

Offenbarung und epistemologische Flexibilität

von Sibylle Trawöger

Paradoxien prägen die christliche Offenbarung. Eine „paradoxie-sensible Logik“ fordert epistemologische Flexibilität, damit die Materialobjekte der systematischen Theologie angemessen reflektiert und die vielfältigen theologischen Ansätze der Gegenwart ins Gespräch gebracht werden können. Diese epistemologische Flexibilität wird im Folgenden über Annäherungen an die Gott-Welt-Relation ausbuchstabiert.

1. Hinführung

„Offenbarungen und Offenbarung entstammen nicht dem Denken, aber sie geben zu denken.“¹ Mit diesem Satz leitet Max Seckler eine erste Annäherung an das komplexe Phänomen Offenbarung ein, indem er festhält, dass Offenbarung sowohl die religiöse Erfahrungsebene als auch die theologische Reflexionsebene betrifft. Wenn Offenbarung „zu denken gibt“, sollten jene Denkereignisse genauer unter die Lupe genommen werden, die sich mit dem „Grundbegriff für die Erfassung des letzten Grundes und eigentlichen Fundamentes und darin auch der zentralen Botschaft des Christentums“² beschäftigen. Im Folgenden stehen daher Theologische Erkenntnislehre und Dogmatische Prinzipienlehre im Vordergrund.³

Wird die Offenbarung auf Reflexionsebene in den Blick genommen,⁴ zeigt sich, dass ihr vielfältige Paradoxien innewohnen: Gott offenbart sich und bleibt doch verborgen, Jesus Christus ist Bote und Botschaft in einem etc. Diese Paradoxien sind genau zu betrachten und dürfen keinesfalls vorschnell übergangen oder eingeebnet werden.

¹ Max Seckler, Der Begriff der Offenbarung, in: Walter Kern; Hermann J. Pottmeyer; Max Seckler (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie. Traktat Offenbarung (Handbuch der Fundamentaltheologie 2), 41–61, 41.

² Ebd., 51. „In der gegenwärtigen Theologie gilt der Offenbarungsbegriff einerseits als *theologischer Grundlagenbegriff* erster Ordnung – Karl Rahner nennt ihn den ‚fundamentalsten Begriff des Christentums‘ – und als ein *Schlüsselbegriff* für die Selbstauslegung des Christentums. Er lässt sich insbesondere als *Prinzip* neuzeitlicher Theologie begreifen. Andererseits ist er in seinem faktischen Gebrauch verwirrend vielfältig und in seinem theologischen Sinn umstritten“ (ebd., 42).

³ Nicht zuletzt im Bereich grundlagentheoretischer, wissenschaftstheoretischer sowie epistemologischer Klärungen überlappen sich Dogmatik und Fundamentaltheologie. In diesem Artikel werden Dogmatik und Fundamentaltheologie auch zur Erschließung der Gott-Welt-Relation zusammengeführt.

⁴ „Er [der Offenbarungsbegriff auf Reflexionsebene; S.T.] ist von ganz anderer Art, denn er bezeichnet *gesamhaft* die Wirklichkeit, auf welche der christliche Glaube sich bezieht. Diese vermittelt sich zwar auf jeden Fall durch Erfahrungen und im Zusammenspiel von Tradition, Reflexion und Erfahrung, denn die Selbstmitteilung Gottes ist ein lebendig andauerndes Geschehen, das nicht auf eine biblische Vergangenheit zu begrenzen ist“ (ebd., 49).

Paradoxien spielen innerhalb der Theologie generell eine wichtige Rolle. Jonas Maria Hoff spricht etwa mit vorrangigem Bezug auf Henri de Lubac⁵ und Sören Kierkegaard⁶ von einer „paradoxaen Grammatik“⁷, die den christlichen Glauben und die Theologie durchdringt. Diese „paradoxe Grammatik“ bzw. „paradoxe Logik“ fordert von TheologInnen eine Einübung in eine „paradoxe-sensible Logik“.

Im Folgenden werde ich einen philosophischen Ansatz präsentieren, der zum einen das sensible Wahrnehmen von und den Umgang mit Paradoxien aufruft und zum anderen dazu auffordert, diese Paradoxien im Sinne einer epistemologischen Flexibilität zu bearbeiten. Daraufhin soll die Relevanz einer epistemologischen Flexibilität in Bezug auf die Erschließung der für die Offenbarung grundlegenden Gott-Welt-Relation dargelegt werden.

