin, dass es gewissermaßen als der hermeneutische ‚Motor‘ der christologischen und trinitätstheologischen Lehrentwicklung einsichtig zu machen ist: Wenn der eine und einzige Gott Israels sich auf endgültige und unüberbietbare Weise in der Geschichte Jesu *als er selbst* – in seinem ewigen *Wesen* – mitgeteilt hat, so lässt sich letzteres ohne die konkrete, personale Gestalt Jesu Christi nicht mehr denken. Ein Verständnis von Offenbarung als Selbstoffenbarung Gottes evoziert deshalb aus sachlogisch zwingenden Gründen die christologische wie auch trinitätstheologische Reflexion und Explikation dieses Geschehens.

„In systematischer Perspektive ist der Glaube an den dreieinigen Gott Konsequenz der Selbstoffenbarung und Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte; er artikuliert sich, wo mehr oder weniger ausdrücklich wahrgenommen wird, dass Gott *als er selbst* – im menschgewordenen Wort – den Menschen begegnet und ihnen in dieser Begegnung sein innerstes Wesen enthüllt; wo zudem vollzogen wird, dass im Wirken des Geistes, der diese Selbstoffenbarung Gottes mit der Teilgabe an der erlösenden Gottesgemeinschaft vollendet, Gott selbst sich den Menschen gibt. Wenn von Gottes Selbstoffenbarung die Rede ist, so muss

² Vgl. Bongardt, Einführung, 88; Breuning, Geist, 51f; Eicher, Offenbarung, 68.585; Faber, Unbegreiflichkeit, 159; Kasper, Gott, 210; Mader, Offenbarung, 367; Menke, Selbstmitteilung; Rahner, Selbstmitteilung, 1282; Seckler, Offenbarungsreligion, 163; von Stosch, Offenbarung, 7f.46–50; Waldenfels, Fundamentaltheologie, 181; ders., Offenbarung, 145; Werbick, Medium, 188. Die Begriffe ‚Selbstoffenbarung‘ und ‚Selbstmitteilung‘ werden im theologischen Diskurs überwiegend synonym verwendet (vgl. etwa Kasper, Gott, 222f; Kessler, Trinität, 288; Knoch, Gott, 48f.79f; Werbick, Medium, 188.240). Daher „können“, wie Trappe (Selbstoffenbarung, 510) festhält, „Selbstoffenbarung“ und „Selbstmitteilung“ miteinander verschmelzen“ – trotz ihrer ursprünglich durchaus divergierenden Bedeutungskontexte: vgl. hierzu Laarmann, Selbstmitteilung und Gutknecht, Selbstmitteilung mit Trappe, Selbstoffenbarung, bes. 507. Begriffliche Differenzierungen klingen zwar an etwa bei Congar, Geist, 332f und Faber, Unbegreiflichkeit, 159, werden jedoch nicht weiter entfaltet. Zum Sprachgebrauch in dieser Studie, der Präppers Terminologie folgt: vgl. Anm. 29.

³ Vgl. programmatisch etwa Kasper: „Die trinitarische Selbstoffenbarung Gottes ist [...] die überbietende Antwort auf die Frage, die der Mensch nicht nur hat, sondern ist: die Frage nach Gott.“ (Kasper, Gott, 477; im Original kursiv). Vgl. ferner Hünermann, Offenbarung, 93–98; Seckler/Kessler, Kritik; Vergauwen, Aufklärung.

davon die Rede sein, dass Gott seine Vermittlung *ist*, da er sich in bloß kreatürlichen Vermittlungen nicht *als er selbst* zeigen kann.“⁴

Damit bezeichnet ‚Selbstmitteilung Gottes‘ jene zentrale, aber auch spannungsreiche theologische Grundkategorie, die Transzendenz und Immanenz, Absolutes und Endliches, Unbedingtes und Bedingtes, göttliche und menschliche Freiheit in eben dem Maße zusammenzudenken versucht, wie sie die prinzipielle Unterschiedenheit beider Wirklichkeiten betont. Wie aber lässt sich dieser Anspruch systematisch einlösen? Bereits zu Beginn der 1990er Jahre hatte Siegfried Wiedenhofer resümiert:

„Wie [...] das Offenbarungshandeln Gottes als des Ganz-Anderen und zugleich Nicht-Anderen, also in seiner radikalen Transzendenz und Immanenz so mit dem geschichtlichen Handeln des Menschen vermittelt werden kann, dass die Freiheit Gottes und des Menschen gewahrt, aber eine mythologische Redeweise vermieden ist, steht heute immer noch weitgehend aus“⁵.

Auch nach Bernd-Jochen Hilberath und Theodor Schneider kann dieses Problem als die „vielleicht [...] einzig todernte Frage aller Theologie“ gelten, „sofern sie christliches Reden von Gott sein will [...]: Wie kann Gott in die Geschichte eingehen, so, dass er ganz Er selbst bleibt und doch [...] den Menschen als Adressaten seiner Selbstmitteilung erreicht?“⁶ Gerade das Insistieren auf der dialogisch-personalen Struktur des Offenbarungsgeschehens – darauf hat Veronika Hoffmann aufmerksam gemacht – provoziert die Frage, wie ein solches Kommunikationsgeschehen gedacht werden kann, wenn mit ihr nicht ein symmetrisches Gegenüber von Gott und Mensch, sondern die Selbstmitteilung des *transzendenten* Schöpfers gemeint ist⁷. Außerdem gewinnt die Frage nach der Möglichkeitsbedingung des Vermittlungsgeschehens von Transzendenz und Immanenz erhebliche Brisanz in der zeitgenössischen Situation nachmetaphysischen Denkens, in der eine apriorisch sicher gestellte Synthese von Glaube und Vernunft, Theologie und Philosophie, Christentum und griechischer Metaphysik problematisch geworden ist, aber die aus dem Selbstoffenbarungsgedanken resultierenden philosophisch-theologischen Fragen- und Problemkreise weiterhin unabweisbar sind. Eine auf vernünftige Rechenschaft verpflichtete Theologie wird an ihnen nicht vorbei gehen können – bei aller berechtigten Kritik an bestimmten Typen

⁴ Werbick, Trinitätslehre, 486. Zum Einstieg in die christologische und trinitätstheologische Reflexion auf der Basis des Selbstoffenbarungsgedankens vgl. ferner Greshake, Gott, 49f.308–317; Kasper, Jesus, 363–375; ders., Gott, 31ff.378–385.473–477; Kessler, Namen; Menke, Jesus, 24–35; ders., Wort, 1301. Ratzinger, Einführung, 151–165; Tück, Jesus; Schwöbel, Trinitätslehre; Werbick, Trinität.

⁵ Wiedenhofer, Offenbarung, 112f.

⁶ Hilberath/Schneider, Jesus, 27.

⁷ „Die Dialogkategorie birgt die Gefahr, diese Differenz [von Transzendenz und Immanenz; M.L.] in einer Gott und Welt vermischenden mythologischen Redeweise zu verdecken. Das heißt: Das zwischenmenschliche Geschehen ‚Dialog‘ ist auf das Verhältnis von Gott und Mensch nicht so ohne weiteres übertragbar, wie es den Anschein hat, denn die konstitutive Asymmetrie zwischen Gott und Mensch droht die symmetrische Dialogkategorie überhaupt zu sprengen.“ (Hoffmann, Offenbarung, 208). Zu Hoffmanns eigenem Konzept mit Rekurs auf Paul Ricœur vgl. ebd., 211ff; dies., Vermittelte Offenbarung.

traditioneller Metaphysik, wie sie nicht zuletzt im Kontext der Hellenisierungsdebatte vorgebracht wurde⁸.