2. Epistemologische Flexibilität und Paradoxie

Wie ich an anderer Stelle ausführlich dargestellt habe,⁸ hält der Philosoph Dieter Mersch mittels der Differenzierung zwischen logischem und katachetischem Paradox fest, dass ein Paradox nicht zwingend irrational ist. Das logische Paradox bezieht sich auf Denkstile, die die „*Ordnung des Sagens*“⁹ im Alltag oder auch in der Wissenschaft vorrangig prägen. Angelehnt an das Nicht-Widerspruchsprinzip generiert das logische Paradox im „Universum des Sinns“ Unsinn. Innerhalb einer gewählten „*Ordnung des Sagens*“ wird die Produktion von Unsinn vermieden und somit das logische Paradox umgangen, aufgelöst oder auch negiert. Demgegenüber macht das katachetische Paradox darauf aufmerksam,

„dass es [im Sinnerischließungsprozess; S.T.] gerade der Aporetik bedarf, um sich aus den Sistierungen des Systems zu befreien und dem Gefängnis seiner Ordnung zu entkommen. Es bleibt nicht bei einer *Polemik* der Widerlegung stehen, sondern hintertreibt diese nochmals auf die Entdeckung ihrer impliziten Voraussetzungen hin.“¹⁰

Das katachetische Paradox erschließt demnach den Zugang zu metatheoretischen Reflexionen, indem es den Blick auf die jeweils gewählte „*Ordnung des Sagens*“ richtet und dazu auffordert, deren innewohnende Prämissen freizulegen und die jeweils gewählte

⁵ Henri de Lubac zufolge ist „,[d]as ganze Dogma [...] eine Folge von ‚Paradoxien‘. Ausgehend von der Verschränkung von Transzendenz und Immanenz bildet das Christentum Denkfiguren aus, die diese Grundeinsicht ausdeuten“ (Jonas Maria Hoff, Christliche Identität zwischen Stabilität und Irritation, in: Anno Busch u. a. [Hg.], Ringen um religiöse Identität. Eine multiperspektivische theologische Annäherung, Freiburg i. Br. 2023, 172–183, 179 f.). Vgl. dazu auch Jonas Maria Hoff, Konstruktion von Verbindlichkeit. Radikaler Konstruktivismus und Fundamentaltheologie im Theoriekontakt, Bielefeld 2022, 256.

⁶ Ebd., 250–255.

⁷ „Der christliche Glaube kreist [...] um ein *unruhiges Zentrum*, das die Ausbildung einer *paradoxaen Grammatik* motiviert“ (Hoff, Christliche Identität zwischen Stabilität und Irritation, [wie Anm. 5], 181 f.).

⁸ Vgl. Sibylle Trawöger, Ambiguitätstoleranz im Paradox. Komplementarität und Paradoxie in der Didaktik der systematischen Theologie, in: Marlene Diebl; Katharina Mairinger (Hg.), Eindeutig mehrdeutig. Ambiguitäten im Spannungsfeld von Gesellschaft, Wissenschaft und Religion (Religion and Transformation in Contemporary European Society 20) Göttingen 2022, 179–193.

⁹ Dieter Mersch, Was sich zeigt. Materialität, Präsenz, Ereignis, München 2002, 33 (Hervorhebung im Original).

¹⁰ Ebd., 32 (Hervorhebung im Original).

„Ordnung des Sagens“ nicht zu verabsolutieren. Es lässt beispielsweise fragen: Passt das der „Ordnung des Sagens“ innewohnende Formalobjekt zum untersuchenden Materialobjekt oder produziert diese Wahl mehr Unsinn als Sinn? Es treibt auch die Neugierde an, ein (paradoxes) Phänomen innerhalb mehrerer „Ordnungen des Sagens“ zu betrachten und die daraus resultierende Veränderung des Phänomens zu benennen. Das katachretische Paradox macht also deutlich, dass