Die umrissene Problemstellung muss an dieser Stelle weiter präzisiert werden – sind es doch zwei Frage- bzw. Reflexionsrichtungen, die mit dem Gedanken der Selbstoffenbarung Gottes aufs Engste verbunden sind und die Argumentationsgänge dieser Arbeit wesentlich mitbestimmen werden. Im Bereich der *erkenntnislogischen* bzw. *gnoseologischen* Reflexion des Selbstmitteilungsgeschehens stellt sich die anthropologisch zu klärende Frage nach einer adäquaten Verhältnisbestimmung von Vernunft und Offenbarung, Wahrheit und Geschichte: Wie ist es möglich, einen konkreten Menschen, Jesus von Nazaret, als die Selbstmitteilung Gottes zu identifizieren? Wodurch und auf welcher Basis ist die Deutung der Geschichte Jesu als Geschehen göttlicher Selbstmitteilung legitimiert und begründet? Und welche epistemologischen Konsequenzen sind mit der Offenbarungskategorie verbunden? Lässt sich die Offenbarungsgestalt eindeutig oder gar im Sinne einer ‚objektiven Evidenz‘ als Selbstmitteilung Gottes erkennen? Nicht zuletzt die klassische Frage nach den anthropologischen Voraussetzungen des Offenbarungsereignisses gewinnt im Kontext seiner kommunikationstheoretischen Auffassung neues systematisches Gewicht: Wie ist denkerisch ausweisbar, dass Gottes Selbstoffenbarung das innerste ‚Selbst‘ des Menschen betrifft, ohne diese mit jenem in eins zu setzen? Wie also lässt sich jenseits des Dilemmas von Intrinsezismus und Extrinsezismus die Ansprechbarkeit und Offenheit endlicher Vernunft für Gott aufweisen und zugleich die Gratuität seiner Selbstoffenbarung wahren? Die im Umkreis der Vor- und Wirkungsgeschichte von *Dei Verbum* eingenommene kommunikationstheoretische Perspektive klärt jedenfalls die Frage nach ihren Möglichkeitsbedingungen nicht, sondern wirft sie neu auf⁹. Wird diese nicht in Angriff genommen, könnte auch, so warnt Heinrich Ott, jenes „heute fast allgemein übernommene und adäquatere [kommunikationstheoretische; M.L.] Offenbarungsverständnis [...] zu einer Leerformel werden“¹⁰. Jörg Disse hat ihm ausdrücklich zugestimmt und betont, dass die Re-

⁸ Vgl. den instruktiven Beitrag von Werbick, Geist. Werbick zeigt, dass die berechtigte Suche nach neuen, der traditionellen Metaphysik erwachsenen Denkkonzepten um des Selbstmitteilungsgedankens willen nicht zu einer Revision des bisher erreichten christologisch-trinitätstheologischen Reflexionsniveaus führen darf. „Die Frage nach der Denkmöglichkeit einer radikalen Immanenz-Transzendenz Gottes wurde dem biblisch-christlichen Glauben durch die Konfrontation mit mittel- und neuplatonischer Geistigkeit zugemutet; und sie ist so zu einer seiner Schicksalsfragen geworden. Wer die Abkehr von ihr fordert, der riskiert, dass er das entscheidend Christliche – Gottes unbedingtes Mitseinwollen mit den von ihm zur Gottesherrschaft Gerufenen – auch für die gegenwärtige Zeugnissituation nicht mehr verstehbar und beziehungsreich genug zur Sprache bringen kann. Trinitätslehre und Christologie haben diese radikale Immanenz-Transzendenz Gottes wegweisend und normativ zum Ausdruck gebracht. Wer die Abkehr von den damals gefundenen Sprachregelungen verlangt, hätte nachzuweisen, dass mit der Abkehr von den Formeln nicht auch das von ihnen erreichte Problemniveau unterboten und die Spannweite des hier Zusammengehaltenen unverantwortlich reduziert wird“ (ebd., 105).

⁹ Karl Rahner und Herbert Vorgrimler bemerken schon im ‚Kleinen Konzilskompendium‘, dass *Dei Verbum* die Frage z.B. nach der Vernehmbarkeit der göttlichen Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes durch den Offenbarungsträger nicht klärt (dies jedoch auch nicht intendierte): Vgl. Rahner/Vorgrimler, Konzilskompendium, 361f.

¹⁰ Ott, Apologetik, 41.

duktion des dialogisch-personalen Offenbarungsgeschehens auf eine abstrakte Leerformel nur dann umgangen werden kann, wenn die Frage nach seiner Erkennbarkeit und Relevanz anthropologisch reflektiert wird¹¹. Die Dringlichkeit dieser Aufgabe erscheint heute aktueller denn je, lassen sich doch – wie Gregor Maria Hoff in seiner vor einigen Jahren erschienenen Problemgeschichte zum Offenbarungsbegriff ausführt – die Voraussetzungen, unter denen Offenbarung überhaupt für den Menschen verständlich ist und sein kann, in Zeiten postmoderner Kritik und Skepsis nicht mehr ohne Weiteres abrufen¹².

Die *sachlogische* bzw. *ontologische* Reflexionsrichtung zielt hingegen auf das Problem, wie sich überhaupt widerspruchsfrei denken lässt, dass der absolut freie, transzendente Schöpfergott, mit Welt und Geschichte nicht identisch, sich gleichwohl in ihr offenbaren – und zwar *als er selbst* offenbaren – kann. Diese Frage, darauf hat Hans-Joachim Höhn vor kurzem noch einmal aufmerksam gemacht, muss bereits im binnentheologischen Raum aufbrechen: Wie lässt sich Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes einsichtig machen und zugleich aus genuin theologischen Gründen an der prinzipiellen Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf festhalten?

Es „müsste eigentlich und vor allem die christliche Rede von einer *Selbstoffenbarung* Gottes in der Person Jesu von Nazareth als theologisch höchst prekär empfunden werden: Steht der Möglichkeit einer Selbstvergegenwärtigung Gottes in der Erfahrungswelt des Menschen nicht die Tatsache entgegen, dass die Welt in ihrer Geschöpflichkeit unüberbietbar auf Gott verwiesen ist, von dem sie radikal verschieden ist, sodass wegen der Ausnahmslosigkeit des Verschiedenseins in der Welt nur Geschöpfliches, aber niemals das Göttliche als Gegenstand menschlicher Erfahrung begegnen kann?“¹³

¹¹ Vgl. Disse, *Christus*. Vgl. auch Bernhardt, *Offenbarung*.

¹² Vgl. Hoff, *Offenbarungen*, 17–33 sowie ebd., 38: „Das Konzept ‚Offenbarung‘ ist ein spätes Interpretationsprogramm. Es kartographierte Lebensräume, die sich religiöser Deutung erschlossen. Wer heute theologisch von einer Offenbarung Gottes spricht, muss dies nach dem Ende der Selbstverständlichkeit des entsprechenden Glaubens tun“ [im Original hervorgehoben]. Waldenfels (*Einführung*, 1–3) hat bereits 1996 vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen und geistesgeschichtlichen Ausgangslage in der Postmoderne die Rede von der Offenbarungs- als Schlüsselkategorie relativiert: Es „neigt sich, wenn nicht alles täuscht, die Zeit, in der die Theologie der Offenbarung im Zentrum christlichen Selbstverständnisses stand, deutlich dem Ende zu“ (ebd., 1). Vgl. auch Buchholz, *Offenbarung*, 79ff sowie kritisch zur Schlüsselfunktion des Offenbarungsbegriffs Meyer zu Schlochtern, *Offenbarung*. Mit Blick auf den aktuellen Diskurs wird man jedoch nicht sagen können, dass die theologische Schlüsselfunktion des Offenbarungsbegriffs aufgegeben worden ist – vgl. die aktuellen Publikationen von Reikerstorfer, *Wandel*, 477 und von Stosch, *Offenbarung*, bes. 7f.

¹³ Höhn, *Gott*, 161. Vgl. ebd., 162: „Klassisch gefragt: Wie soll sich das Unbedingte in den Horizont des Bedingten begeben können, ohne dabei die Wesensmerkmale des Unbedingten zu verlieren?“ Durch diesen Problemaufriss will Höhn dem Selbstoffenbarungsbegriff keineswegs den Abschied geben; vielmehr insistiert er darauf, dass die Theologie die systematischen Verpflichtungen einzulösen hat, die sie mit seiner Verwendung einget: „Werden diese Widerspruchsprobleme nicht behoben, bleibt der mit der Kategorie ‚Selbstoffenbarung Gottes‘ verbundene Geltungsanspruch des Christentums äußerst fraglich“ (ebd., 164).

Wenn Hohn zudem in heuristischer Zuspitzung das Problem formuliert, wie „überhaupt eine ‚Realpräsenz‘ des Unbedingten im Horizont des Bedingten“¹⁴ denkbar sein soll, so wird die Frage erst aufgeworfen, *welche* Form von Präsenz mit dem Selbstmitteilungsparadigma überhaupt gemeint ist. Wie lässt sich Gottes geschichtliche, in Jesus von Nazaret unüberbietbar gegebene Selbstpräsenz denn überhaupt abgrenzen von einer unvermittelten Erscheinung (die freilich ein mythologisches Missverständnis kaum mehr vermeiden könnte)? Und wie ist der christliche Glaube an die Selbstpräsenz Gottes vereinbar mit der unaufhebbaren eschatologischen Differenz zwischen dem ‚Schon‘ der unbedingten Liebe Gottes und ihrem ‚Noch nicht‘, also ihrer noch ausstehenden, vollkommenen Erfüllung? Johann Reikerstorfer hat dies des Öfteren problematisiert und vor einer vorschnellen und unkritischen Verwendung des Selbstmitteilungsbegriffs gewarnt: „Stellte die Rede von der Selbstmitteilung Gottes nicht zu sehr auf Versöhnung ab, als dass darin noch der *Welthorizont* gesehen werden könnte, der menschliche Versöhnungskonzepte durchbricht und unhaltbar macht?“¹⁵

Jedenfalls wird gegenüber einem unkontrollierten und irritationsfreien Gebrauch der Selbstoffenbarungsvokabel vorsichtig sein, wer sich ihre – in theologischer Hinsicht als ambivalent zu beurteilende – *Genese* vor Augen führt¹⁶. Ihre Hochkonjunktur in den Debattenlagen innerhalb des Deutschen Idealismus und ihre systematische Valenz insbesondere für die Philosophie Hegels sind weitestgehend bekannt¹⁷. Weniger beachtet wurde die Tatsache, dass der deutsche Begriff ‚Selbstoffenbarung‘ wohl zum ersten Mal in Jacob Böhmes (1575–1624) Werk begegnet und schließlich in der Rezeption Böhmes durch Friedrich Christoph Oetinger (1702–1782) sowie beider durch Franz Xaver von Baader (1765–1841) die großen Systeme Schellings und Hegels be-

¹⁴ Ebd., 162.

¹⁵ Reikerstorfer, Logos, 44. Vgl. ebd.: „Wenn in einer solchen Konzeption von Selbstmitteilung der göttliche Offenbarer zur ungebrochenen Erscheinung der ewigtrinitarischen Selbstmitteilung Gottes wird, geht mit ihr auch sein Gotteszeugnis in der Passion verloren. Wäre ein solcher Begriff von Offenbarung – ob dialogisch-kommunikationstheoretisch oder transzendentaltheologisch konzipiert – nicht zu weltlos, alteritätsvergessen und ungeschichtlich? Werden darin nicht die Krisen, die Abgründe und Aporien der Geschichte allzu schnell ausgeblendet zugunsten einer Versöhnungseinheit, die – wenn überhaupt – nur Inhalt eschatologischer Hoffnung sein kann?“ Vgl. ders., Gottesspur, 115; ders., Theologie, 13f.33–37. Bereits Gloege (Offenbarung, 1661) urteilt: Der Selbstoffenbarungsbegriff „verkennt die *Gebrochenheit* der Offenbarung.“

¹⁶ Während es an theologiegeschichtlichen Untersuchungen zur Offenbarungskategorie nicht fehlt, stellt eine vergleichbar detaillierte historische Rekonstruktion des *Selbstoffenbarungsbegriffs* ein Forschungsdesiderat dar. Hervorgehoben seien diesbezüglich zunächst die beiden wichtigsten Artikel: Werbick, Medium und Trappe, Freiheit. Vgl. außerdem Hoepe, Selbstoffenbarung; Mader, Offenbarung; Trappe, Selbstoffenbarung; Pannenber, Offenbarung, 7–20; ders., Offenbarungen, bes. 78–81; ders., Theologie I, 234–251; Werbick, Glauben, 284–296.

¹⁷ Zur theologischen Rezeption des Selbstoffenbarungsgedankens Hegels im 19. Jahrhundert sei hingewiesen auf: Mader, Offenbarung. Für eine erste Übersicht zum Selbstoffenbarungskonzept Hegels vgl. Bongardt, Einführung, 85–88; Werbick; Glauben, 284–287; ders., Medium, 203–212. Zur Bedeutung der Ontologie und Trinitätslehre Hegels für die Offenbarungstheologie im 20. Jahrhundert vgl. Schulz, Sein.

stimmt¹⁸. Für diese frühe Traditionslinie des Selbstoffenbarungsbegriffs aber ist signifikant, dass letzterer faktisch im Sinne der Selbst*verwirklichung* Gottes verstanden wird: In Anlehnung an die neuplatonische Vorstellung Gottes als *bonum diffusivum sui* wird Gott begriffen als das Absolute, das zuallererst *im* Sich-Offenbaren und Sich-Mitteilen zu sich selbst kommt¹⁹. Anders gesagt: Gottes Selbstoffenbarung ist sein inneres Sich-selbst-offenbar-Werden, deren Implikat die Setzung eines ‚Anderen‘ (der Schöpfung) ist. Damit aber geschieht sie naturnotwendig, nicht frei, sodass – theologisch gewendet – die für den Selbstoffenbarungsgedanken gleichwohl notwendig vorauszusetzende *Einheit* von heilsökonomischer und immanenter Trinität geradezu als schlechthinige, differenzlose *Identität* begriffen wird²⁰. Die Geschichte des Selbstoffenbarungsbegriffs ist daher auch begleitet von der Problematik um die Verhältnisbestimmung von Freiheit und Notwendigkeit. Denn zumindest dies scheint mit der Rede von Gottes Selbstmitteilung einerseits impliziert: Dass Gott sich selbst, seinem ewigen Wesen im Geschehen der Mitteilung seiner Liebe entspricht und dieses nicht einfach, salopp gesagt, seiner willkürlichen Laune entspringt. Aber diese *Entsprechung* wird andererseits in theologisch prekärer Weise überbestimmt, wo sie als (zumal für den endlichen Verstand einsehbare) göttliche *Notwendigkeit* verstanden, die gesamte Weltwirklichkeit aus ihr heraus erklärt und so die Gratuität des Offenbarungsgeschehens wie auch die Differenz von göttlicher und menschlicher Freiheit überhaupt eingezogen wird.

Damit zeigt sich erneut: Die Frage nach der theologisch adäquaten Vermittlung von Transzendenz und Immanenz hat sich dem Selbstoffenbarungsparadigma in seiner eigenen Genese sukzessive eingeschrieben. So kommt im Rahmen der historisch-genetischen Rekonstruktion dieses Paradigmas Tobias Trappe zu dem Resultat, „dass ein wesentlicher, um nicht zu sagen: entscheidender Teil der Geschichte des Selbst-

¹⁸ Vgl. Trappe, Selbstoffenbarung, 503f; Werbick, Medium, 192–198. Umstritten ist, wer den Selbstoffenbarungsbegriff in die Theologie eingeführt hat. Werbick (Medium, 212) nennt Philipp Konrad Marheineke (1780–1846), Falk Wagner (Theologie, 50) und Ewald Stübinger (Idealismus, 166) schreiben dies Carl Daub (1765–1836), dem Begründer der Spekulativen Theologie und theologischen Hegel-Rezeption, zu; Trappe (Freiheit, 150f) lässt die Frage offen. Ungleich gesicherter erscheint jedoch die Annahme, dass Karl Barth – in dessen Theologie der Selbstoffenbarungsbegriff bekanntlich im Zentrum steht (vgl. Menke-Peitzmeyer, Subjektivität) – den Begriff von Marheineke her rezipiert hat: Vgl. Pannenberg, Offenbarung, 9.

¹⁹ Schelling z.B. spricht 1809 in seiner ‚Freiheitsschrift‘ von der „Sehnsucht, die das ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebären. Sie ist nicht das Eine selbst, aber doch mit ihm gleich ewig. Sie will Gott, d.h. die unergründliche Einheit, gebären, aber insofern ist in ihr selbst noch nicht die Einheit.“ (Schelling, Untersuchungen, 31). „Diese formale Beschreibung wird sofort nachvollziehbar, wenn man sie versteht als die Selbstoffenbarung der Liebe, die Gott ist: Die Liebe kann nicht sie selbst sein, ohne dass sie sich offenbarte, als Liebe bewährte. Die Liebe ist gleichsam die ‚Sehnsucht‘, sich selbst zu realisieren (zu ‚gebären‘) in der Mitteilung ihrer selbst; sie ist der ewige Übergang von ihrem nach ‚Offenbarung‘ drängenden Urgrund in ihr Offenbarsein.“ (Werbick, Medium, 199). Zur Auseinandersetzung mit diesen, den Selbstmitteilungsbegriff begleitenden diffusivum-Konzepten vgl. ebd., 198–203; ders., Gott, 605¹⁶⁰; ders., Trinitätslehre, 508f.557.561.569.