„es [...] nicht das Unsagbare schlechthin [gibt; S. T.], sowenig wie das Irrationale oder die Unvernunft, sondern lediglich Unsagbares oder Unvernünftiges in Respekt einer *Ordnung des Sagens*, welche das Terrain der Rede im Ganzen absteckt. Der Widerspruch markiert dann nicht die Verwerfung der Sagbarkeit überhaupt, sondern allein deren Beschränktheit in Ansehung der zugrunde liegenden Prinzipien, wie sie durch das Maß des *logos* determiniert werden.“¹¹

Das katachretische Paradox setzt sich von der Reduktion der Paradoxie auf einen logischen Widerspruch ab und macht „Ordnungen“ stark, die Nicht-differentialistisches-Denken wesentlich miteinbeziehen – ein Denken, das der Versuchung, vorschnelle Eindeutigkeiten zu bilden, widersteht, um eine „produktive Chiastik“¹² offen zu halten. Das katachretische Paradox sensibilisiert für den „Zwischen-Raum“, der jeglichem Verstehensprozess innewohnt:

„Dieser ‚Zwischen-Raum‘ [...] kann als die ‚Mitte‘, der Ort einer Produktion von ‚Sinn‘ verstanden werden, der selbst nicht hervortritt, aber durch grundlegende Risse gekennzeichnet ist, in deren Spalten das nistet, was die Erfahrung und Deutung des Realen allererst stiftet.“¹³

Das katachretische Paradox hebt die bleibende Offenheit von Sinn- und Bedeutungsgenerierungsprozessen heraus. Es kann als eine Art Stolperstein fungieren, der eine Unterbrechung von zu abgeschlossenen Erklärungs- und Sinnerfüllungsprozessen erzwingt. So wird alternativen Sicht- und Erschließungsweisen Platz eingeräumt. Der offengehaltene „Zwischen-Raum“ innerhalb von Bedeutungsgenerierungsprozessen treibt eine unabsließbare Auseinandersetzung mit einem Materialobjekt unter Einbezug alternativer „Ordnungen des Sagens“ an und fordert somit zur epistemologischen Flexibilität heraus. Zwischen-Räume nicht vorschnell zu übergehen, sondern vorerst offen zu halten, um die darin innewohnenden Komplexitäten und mitgehenden Spannungen wahrzunehmen und diese erst in einem zweiten Schritt kreativ weiterzudenken, ist für die Systematische Theologie von großer Relevanz.

Im Folgenden möchte ich veranschaulichen, wie eine durch das katachretische Paradox angeregte epistemologische Flexibilität für die theologischen Annäherungen an die innerhalb der Offenbarungslehre zentrale Thematik der Gott-Welt-Relation relevant sein kann. Eine paradoxiesensible Logik regt dazu an, die Gott-Welt-Relation innerhalb vielfältiger „Ordnungen des Sagens“ zu betrachten und epistemologische Flexibilität zur Anwendung zu bringen.

¹¹ Ebd., 33 (Hervorhebung im Original).

¹² Ebd., 100.

¹³ Ebd., 204.

3. Epistemologische Flexibilität und Gott-Welt-Relation

Die Offenbarungslehre bezieht Reflexionen zur Gott-Welt-Relation, die sogenannte „Offenbarungs-Relation“¹⁴, mit ein. Um die Offenbarungs-Relation zu bearbeiten, können Schöpfung, Gott oder die Relation zwischen beiden den Ausgangspunkt der Reflexion bilden. Da es wenige Ansätze gibt, die den Hauptfokus der Reflexion auf Letztere legen und von der Relation her auf die Relata Gott und Welt bzw. Schöpfung hindeuten, stehen folgende Ansätze im Zentrum, die die Relation fokussieren.