²⁰ Zu dieser Problematik in Bezug auf die Philosophie Hegels vgl. Kasper, Gott, 410; Pannenberg, Problemgeschichte, 276–289; Schulz, Christentum, bes. 374f. Zur Diskussion um Einheit und Differenz von ökonomischer und immanenter Trinität vgl. Greshake, Gott, 52.225–229; Kasper, Gott, 420–425.

offenbarungsbegriffs durch die Auseinandersetzung um dessen *pantheistisches* Verständnis gekennzeichnet ist²¹. Es sollte gerade die späidealistische kritische Hegel-Rezeption, der sog. ‚Spekulativer Theismus‘, sein, der – in Opposition zur weitestgehend affirmativen Hegel-Rezeption der ‚Spekulativen Theologie‘²² – zunehmend deutlicher die Konturen eines strikt personalen Offenbarungsmodells skizziert. In dessen verwickelten Argumentationsverläufen lässt sich letztlich „ein einheitlicher Grundgedanke als bestimmend herausstellen [...]: Selbstoffenbarung Gottes ist ein wechselseitig freies und insofern inter-personales Geschehen; es setzt mit der Freiheit Gottes diejenige des Menschen voraus.“²³ Es ist dieser Traditionsstrang des ‚Spekulativen Theismus‘, der sich nicht zuletzt Schellings Spätphilosophie verpflichtet wusste²⁴. Letztere wiederum legte das Fundament zu einer Überwindung der in ihren Begründungsansprüchen offensichtlich doch zu weit gehenden idealistischen Systeme und stellte so auch die philosophischen Weichen für eine erneuerte Offenbarungstheologie²⁵. Vom späten Schelling ist schließlich jenes Offenbarungsmodell beeinflusst, um dessen Diskussion es dieser Studie geht: das freiheitstheoretische Selbstmitteilungskonzept Thomas Pröppers²⁶.

b) Das leitende Frageinteresse: Eine kritisch-konstruktive Untersuchung des freiheitstheoretischen Offenbarungsmodells

Ziel der Arbeit ist die Darstellung und kritische Diskussion des von Thomas Pröpfer begründeten freiheitstheoretischen Offenbarungsmodells, die zugleich dazu hinführen soll, mögliche Perspektiven seiner konstruktiven Weiterentwicklung aufzuzeigen.

²¹ Trappe, Freiheit, 151. Vgl. ebd., 154f.

²² Vgl. hierzu Flückiger, Theologie, 16–31. Die sich durchziehende Grundintention der Spekulativen Theologie zeigt die Form ihrer Hegel-Rezeption wie auch zugleich das Profil ihres Selbstoffenbarungsverständnisses an: Gegen die kantsche Reflexionsphilosophie ist nicht das Subjekt der Konstruktionspunkt, von dem aus der Gottesgedanke zugänglich wird; Gott ist nicht die transzendente Idee der autonomen Vernunft, sondern offenbart sich ihr durch sich selbst. Auf der Linie von Hegel, Daub und Marheineke wird insofern aber Offenbarung als Vernunft-, nicht als Geschichtsoffenbarung gedacht. Vgl. hierzu Herms, Offenbarung, 189f; Rohls, Theologie I, 348ff.507.

²³ Trappe, Freiheit, 165 [im Original teilweise kursiv].

²⁴ Die Begründer des Spekulativen Theismus, Christian Hermann Weiß (1801–1866) und Immanuel Hermann Fichte (1796–1879), beziehen sich wesentlich auf Schellings Spätphilosophie: Vgl. Rohls, Theologie I, 466f.549f. Kritisch hierzu jedoch Schulz, Vollendung, 167–186. Doch scheint hier insofern kein abschließendes Urteil möglich, als auch die Erforschung des Spekulativen Theismus ein Forschungsdesiderat darstellt (so Trappe, Allmacht, 19²; ders., Theismus, 206).

²⁵ Vgl. etwa Kasper, Absolute, 181–198.235–267.

²⁶ Zum Bezug des freiheitstheoretischen Offenbarungsmodells auf Schelling vgl. vorerst nur Pröpfer, Anthropologie I, 360–374; Essen, Offenbarung, 160–162; ders., Gottesfrage. Hingewiesen sei zudem auf die große Schelling-Arbeit von Walter Kasper, dem Lehrer Thomas Pröppers (vgl. auch Pröppers Bezugnahme in Erlösungsglaube, 17⁴): Kasper, Absolute; vgl. ferner das von Striet verfasste Nachwort in der Neuauflage von Kaspers Studie: Striet, Nachwort.

Pröppers Freiheitsdenken hat seit den 1990er Jahren die theologische Diskussion wesentlich bereichert und ist durch seine fundamentaltheologischen wie dogmatischen Lösungspotenziale schulbildend geworden. Sein Konzept ist in besonderer Weise auf die oben beschriebenen philosophisch-theologischen Herausforderungen des christlichen Offenbarungsglaubens bezogen, weil es versucht, Gottes geschichtliche Selbstmitteilung im Horizont des modernen Subjekt- und Freiheitsdenkens begrifflich zu erschließen und denkerisch anzueignen. Das Werk Pröppers steht daher, so formuliert Karl-Heinz Menke, „für eine radikale Aussöhnung der Dogmatik mit der neuzeitlichen Wende zum Subjekt und zugleich für eine radikale Treue zum christlichen Credo.“²⁷ Zwar liegen bereits einige Arbeiten vor, die unter verschiedenen Fragestellungen auch den Freiheitsansatz Pröppers behandeln²⁸. Dieser wurde jedoch bisher nicht unter dem Leitthema der *Selbstoffenbarung* bzw. *Selbstmitteilung Gottes*²⁹ aufbereitet und diskutiert. Zudem steht die Rezeption des 2011 in zwei Bänden erschienenen und über 1500 Seiten umfassenden Lebenswerkes Pröppers, die ‚Theologische Anthropologie‘, erst am Anfang. Diese ist, worauf Ralf Miggelbrink zu Recht hinweist, „aus ihrer inneren Logik heraus notwendig eine Gesamtdarstellung der Pröpperschen Theologie“³⁰ und wurde noch nicht detailliert im Rahmen einer monografischen Untersuchung ausgewertet³¹. Darüber hinaus will diese Studie die christologische und trinitätstheologische Fortschreibung des pröpperschen Ansatzes, die insbesondere durch

²⁷ Menke, Sünde, 40.

²⁸ Vgl. in chronologischer Reihenfolge Platzbecker, *Autonomie* (zur fundamentaltheologischen und hermeneutischen Diskussion der erstphilosophischen Ansätze von Thomas Pröpper und Hansjürgen Verwey); Kaufner-Marx, *Freiheit* (zur anthropologischen und hamartiologischen Diskussion zwischen Pannenberg und Pröpper); Knop, *Sünde* (im Bereich der Theologischen Anthropologie und Hamartologie); Lersch, *Analogia* (im Kontext der Grundlegung eines der analogen Gottesrede angemessenen religionsphilosophischen Konzeptes). Vgl. ferner die spanischsprachige Arbeit von Justo Domínguez, *Libertad* (zur Christologie und Soteriologie). Vgl. jetzt auch die in ökumenischer Absicht verfasste Studie von Schubert (*Inszenierung*) zum Vergleich des Rechtfertigungsverständnisses von Eberhard Jüngel mit der freiheitstheoretischen Gnadenlehre von Thomas Pröpper.

²⁹ Pröpper, *Essen* und *Striet* verwenden die Begriffe ‚Selbstoffenbarung‘ und ‚Selbstmitteilung‘ synonym (vgl. nur Pröpper, *Anthropologie I*, 274; *Essen, Freiheit*, 268; *Striet, Geheimnis*, 226). Meine Studie folgt weitgehend diesem Sprachgebrauch, obwohl ‚Selbstmitteilung‘ der präzisere Begriff sein dürfte: Vgl. zur Begründung Kap. 3.3. In Pröppers ‚*Anthropologie*‘ wird der Begriff ‚Selbstoffenbarung‘ zwar häufiger verwendet; doch ist das vierzehnte Kapitel, welches das freiheitstheoretische Offenbarungskonzept grundlegt, überschrieben mit ‚Gottes Selbstmitteilung durch den Sohn und im Geist‘ (Pröpper, *Anthropologie II*, 1287). Bisweilen wird auch von Gottes ‚Selbstgegenwart‘ (ebd., 1222), ‚Selbstbestimmung‘ (Striet, *Geheimnis*, 249), ‚Selbstdefinition‘ (Striet, *Christologie*, 204; Pröpper, *Anthropologie I*, 68), ‚Selbstmanifestation‘ (Striet, *Schöpfungsdifferenz*, 140) oder seiner ‚Selbsterschließung‘ gesprochen (Pröpper, *Anthropologie I*, 59; *Striet, Kreuz*, 281; *Essen, Treue*, 392).

³⁰ Miggelbrink, *Freiheitsbewusstsein*, 30. Vgl. auch *Ruh, Freiheit*, 94, der von einer „philosophisch-theologische[n] Summe eines an der Leitidee der Freiheit orientierten Denkens“ spricht [im Original kursiv]. Vgl. ferner Lersch/Menke, *Rezension*, 42. Schubert (*Inszenierung*, 67) konstatiert: „Auf den zu erwartenden reichen Ertrag des Freiheitsdenkens für die materiale Dogmatik hatte Pröpper in seinen früheren [vor der ‚*Theologischen Anthropologie*‘ publizierten; M.L.] Schriften zunächst nur andeutungsweise hingewiesen.“

³¹ Lersch (*Analogia*, 230²) markiert bereits vor Erscheinen der ‚*Theologischen Anthropologie*‘ eine monografische Analyse des pröpperschen Ansatzes als Forschungsdesiderat.

Georg Essen und Magnus Striet geleistet wurde, in den Blick nehmen, da das Selbstmitteilungsparadigma, wie bereits angedeutet, die Behandlung dieser Traktate notwendig einschließt. Die in den vorstehenden Ausführungen differenzierten Reflexionsrichtungen (erkenntnis- und sachlogisch) bestimmen also wesentlich die Perspektive, unter der das Selbstmitteilungskonzept Pröppers analysiert werden soll.

Bisher wurde weder das freiheitstheoretische Selbstmitteilungskonzept Pröppers zur Darstellung und Diskussion gebracht noch wurde dessen systematischer Konnex mit den gnoseologischen, christologischen und trinitätstheologischen Fortschreibungen in Pröppers Schülerkreis so nachgezeichnet, dass nun in offenbarungstheologischer Hinsicht die Konsequenzen, Lösungspotenziale und ggf. auch Grenzen des transzendentalen Freiheitsdenkens hervortreten können. Dieses Forschungsdesiderat will die vorliegende Studie erfüllen und damit zugleich einen Beitrag leisten zur derzeitigen Diskussion um die *theologische* Reichweite und hermeneutische Erschließungskraft des philosophischen Freiheitsdenkens. Dabei ist weder eine einseitige, irritationsfreie Affirmation noch eine vollständige Aporetisierung des Freiheitskonzeptes angezielt; seine Bewährung und Prüfung soll vielmehr im Modus der konstruktiven Kritik erfolgen, die offen für dessen Fortschreibung ist und diesbezüglich bereits erste Perspektiven aufzeigt. Die Diskussion der material-dogmatischen Konsequenzen, welche sich aus der theologischen Adaption des subjekt- bzw. transzendentalphilosophischen Denkens ergeben, scheint nämlich noch keineswegs abgeschlossen, sondern ist in vollem Gange. Dies ist im Folgenden genauer auszuführen.

Die philosophisch-theologischen Chancen und Lösungspotenziale eines in den Bahnen von Kant, Fichte und Krings sich haltenden transzendentalen Freiheitsdenkens wurden von Thomas Pröpper stets in zweierlei Hinsicht profiliert. Zum einen sollte das Modell einer transzendentalphilosophischen Glaubensverantwortung fundamentaltheologische Begründungsansprüche einlösen können: Indem die Subjekttheorie bei der transzendentalen Unbedingtheit des Ich ansetzt, erreicht sie in eigener (also philosophischer) Instanz die Dimension des Unbedingten und somit die Frage des Menschen nach Gott als dem, der einzig die menschliche Existenz erfüllen kann. Diesem begründungstheoretischen Profil ist die in den letzten zwei Jahrzehnten geführte Diskussion um Möglichkeit und Notwendigkeit einer ‚Letztbegründung‘ zugeordnet³². Zum anderen ging es Pröppers Konzept nie nur um ein transzendentalphilo-

³² Der Begriff ‚Letztbegründung‘ hat sich auch im theologischen Diskursraum für die Kennzeichnung der subjektphilosophisch basierten Konzepte von Klaus Müller, Thomas Pröpper und Hansjürgen Verweyen eingebürgert; er ist gleichwohl problematisch, weil er an Modelle denken lässt, die eine „unhintergehbare Gewissheit“ (Janßen, Analyse, 240) anzielen bzw. durch ein „großes Sicherheitsinteresse“ (Kroth, Gott, 177) charakterisiert sind (vgl. schon die Selbsteinschätzung von Verweyen im Vorwort zur dritten Auflage von ‚Gottes letztes Wort‘: Verweyen, Wort, 9). Gemeinsam ist den drei Ansätzen, dass sie in der Instanz methodisch autonomer Subjektphilosophie und somit ohne theologische Vorentscheidungen einen Begriff letztgültigen Sinns zu eruieren versuchen, vor dessen Hintergrund der christliche Offenbarungsglaube als vernünftig ausgewiesen werden soll. Auf der Basis transzendental- bzw. existenzphilosophischer Reflexion wird die Frage eröffnet, die der Mensch selbst ist: sei es aufgrund der kontingenten Struktur und Unverfügbarkeit seines Selbstbewusstseins (Müller), der antino-

sophisches Begründungsmodell, sondern vor allem um eine hermeneutische Basis für die gesamte materiale Dogmatik. Hiermit verband und verbindet sich die Hoffnung, dass eine freiheitstheoretische Reformulierung der zentralen Inhalte christlicher Tradition eine systematische Erschließung und Aneignung des christlichen Glaubens in spätmoderner Zeit ermöglicht. Als grundlegend erwies sich dabei Pröppers Ausgangshypothese, „dass das Freiheitsdenken, noch in seiner Entgegensetzung zum christlichen Glauben, eine größere Affinität zu ihm aufweist als die Denkweisen früherer Epochen“ und sich daher „christliche Theologie durchaus bei ihrem Thema befindet, wenn sie auf die Herausforderungen der Freiheitsdiskussion eingeht.“³³ Pröppers Ansatz ist so zur Initialzündung ambitionierter Versuche geworden, in klassischen theologischen Problemfeldern weiterzukommen und die dogmatischen Einzeltraktate sukzessive einer freiheitstheoretischen Relecture zu unterziehen³⁴. Während es um die Letztbegründungsdebatte in den letzten Jahren zunehmend stiller geworden ist, steht die grundsätzliche Frage gerade nach Erscheinen der ‚Theologischen Anthropologie‘

mischen Struktur menschlicher Freiheit (Pröpper) oder der widersprüchlich erscheinenden Elementarstruktur endlicher Vernunft (Verweyen). Hinsichtlich ihrer epistemischen Reichweite und der theologischen Konsequenzen unterscheiden sich die besagten drei Konzepte jedoch deutlich – zur näheren Charakterisierung des pröpperschen Modells vgl. Kap. 2. Vgl. außerdem die jeweils aktuellen Fassungen der Konzepte von Müller (Streit, 209–245) sowie Verweyen (Wort, 133–206). Als Einführung zu den philosophisch-theologischen Intentionen und Grenzen transzendentaler Begründungsprogramme vgl. Wendel, Verantwortung. Zur kritischen Diskussion um die *philosophische* Möglichkeit und geltungstheoretische Notwendigkeit der subjekttheoretischen Begründungsprogramme im postmodernen Kontext vgl. Dalferth, Wirklichkeit, 336–430; von Stosch, Glaubensverantwortung, 167–212. Zur Kritik aus der Perspektive der neuen Politischen Theologie vgl. etwa Kroth, Gott.