Ein erster Zugang erfolgt über einen philosophischen Ansatz: Die Physikerin und Philosophin Karen Barad spricht im Rahmen ihrer „ethico-onto-epistem-ology“¹⁵ nicht von Interaktion, sondern von „Intraaktion“. Der Neologismus „Intraaktion“ ist für Barads Arbeit von zentraler Bedeutung: „Die Welt ist Intraaktivität in ihrer jeweiligen Materialisierung und Relevanzbildung“¹⁶. Mit „Intraaktion“ ist ein erkenntnistheoretischer Zugang verknüpft, der die Relation in den Blick nimmt: Das „Zwischen“ erhält nicht nur Aufmerksamkeit, sondern wird in den Mittelpunkt gestellt.¹⁷ Ausgangspunkt von Barads Analysen sind nicht einzelne Relata bzw. Subjekt und Objekt, sondern die Relation zwischen ihnen. Sie betont, dass Subjekt und Objekt nicht gegeben sind, sondern meist aus unhinterfragten Grenzziehungen resultieren. Das Konzept der „Intraaktion“ stellt bestehende Pole und Polarisierungen in Frage, insbesondere die gängige Subjekt-Objekt-Spaltung und die damit einhergehende Annahme eines souveränen aktiven Subjekts und eines passiven Objekts. Dieser Zugang gibt einen Anstoß, die Offenbarungs-Relation nicht ausgehend von Schöpfung oder Schöpfergott zu denken, sondern die Relation als Ausgangs- und Mittelpunkt der Denkbewegung heranzuziehen. Epistemologien, die die Relation fokussieren, sind der katholischen Theologie nicht fremd und seit dem frühen Christentum im christlichen Denken verankert. Emmanuel Rehfeld hat beispielsweise aus neutestamentlicher Sicht erforscht, dass „relational-ontologische Denkstrukturen“¹⁸ in den paulinischen Schriften zu finden sind. Augustinus etwa betont und analysiert in *De trinitate* die Bezogenheit¹⁹ zwischen Gott Vater, Gott Sohn und Gott Heiliger Geist und auch zeitgenössische systematische

¹⁴ Hans-Christian Schmidbaur, Art. Relation II. Theologisch, in: LThK³ 8 (2006), 1029–1030, 1030.

¹⁵ Karen Barad, Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning, Durham – London 2007, 90. Mit dieser Wortkomposition rückt Barad Ethik, Epistemologie und Ontologie aufs Engste zusammen. Auch ich werde im Folgenden zwischen Ontologie und Epistemologie nicht die Grenzziehungen, sondern die Überschneidungen betonen.

¹⁶ Karen Barad, Agentieller Realismus. Über die Bedeutung materiell-diskursiver Praktiken. Aus dem Englischen von Jürgen Schröder, Berlin ²2017, 22.

¹⁷ „Der Begriff der Intraaktion (im Gegensatz zur gewöhnlichen ‚Interaktion‘, die die vorgängige Existenz unabhängiger Entitäten oder Relata voraussetzt) stellt einen tiefgründigen begrifflichen Wandel dar. Die Grenzen und Eigenschaften der Bestandteile von Phänomenen erlangen durch spezifische agentielle Intraaktionen Bestimmtheit, und bestimmte Begriffe (d.h. bestimmte materielle Gliederungen der Welt) erlangen durch diese Intraaktionen ihre Bedeutung“ (ebd., 19; vgl. auch: Barad, Meeting the Universe Halfway, [vgl. Anm. 15], 139).

¹⁸ Emmanuel Rehfeld, Relationale Ontologie bei Paulus: die ontische Wirksamkeit der Christusbezogenheit im Denken des Heidenapostels, Tübingen 2012, 413.

¹⁹ Aurelius Augustinus, Fünfzehn Bücher über die Dreieinigkeit. Aus dem Lateinischen übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Michael Schmaus. Bd. 2 (BKV², Bd. XIV), Kempten – München ²1936, 91.

Theologen wie Hans-Joachim Höhn²⁰ oder Christoph Schwöbel²¹ legen einen Schwerpunkt auf relationale Zugänge.

Ein theologischer Ansatz, der sich der „relationalen Ontologie“²² verpflichtet, wird hier genauer präsentiert: In „Der Glaube kommt vom Hören“²³ interessiert sich Peter Knauer für die Bezogenheit zwischen Schöpfung und Gott. Mit Hilfe seiner Ausarbeitungen zum „Geschöpflichkeitsbeweis“, der in kritischer Reaktion auf die Traditionen der Gottesbeweise gelesen werden kann,²⁴ erfolgt eine Konkretisierung dieser Bezogenheit. Er hält fest: „‘Geschaffensein’ bedeutet ‚restloses Bezugensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...’“.²⁵ Diese Formel samt den ausführlichen Ausfaltungen dazu bringen die spezifische Bezogenheit des Geschöpfes auf Gott zum Ausdruck. Vier ausgewählte Aspekte von Knauers Ansatz bieten einen Einblick in seinen relationalen Ansatz und generell in die Spezifika der „Ordnung des Sagens“ relationaler Ansätze:

(1) Knauers Geschöpflichkeitsbeweis arbeitet mit einer Formel, die auf den ersten Blick einen Widerspruch beinhaltet: Bezugensein und Verschiedenheit schließen sich in den alltäglichen und gebräuchlichen „Ordnung[en] des Sagens“ meist gegenseitig aus. Knauer spitzt diesen „Widerspruch“ auch noch zu, indem er den beiden gegensätzlichen Momenten das gleiche Adjektiv „restlos“ voranstellt. Doch ähnlich, wie durch die Ausführungen zur Unterscheidung von logischem und katachretischem Paradox deutlich wurde, betont auch Knauer, dass viele Beschreibungen ein „Zugleich von Gegensätzen“²⁶ beinhalten, die aufgrund des logischen Nicht-Widerspruchsprinzips getilgt werden müssten. Dennoch existieren sie, weshalb Knauer zwischen einer „statischen Anwendung“²⁷ und einer „dynamischen Anwendung“²⁸ des Nicht-Widerspruchsprinzips differenziert. Die „dynamische

²⁰ Vgl. beispielsweise: *Hans Joachim Höhn*, Deus semper maior. Gottes Existenz und Eigenschaften aus der Perspektive einer Relationalen Ontologie, in: ThPh 92 (2017) 481–508 oder auch ders., Gott, Offenbarung, Heilswege. Fundamentaltheologie, Würzburg 2011, 109–127.

²¹ *Christoph Schwöbel*, Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik, Tübingen 2002.

²² Knauer spricht vorrangig von relationaler Ontologie. Ich fokussiere in diesem Artikel die relationale Epistemologie, da der erkenntnistheoretische Aspekt im Vordergrund steht. Dass Ontologie und Epistemologie eng miteinander verwoben betrachtet werden können, stellt Karen Barad dar (vgl. Anm. 15).

²³ „Gemeinschaft mit Gott kann man nicht an der Welt ablesen, sondern muss sie gesagt bekommen und kann sie nur im Glauben als wahr erkennen“ (*Peter Knauer*, Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie, Norderstedt 2015, 9). Vgl. auch: *Robert Deinhammer; Georg Gasser*, Eine kurze Einführung in Peter Knauers systematisches Denken, in: ZKTh 142 (2020) 1–11; *Dominikus Kraschl*, Das prekäre Gott-Welt-Verhältnis. Studien zur Fundamentaltheologie Peter Knauers, Regensburg 2009.

²⁴ „Anstelle eines angeblichen ‚Gottesbeweises‘ begnügen wir uns mit einem Beweis unserer Geschöpflichkeit. Er führt nicht zu jenem sogenannten ‚höchsten Wesen‘, das nur ein ins Unendliche projiziertes Stück Welt ist, aber nichts mit dem Gott der biblischen Tradition zu tun hat“ (*Knauer*, Glaube, [wie Anm. 23], 43). Allerdings übernimmt Knauer auch bewusst bestimmte Momente der klassischen Gottesbeweise: „Wir nehmen also von beiden Grundarten der herkömmlichen Gottesbeweise jeweils ein entscheidendes Moment auf: einerseits die wirkliche Welt als Ausgangspunkt, andererseits als Methode die bloße Entfaltung einer logischen Implikation. Wir vermeiden es auf diese Weise, Gott selbst zum Gegenstand eines Schlusses zu machen und damit der Anerkennung seiner Unbegreiflichkeit zu widersprechen“ (ebd., 61).

²⁵ Ebd., 30.

²⁶ Ebd., 51.

²⁷ Ebd., 49.

²⁸ Ebd., 49.