- ³³ Pröpper, Erlösungsglaube, 12. Vgl. ders., Zustimmung, 415; Essen, Freiheit, 20; ders., Abschied, 220; Striet, Faszination, 179. Essen perspektiviert diese These offenbarungstheologisch: „Es steht zu vermuten, dass es gerade die [...] Traditionslinien von Duns Scotus über den Nominalismus bis hin zum Gottdenken der Spätphilosophie Schellings sind, mit deren Hilfe der christologisch geforderten Rede von einer Selbstgegenwart Gottes in der geschichtlich-personalen Gestalt seines Offenbarwerdens eine Denkform gegeben werden kann, die Gottes unverfügbarer Freiheit ebenso gemäß ist, wie sie der Gratuität seiner geschichtlichen Selbstoffenbarung entspricht. Der Streit darüber ist fällig [...], dass erst das philosophische Denken der Neuzeit der christlichen Gottesrede eine begriffliche Fassung zu geben vermag, die der traditionellen Metaphysik überlegen ist.“ (Essen, Offenbarung, 157). Vgl. ferner Pröpper, Anthropologie II, 1161, wo die These geäußert wird, „dass Sprache und Inhalt der biblischen Zeugnisse [...] eine höhere Affinität zum transzendentalen Subjekt- und Freiheitsdenken als zu den Denkformen früherer Epochen aufweisen, seien sie nun platonischer oder aristotelischer Provenienz.“
- ³⁴ Programmatisch hierzu Essen, Hellenisierung, 17: „Gerade auf den von Kant und Fichte eröffneten Denkwegen lassen sich die Konturen eines philosophischen Konzepts profilieren, das sich für das vernünftige Verstehen der christlichen Gottesrede eignet: Schöpfung, Offenbarung und eschatologische Versöhnung sind das unverfügbar Gegebene, das sich der unerschöpflichen Innovationsmacht eines zur Offenbarung freien Gottes verdankt.“ Vgl. auch Menkes Beobachtung (Sünde, 40), dass die in Pröppers Dissertation angehängten Exkurse (vgl. Pröpper, Erlösungsglaube, 225–285) bereits den „Versuch“ darstellen, „auf dem Rücken des freiheitsanalytischen Ansatzes eine Reformulierung aller zentralen Kapitel der Dogmatik anzuregen. Dort schon sind fast alle großen Dissertationen der so genannten Pröpper-Schule zumindest angedacht oder als Desiderate postuliert.“ Dies wird in dieser Arbeit an verschiedenen Stellen zu beachten sein, indem Pröppers philosophische wie theologische Weichenstellungen verfolgt und in den entsprechenden Argumentationsgängen von Essen und Striet identifiziert werden.

nach wie vor im Raum: Welche *theologischen* Chancen und Lösungswege stellt das philosophische Freiheitsdenken zur Verfügung und wie sind umgekehrt die Konsequenzen zu beurteilen, die aus seiner Adaption für die Theologie resultieren?

Im Rahmen der in den letzten Jahren geführten Debatte um eine subjektphilosophische Basis der Theologie wurde bereits in jeweils unterschiedlich akzentuierter Weise davor gewarnt, das Verhältnis von Philosophie und Theologie insofern asymmetrisch zu konzipieren, als die autonom-philosophische Vernunft den hermeneutischen Rahmen sowie epistemische und inhaltliche Vorgaben für die Erschließung der materialen Dogmatik erstellt, die Theologie aber diese von der Philosophie getroffenen Vorentscheidungen zwar modifizieren und erweitern, nicht aber aus eigener Kraft – eben in *theologisch* autonomer Instanz – inhaltlich bilden und neu bestimmen kann³⁵. Bereits Paul Platzbecker hatte in seiner Studie zum kritischen Vergleich der transzendentalphilosophischen Konzepte von Verweyen und Pröpper die „Vermutung“ geäußert, „dass die jeweiligen [...] transzendentalphilosophischen Sinnkriteriologien methodisch und sachlich die Explikation der davon an sich unabhängigen theologischen Kernthemen mitbestimmen oder gar präjudizieren.“³⁶ Die hier noch vorsichtig geäußerte Vermutung, dass ein fundamentaltheologisches Letztbegründungsmodell nicht nur die Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft justiert, sondern auch methodische wie inhaltliche Weichenstellungen für die Inhalte der materialen Dogmatik mit sich bringt, wird einige Jahre später von Thomas Föbel explizit als „Einbahnigkeit des Begründungsweges“ kritisiert:

„Während der theologische Gottesbegriff am philosophischen Maß zu nehmen hat, gibt es umgekehrt im Ansatz Pröppers nach meinem Dafürhalten keine Möglichkeit, die philosophisch eruierte Minimalbestimmung einer grundlegenden theologischen Kritik und u.U. einer notwendigen grundsätzlichen Korrektur beziehungsweise Transformation zu unterziehen.“³⁷

³⁵ Vgl. mit unterschiedlichen Akzentsetzungen: Föbel, *Freiheit*, 234f.241.246–251; ders., *Gott*, 157–169; ders., *Sinn*, 111–117; ders., *Vergessen*; Franz, *Rezension*, 48–50; Hoff, *Begründungsnotstand*, 92–102; Lersch, *Analogia*, 287–295; Lievenbrück, *Anthropologie*, 191–195; Marschler, *Rezension*, 112f; Vormgrimer, *Dasein*, 547f; Werbick, *Glauben*, 393–396; Wohlmuth, *Jesusinterpretation*, 294.305.

³⁶ Platzbecker, *Autonomie*, 363.

³⁷ Föbel, *Freiheit*, 247. Vgl. die grundsätzliche Positionierung in ders., *Gott*, 163f. „So sehr der christliche Glaube zur Rechenschaft vor dem Forum einer allgemeinen Vernunft seinem eigenen Wesen gemäß verpflichtet ist, so sehr darf umgekehrt die Theologie Rechenschaft von der ‚philosophischen Vernunft‘ einfordern bzw. auf deren Defizite und Leerstellen hinweisen. Aus fundamentaltheologischer Perspektive problematisch erschiene es, wenn das Verhältnis von ‚theologischer Vernunft‘ und ‚philosophischer Vernunft‘ einseitig zu Lasten der Ersteren bestimmt würde, insofern sie ihre Ergebnisse zwar der ‚kritischen Instanz Erstphilosophie‘ zur Rationalitätsprüfung vorzulegen hätte, zweitens aber ihrerseits nicht einer theologischen Kritik ausgesetzt werden könnte bzw. aufgrund einer methodischen Vorentscheidung dieser gegenüber immunisiert würde.“ Vgl. ders., *Freiheit*, 241–243. Auch Jürgen Werbick macht gerade vor dem Hintergrund des Themas dieser Arbeit geltend, „dass der Selbst-Kommunikation Gottes, die die Menschen zur Gemeinschaft mit ihm gewinnen will, eine Unbedingtheit eigenen Rechts zukommt, eine Unbedingtheit, die mit der Unbedingtheit des autonom begründeten sittlichen Anspruchs nicht konkurriert, ihr aber auch nicht untergeordnet und aus ihr nicht abgeleitet ist.“ (Werbick, *Glauben*, 396).

Das hermeneutische Vorverständnis prägt freilich immer die Aneignung der theologischen Gehalte, gibt es doch den Glauben nur als menschlich verstandenen³⁸. Dennoch ist das kurz umrissene begründungslogische Gefälle in einem spezifischen Sinn für die Letztbegründungsansätze nicht von der Hand zu weisen: Aufgrund der Tatsache, dass die Basis dieser Konzepte in der *autonomen* Subjektphilosophie auszumachen ist (und sein muss, wenn theologische Vorentscheidungen das Letztbegründungsprogramm nicht unterminieren sollen), mithin auch der Gottesbegriff von ihr aus zuallererst zugänglich und (zumindest ‚minimal‘) bestimmbar wird, scheint die (Offenbarungs-)Theologie den schon von der Philosophie vorausgesetzten hermeneutischen Rahmen nicht qua eigener Kompetenz neu bestimmen, sondern ‚nur‘ modifizieren zu können. Daher ist entschieden darauf zu drängen, die subjektphilosophischen Denkformen kriteriologisch an ihre theologische Erschließungskraft rückzubinden³⁹.

Die schwierige Frage, von woher eigentlich die Theologie ihre Rationalitätsstandards bezieht bzw. warum welchen Instanzen welche Kompetenzen zukommen, wäre Gegenstand einer wissenschaftstheoretischen Grundlagenreflexion und ist hier nicht zu leisten⁴⁰. Wohl aber kann diese Arbeit aufgrund ihres spezifischen Untersuchungsgegenstandes die Diskussion um die theologische Legitimität des Freiheitsdenkens ein

³⁸ „In jeder geglaubten Offenbarung steckt [...] ein reflexives Moment des Hörenden und damit eine fast unauflösbare Zusammengehörigkeit und Synthese zwischen dem Wort Gottes und demjenigen Wort des betreffenden Menschen, das gerade *er* in seiner geschichtlichen Situation aus seiner Position heraus sprechen kann und muss.“ (Rahner/Lehmann, Kerygma, 100). Vgl. ferner Lehmann, Denkform, 48: „Der ‚normative‘ Anspruch der christlichen Botschaft vermittelt sich dann sach- und situationsgerecht, wenn der bleibend maßgebende Ursprung der Schrift, die Geschichte der Überlieferung des Glaubens und die radikal-uerbittliche Konfrontation mit dem geschichtlichen Welt- und Daseinsverständnis des Menschen sich zu dem jeweils notwendigen Gefüge (System) und der fälligen konkreten Gestalt des christlichen Glaubens zusammenfinden; Dieses nicht übersteigbare, gleichursprüngliche, wenn auch nicht in jeder Hinsicht gleichrangige Ineinanderspiel von ‚normativer‘ Überlieferung und der Bewegung des Verstehenden selbst ist der wahre Ort der dogmatischen Denkform als eines hermeneutischen Problems.“ Zu Pröppers Denkformbegriff vgl. die Ausführungen in Kap. 1.2.

³⁹ In meiner (2009 publizierten) Diplomarbeit zur Monismus-Debatte zwischen Klaus Müller und Magnus Striet hatte ich betont, dass die Prüfung der inhaltlichen Eignung einer Subjekttheorie als philosophischer Basis theologischer Hermeneutik nur die Theologie selbst leisten kann und als erstes, noch allgemeines Prüfkriterium im Anschluss an Pröpper die Frage benannt, inwieweit diese Denkmittel „*theologische* Lösungspotenziale bereitstellen können und damit ihre hermeneutische Erschließungskraft für die materiale Dogmatik belegen“ und diese Frage als noch offene deutlich markiert (vgl. Lerch, All-Einheit, 11). Insofern ist die theologische Reichweite der freiheitsphilosophischen Rahmentheorie im offenen Diskurs *suksessive* zu klären. Es kann, wie Klaus von Stosch (Freiheit, 41) zutreffend bemerkt, gerade „nicht darum gehen, die große explikative Kraft der Kategorie der Freiheit einfach in einer transzendentalen Denkbewegung ein für alle Mal ihrer Fragwürdigkeit zu entheben. Vielmehr scheint es mir darum zu gehen, die Kategorie der Freiheit im Blick auf ihre Diskussion in den Paralleldiskursen anderer Wissenschaften immer neu zu durchdenken und sie so gerade in ihrer Fragwürdigkeit und Verwundbarkeit als Deutekategorie des Gott-Welt-Verhältnisses zu nutzen.“ Vgl. hierzu auch Reményi, Freiheit, 25.

⁴⁰ Ich stimme Striets Äußerungen von 2010 (im Kontext der Empfehlungen des Wissenschaftsrates zur Theologie an den Universitäten) zu: „Zur Profilschärfung der Theologien ist es [...] notwendig, dass die Theologien sich neu in einer sehr grundsätzlichen Weise der wissenschaftstheoretischen Frage stellen, *was* die Theologie zur Theologie macht und wie sie ihr Selbstverständnis *als* Theologie im Wissenschaftssystem ausweist.“ (Striet, Universität, 455).

kleines Stück voranbringen. Denn kein Themenbereich oder Problemfeld wäre für eine *theologische* Prüfung, Beurteilung und Bewährung des Freiheitsparadigmas geeigneter als das der Selbstoffenbarung Gottes, wird doch das Konzept Pröpfers fundiert von den beiden Zentralprinzipien ‚Selbstoffenbarung‘ und ‚Freiheit‘: „Wie die Selbstoffenbarung Gottes das theologische Prinzip der gesamten Dogmatik [...] ist, so wird die menschliche Freiheit ihr philosophisches sein.“⁴¹ Hinzu kommt, dass die als Selbstoffenbarung Gottes wahrgenommene Geschichte Jesu die unableitbare und konstitutive ‚Grundwahrheit‘ christlichen Glaubens beschreibt und insofern ein systematisches Gefälle zugunsten des Selbstoffenbarungsparadigmas besteht, welches daher auch als *primärer* Bestimmungsgrund der gesamten Dogmatik zu gelten hat⁴². Bereits in seiner ersten Veröffentlichung aus dem Jahr 1976 formuliert Pröpfer geradezu programmatisch für seinen späteren Ansatz die These, „dass dort, wo Gott im Zusammenhang einer transzendentalen *Freiheitslehre* gedacht wird, sich insbesondere auch die Möglichkeit auftut, den Gedanken seiner *Selbstoffenbarung* ohne Widerspruch zu entwickeln und ihre Erfahrung in einer dem Zeugnis der christlichen Überlieferung entsprechenden Weise begrifflich zu klären“⁴³. Dies aber bedeutet auch umgekehrt: Das freiheitstheoretisch konzipierte Offenbarungsmodell Pröpfers ist der erste Probierstein, *das* Testfeld des Freiheitsdenkens überhaupt. In sachlicher Hinsicht bestätigt Pröpfer selbst diese Einschätzung, wenn er die Hoffnung äußert, „dass ein Denken, das sich durch den Aufweis der Bedeutung der *Grundwahrheit* des christlichen Glaubens [Gottes geschichtliche Selbstoffenbarung; M.L.] bewährt, seine Erschließungskraft dann auch bei den spezielleren Aussagen über die Existenz des Menschen vor Gott und in der Gemeinschaft mit ihm [...] zu erweisen vermag.“⁴⁴ Eignet sich also der Freiheitsansatz für die hermeneutische Explikation des Selbstoffenbarungseignisses, so indiziert dies die Möglichkeit, mit ihm ein theologisch legitimes hermeneutisches Prinzip gewonnen zu haben, das als philosophische Basis auch der gesamten materialen Dogmatik fungieren kann.

Es dürfte ferner aus zwei weiteren, ebenfalls gewichtigen Gründen lohnenswert sein, die Kategorie der ‚Selbstmitteilung Gottes‘ als zentrales Leitmotiv einer prinzipiellen Auseinandersetzung mit dem Freiheitsdenken Pröpfers zu wählen.

Erstens: Angesichts der Zielsetzung dieser Arbeit, die offenbarungstheologischen Chancen, Erträge und ggf. auch Grenzen des transzendentalen Freiheitsdenkens auszuloten, sollen die vor allem von Georg Essen und Magnus Striet geleisteten Fortschreibungen des Konzeptes mit den Grundkoordinaten des pröpferschen Denkens

⁴¹ Pröpfer, *Anthropologie I*, 325f. Lersch (*Analogia*, 291) spricht im Blick auf den Ansatz Pröpfers von den „beiden Prinzipien bzw. roten Fäden ‚Selbstoffenbarung Gottes als Liebe‘ und ‚Freiheit‘“.

⁴² Vgl. hierzu Kap. 1.1.

⁴³ Pröpfer, *Jesus*, 137f.¹⁴. Auch Verwey (*Glaubensverantwortung*, 297) hat am Beginn der kontroversen Debatte mit Pröpfer positiv hervorgehoben, dass es sich bei dessen Konzept um einen „(sonst kaum noch so intensiv wie bei Pröpfer betriebenen)“ Versuch handelt, „die ‚Selbstoffenbarung Gottes als Liebe‘ als ein Geschehen zu denken, das durch menschliche Freiheit vermittelt ist“. Vgl. auch die knappe Einführung in Pröpfers Ansatz bei Hoping, *Offenbarung*, 4–8.

⁴⁴ Pröpfer, *Anthropologie I*, 654.

systematisch so verfügt werden, dass eine bilanzierend-kritische Diskussion des freiheitstheoretischen Offenbarungsmodells möglich wird. Ein theologisches Konzept ist ja erst dann in der Lage, die Selbstmitteilung Gottes hermeneutisch zu erschließen, wenn es auch die auf dem Weg der reflexiven Durchdringung dieses Offenbarungserignisses auftauchenden und schließlich nicht mehr abzuweisenden christologischen und trinitätstheologischen Fragen begrifflich zu klären vermag. Gerade in Bezug auf das Freiheitsdenken Pröppers wird sich zeigen, dass die Selbstmitteilungskategorie auch insofern das orientierende Zentrum seiner gesamten Dogmatik darstellt, als die christologisch-trinitätstheologische Lehrentwicklung und Theoriebildung von ihm begriffen wird als die sachlogisch zwingende Explikation der wesentlichen Bedeutung der Geschichte Jesu. Kurzum: Im Rahmen dieser Arbeit ist nicht nur das freiheitstheoretische Offenbarungskonzept Pröppers zu skizzieren, sondern auch dessen Rezeption und Fortschreibungen für die Christologie (Georg Essen) und Trinitätslehre (Magnus Striet), wie sie erstmals in den jeweiligen Habilitationsschriften grundgelegt⁴⁵, dann aber auch in zahlreichen weiteren Veröffentlichungen entfaltet und z.T. auch modifiziert wurden. Auch aufgrund dieses Vorgehens, die diesbezüglichen Publikationen im theologischen Horizont einer Untersuchung zum Selbstoffenbarungsbegriff zu verorten, ermöglicht die Darstellung und Diskussion des freiheitsanalytischen Offenbarungskonzeptes zugleich eine kritische Bilanz des Freiheitsansatzes überhaupt. Zudem zeigt die Tatsache, dass in den Arbeiten von Essen und Striet die Selbstoffenbarungskategorie entscheidendes Gewicht für die Gesamtargumentation erhält⁴⁶, einmal mehr ihren hohen systematischen Stellenwert für den Freiheitsansatz insgesamt⁴⁷.