Anwendung“ sei angebracht, „[w]enn die Wirklichkeit selbst dazu nötigt, von ihr ein Zugleich-Bestehen kontradiktorischer Gegensätze auszusagen“²⁹. Die Beschreibung der Relation zwischen Schöpfung und Schöpfer „nötige“ zur „dynamischen Anwendung“. Denn das Zugleich der Gegensätze in der Formel sei mit zwei Hinsichten verbunden, die sich nicht ausschließen, sondern ergänzen und diese zwei scheinbaren Gegensätze wirken zusammen: „In der Logik ‚relationaler Ontologie‘ bilden die beiden logisch unterschiedenen Hinsichten des ‚restlosen Bezogenseins auf... / in restloser Verschiedenheit von‘ nicht nur miteinander eine Einheit, sondern fallen real völlig in eins.“³⁰ In Knauers relationaler Ontologie ist also eine „paradoxiesensible Logik“ eingeschrieben. Relationales Denken, so kann festgehalten werden, ist offen für den Einbezug von Paradoxien.

(2) Das Zusammenspiel von Relationalität und Paradoxie in Knauers Ansatz bezieht das Anliegen negativer Theologie mit ein – weil das Wort „Gott“ in seiner Formel nicht aufscheint. Drei Punkte dienen stattdessen als Platzhalter für das Wort „Gott“. Von Wesensbestimmungen, Benennungen Gottes oder Zuschreibung von Attributen wird abgesehen und der Blick auf die Relation gelenkt.

(3) Wie der Einblick in Karen Barads Ausfaltungen zur Intraaktion gezeigt hat, stößt eine Betonung der Relationalität eine andere Denkdynamik an, die auch Knauer wie folgt ins Wort bringt: „Für ‚Substanzontologie‘ ist die Substanz grundsätzlich immer der Relation als ihr Träger vorgeordnet. In einer relationalen Ontologie dagegen wird nicht ausgeschlossen, dass Relation sogar substanzkonstituierend, also ihrerseits der Substanz vorgeordnet und sie ermöglicht sein kann.“³¹ Relationen vor den Relata zu priorisieren, fordert je von Neuem epistemologische Flexibilität. Nicht zuletzt auf der dem Denken zugrundliegenden sprachlichen Subjekt-Objekt-Struktur, die nur allzu schnell die Relata in den Fokus stellt, muss diese epistemologische *metanoia* immer wieder eingeübt werden.

(4) Knauer differenziert zwischen verschiedenen Arten von Relationen: So spricht er von innerweltlichen, innergöttlichen und Gott-Welt-Relationen. Obwohl innerweltliche Relationen dazu dienen, die Relation zwischen Geschöpf und Schöpfer analog ins Bild zu bringen, unterscheidet Knauer das vielfältige innerweltliche Bezogensein, wie die Geschöpf-Geschöpf-Relation, die sich innerhalb eines „System[s] wechselseitiger Abhängigkeiten“³² ereignet, von der Geschöpf-Gott-Relation: „Die Beziehung der Welt auf Gott ist [...] eine schlechthinnige und eben deshalb einseitige Abhängigkeit.“³³ Die geschöpfliche Freiheit innerhalb der Gott-Welt-Bezogenheit bleibe allerdings bestehen, was terminologisch mit dem Wechsel von Abhängigkeit zu Anhängigkeit verdeutlicht wird: „Die Anhängigkeit von Gott beraubt das Geschöpf nicht seiner Eigenständigkeit, sondern verleiht ihm diese überhaupt erst.“³⁴

Deutlich wird, dass Knauer unterschiedliche Arten und damit verbundene Qualitäten von Relationen herausstellt. Die Konkretisierung der jeweiligen Qualitäten der Relationen dient einerseits dazu, die Unterscheidung zwischen innerweltlichen, Gott-Welt-Relationen und

²⁹ Ebd., 49.

³⁰ Ebd., 51.

³¹ Ebd., 62.

³² Ebd., 39.

³³ Ebd., 39.