⁴⁵ Vgl. Essen, *Freiheit*; Striet, *Geheimnis*.

⁴⁶ Als Beleg für diese These sei zunächst nur auf die systematische Zentralfunktion des Selbstoffenbarungskonzeptes innerhalb der Qualifikationsschriften verwiesen, wo Pröppers offenbarungstheologische Grundthese (Selbstoffenbarung Gottes als Bedeutung der Geschichte Jesu) den weiteren Argumentationsgang entscheidend bestimmt. Vgl. Essen, *Vernunft*, 403–412; ders., *Freiheit*, 260–270; Striet, *Geheimnis*, 213–231. Vgl. auch Bongardt, *Widerstand*, 331–345.

⁴⁷ An dieser Stelle ist auf eine Eingrenzung des Untersuchungsgegenstandes hinzuweisen. Im obenstehenden Aufriss des offenbarungstheologischen Problemhorizontes wurde die komplexe Debatte um den Selbstoffenbarungsbegriff im Kontext des interreligiösen – und speziell des jüdisch-christlichen – Dialogs nicht entfaltet. Diese Entscheidung erfolgt aus Darstellungsgründen und begründet sich aus dem eng umrissenen Forschungsobjekt der vorliegenden Arbeit, das im Selbstoffenbarungskonzept Pröppers besteht. Zu den gewichtigen Anfragen an die Selbstoffenbarungskategorie im Rahmen des jüdisch-christlichen Gesprächs vgl. vor allem Freyer, *Selbstoffenbarung*. Freyer formuliert die „Herausforderung [...]“, die in ihrer Schlüsselkategorie der Selbstoffenbarung Gottes artikulierte sprachliche und strukturelle Kohärenz auf das jüdische Gegenüber hin zu öffnen sowie einer kritischen Selbstprüfung auszusetzen. Dass wir uns diesbezüglich, nicht zuletzt im Blick auf das Projekt einer christlichen Theologie des Judentums, (erst) noch am Anfang des Weges befinden, belegen die exemplarisch vorgestellten Interpretationen [von Barth, Rahner, Pannenberg, Pröpper; M.L.] des Schlüsselbegriffs christlicher Identitätsvergewisserung.“ (Freyer, *Selbstoffenbarung*, 18). Näherhin kritisiert Freyer im Hinblick auf die von Barth, Rahner, Pannenberg und Pröpper erstellten Selbstoffenbarungskonzepte: „Für keine der skizzierten systematisch-theologischen Konzeptionen des Theorems von der Selbstoffenbarung Gottes [...] ist die hier zugrunde gelegte hermeneutische und erkenntnistheologische Perspektive Israels als *locus theologicus* [...] maßgebend“ (ebd., 16). Vgl. hierzu auch ders., *Israel*; ders., *Monotheismus*. Zum Dialog zwischen jüdischem und christlichem Offenbarungsverständnis vgl. ferner (ohne An-

Zweitens: Der Freiheitsansatz Pröppers war bisher nur in Gestalt seiner Dissertation zur Soteriologie⁴⁸ sowie einzelner Artikel⁴⁹ verfügbar, während, wie bereits bemerkt, die kritische Rezeption der ‚Theologischen Anthropologie‘ noch aussteht. Gerade dieses Werk ist aber für das Thema der vorliegenden Studie von kaum zu überschätzender Relevanz – nicht nur deshalb, weil es neben der Behandlung anthropologischer, hamartiologischer und gnadentheologischer Fragestellungen so etwas wie eine ‚Summa‘ der Theologie Pröppers bietet und somit die Konsequenzen des Freiheitsdenkens auch für die weiteren Traktate der materialen Dogmatik andeutet bzw. teilweise schon systematisch vorzeichnet. Darüber hinaus ist für diese Studie entscheidend, dass Pröpper in besagtem Werk sowohl den Selbstmitteilungs- als auch den Freiheitsbegriff in etlichen maßgeblichen Aspekten weiter entwickelt, sodass die inhaltliche Bestimmung der beiden dogmatischen Grundprinzipien erheblich vertieft wurde⁵⁰. Hervorgehoben seien im Folgenden nur skizzenartig die m.E. wichtigsten – hier auf ihre offenbarungstheologische Relevanz eng geführten – Thesen, Akzentuierungen und Modifikationen gegenüber früheren Publikationen Pröppers.

spruch auf Vollständigkeit): Dirscherl, Wort; Werbick, Trinitätstheologie sowie die Studien von Grunden, Freiheit und Vasel, Christologie. Werbicks (Gebetsglaube, 193) allgemeiner Problemanzeige ist zuzustimmen: „Man wird kaum übersehen können, dass sich genau hier – bei diesem theologisch forcierten Gedanken der *Selbst*-Offenbarung Gottes – die so schwer zu überbrückende Kluft zwischen christlichem Gottesverständnis und dem jüdischen Gottesglauben, aber etwa auch zum Islam aufzut. Und man wird zurückfragen, ob man vom Neuen Testament tatsächlich unumgänglich zu dieser Radikalisierung des Selbstoffenbarungsgedankens genötigt wird. Man müsste allerdings im Blick behalten, dass der Selbstoffenbarungsgedanke in der christlichen Theologie des 20. Jahrhunderts als *die* entscheidende Neu- bzw. Wiederentdeckung gewertet wurde und nicht leichtfertig aufs Spiel gesetzt werden sollte.“ Es ist hervorzuheben, dass meine Arbeit das hier zur Diskussion stehende freiheitstheoretische Offenbarungsmodell nicht mehr eigens in den interreligiösen Dialog einspeist. Doch soll darauf hingewiesen werden, dass die vorliegende Studie jene in der diesbezüglichen Diskussion des Öfteren herausgestellten ‚Minimalbestimmungen‘ des jüdisch-christlichen Gesprächs insofern berücksichtigt, als sie zum einen an zentralen Stellen auf einer chaldonisch geprägten Hermeneutik des Selbstoffenbarungsgeschehens insistiert und somit verstärkt darauf dringt, dass „christliche Offenbarungstheologie Gottespräsenz nicht als Aufhebung der Transzendenz, sondern als ihr Zur-Geltung-Kommen denken muss“ (Werbick, Trinitätstheologie, 78; vgl. auch Hoving, Einführung, 153–155, unter Aufnahme entsprechender Problemanzeigen z.B. von Jean-François Lyotard und Emmanuel Levinas). Zu den Potenzialen einer chaldonischen Verhältnisbestimmung von Transzendenz und Immanenz für das jüdisch-christliche Gespräch vgl. Wohlmuth, Trinität, 43–48; ders., Zum Unterscheidend Jüdischen, 57–60. Zum anderen wird mit Pröpper die eschatologische Differenz von Endgültigkeit und Vollendung der Selbstmitteilung Gottes unterstrichen. Beide Weichenstellungen werden indes erreicht, indem die im Selbstmitteilungsbegriff vorliegende Einheit von Subjekt, Medium und Inhalt der Offenbarung hinsichtlich ihrer formalontologischen Implikationen genau analysiert wird (vgl. hierzu Kap. 3.5.4.1 sowie Kap. 7.2.2).

⁴⁸ Vgl. Pröpper, Erlösungsglaube.

⁴⁹ Vgl. Pröpper, Freiheit sowie vor allem die in ders., Evangelium versammelten Beiträge.

⁵⁰ Dass beide dogmatischen Grundprinzipien gerade von der streng freiheitstheoretischen Fassung, die Pröpper dem Gedanken der Selbstmitteilung Gottes gibt, vorausgesetzt werden und diese Arbeit daher auch an ihrer präzisen Bestimmung interessiert sein muss, bedarf keiner ausführlichen Erörterung.