³⁴ Ebd., 40.

innergöttlichen Relationen³⁵ zu verdeutlichen, aber auch dazu, die innerweltlichen Relationen aufgrund der Beschäftigung mit der Gott-Welt-Relation neu bewerten zu lernen. So arbeitet er aus, dass „Unterscheiden“ nicht mit „Trennen“ gleichzusetzen ist³⁶ und, dass Relationen grundlegend sind: „Getrennt“ sind Wirklichkeiten nur dann, wenn nicht einmal eine Beziehung zwischen ihnen besteht.“³⁷

Der Blick auf Knauers Ausarbeitung verdeutlicht die Dynamik der relationalen Denkbewegung. Zudem zeigt sich: Wird die Relationalität in den Vordergrund gestellt, tritt auch die Vielfalt der Relationen zutage, die nach einer Ausdifferenzierung und Systematisierung verlangt.³⁸ Knauers fundamentaltheologisch ausgerichtete Reflexion des Gott-Welt-Verhältnisses, die formal und offener bleiben darf, verweist zugleich darauf, dass die Vielfalt, die in dieser Relation liegt, im Rahmen schöpfungstheologischer Klärungen ausdifferenziert werden kann. Um der Gott-Welt-Relation aus schöpfungstheologischer Perspektive ausdifferenzierter nachzugehen, möchte ich auf Hans Kesslers paradoxes Zusammenspiel dreier unterschiedlicher Bezogenheiten zwischen Gott und Welt eingehen.

Kessler hält in seiner „transzental-dialogischen“ Schöpfungstheologie fest, dass Gott dem Menschen und der gesamten Schöpfung auf drei Weisen „begegnet“. Diese sind „dialektisch zusammengehören[d]“³⁹ aufeinander bezogen: (1) „Das Universum ist in Gott, von Gott umfangen.“⁴⁰ Gott ist nicht außerhalb des Universums zu finden, seine Transzendenz ist transzental. Gott ist der bleibende und zuverlässige Urgrund von Allem.⁴¹ (2) Gott steht mit seiner Schöpfung dialogisch in Beziehung. Mit seiner wohlwollenden, bejahenden und zusagenden Liebe begegnet Gott dem von ihm freigegebenen Menschen in einer anerkennenden Beziehung. Der Mensch ist vor Gott freie Person mit einmaligem Wert.⁴² (3) Darüber hinaus ist Gott seiner Schöpfung zutiefst immanent. Kessler grenzt diese Immanenz von einem monistischen Zusammenfall Gottes mit seiner Schöpfung ab. Er beschreibt die Immanenz Gottes mit einer Ko-Präsenz, die die ganze Schöpfung „erfüllt und durchatmet – auf unterschiedliche Weise“⁴³. Grundsätzlich sei alles Geschaffene offen für Gott und Gott in allem auch immanent. „Während Gott in allen Wesen als der ist, der ihnen Sein, Kraft und Eigenaktivität verleiht, kann er in Menschen noch ganz anders gegenwärtig

³⁵ „Eine reale, und zwar dann göttlich reale Relation Gottes auf die Welt lässt sich nur dann aussagen, wenn sie im Voraus dazu als Relation Gottes auf Gott, des Vaters zum Sohn, besteht. Diese Relation Gottes auf die Welt ist der Heilige Geist. Es handelt sich dann nicht um eine Relation Gottes ‚nach außen‘, sondern um das Aufge-nommensein der Welt in eine innergöttliche Relation“ (ebd., 113).

³⁶ „Ohne Beziehung aufeinander, wären wir nicht nur voneinander ‚unterschieden‘, sondern voneinander getrennt“ (ebd., 31).

³⁷ Ebd., 35.

³⁸ Vgl. zur Darstellung gängiger Systematisierungen der Relationen in Philosophie und Theologie vgl. Markus Mühlung-Schlakohl, Art. Relationalität, in: RGG⁴ 7 (2004) 258–261.

³⁹ Hans Kessler, Kreative Schöpfung – Kreativität Gottes. Überlegungen zum Spannungsfeld von Schöpfung und Evolution, in: Joachim Klose; Jochen Oehler (Hg.), Gott oder Darwin? Vernünftiges Reden über Schöpfung und Evolution, Berlin – Heidelberg 2008, 27–57, 40.

⁴⁰ Ebd., 41.

⁴¹ Vgl. ebd., 40 f.; Hans Kessler, Schöpfung denken im Gespräch mit heutiger Naturwissenschaft. Zu Anschluss-fähigkeit und zum Überschuss schöpfungstheologischer Aussagen, in: Michael Böhnke u. a. (Hg.), Freiheit Gottes und der Menschen. Festschrift für Thomas Pröpper, Regensburg 2006, 297–331, 317.

⁴² Vgl. ebd., 317 f.; Kessler, Kreative Schöpfung (wie Anm. 39), 42.

⁴³ Ebd.

werden, wirken und sprechen.“⁴⁴ Dazu bedarf es des Menschen, der Gott aktiv in sich einlässt und seine Liebe zulässt. Jesus (Christus) verkörpert(e) diese totale Offenheit auf Gott hin, in ihm wurde/wird Gott voll und ganz gegenwärtig. Gott will in seiner ganzen Schöpfung auf diese Weise gegenwärtig sein; er ist es anfangs schon jetzt, doch Übel und Leid verweisen darauf, dass die „Schöpfung [...] – nach biblischer und christlicher Sicht – in einem fortwährenden Prozess der Geburtswehen“⁴⁵ liegt. Alles Geschaffene hat das Ziel nicht in sich, sondern hofft auf Vollendung.

Kessler differenziert die Gott-Welt-Relation über die drei präsentierten Bezogenheiten. Wobei die erste transzendentale Bezogenheit, die „transzendentale Relation“⁴⁶, mit Knauers Relation zwischen Schöpfer und Schöpfung ins Verhältnis gesetzt werden kann. Kessler streicht allerdings zwei weitere zugleich auftretende Relationen zwischen Gott und Welt heraus. Die dialogische Beziehung, die theologisch in Analogie zur Mensch-Mensch-Relation über viele unterschiedliche Ansätze konkretisiert wurde, und die Immanenz. Insbesondere, wenn der Zwischenraum zwischen Gott und Schöpfung durch die Betonung der Immanenz Gottes in der Welt konkretisiert wird, ist es hilfreich, auf Barads Neologismus „Intraaktion“ zurückzugreifen, da hier die Relata innerhalb der gängigen Logik schwer zu differenzieren sind bzw. die Berücksichtigung von Relationen, die auf Basis des Mensch-Mensch-Beziehungsmodells Analogien entwickeln, wenig hilfreich sind. Allerdings muss Barads Konzept natürlich auch auf alle anderen Relationen Anwendung finden, da es ja gerade ihr Anliegen ist, die Abgeschlossenheit gängiger Vorstellungen von Relata zu hinterfragen und eingespielte Relationsmodellierungen zu destabilisieren.

Alle drei Begegnungsweisen Gottes mit seiner Schöpfung sind „dialektisch zusammengehören[d]“⁴⁷ aufeinander bezogen. Demnach wären im Rahmen des logischen Paradoxes (Mersch) bzw. der „statischen Anwendung“ des Nicht-Widerspruchsprinzips (Knauer) diese drei Bezogenheiten in Bezug aufeinander widersprüchlich. Zur Zusammenführung der drei Bezogenheiten braucht es das „katachretische Paradox“ (Mersch) bzw. die „dynamische Anwendung“ des Nicht-Widerspruchsprinzips. Mit dem Einblick in Kesslers Ausfaltungen zur Gott-Welt-Relation wurde auch deutlich, dass die paradoxe-sensible Logik nicht nur zwei, sondern drei und mehr scheinbar gegensätzliche Pole zum Zusammenspiel bringen kann und die epistemologische Flexibilität nicht bloß zwei, sondern mehrere Zugangsweisen zu einem Phänomen in Verbindung halten muss.

Dieser exemplarische Blick auf die Gott-Welt-Relation sollte verdeutlichen, dass die *theologischen Materialobjekte* epistemologische Flexibilität einfordern. Mittels der beiden Zugänge zur Gott-Welt-Relation von Knauer und Kessler, einmal aus fundamentaltheologischer und ein anderes Mal aus dogmatischer Perspektive, wurden zwei auf Relationalität fokussierte Ausarbeitungen präsentiert, die nochmals ins Gespräch gebracht werden können mit Ansätzen, die vorrangig die „Relata“ Schöpfung oder Schöpfer im Blick haben. Epistemologische Flexibilität ist also innerhalb eines Zuganges gefragt und auch dann, wenn mehrere Ansätze aufeinandertreffen.

⁴⁴ Ebd., 44.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Schmidbaur, Art. Relation (wie Anm. 14), 1030.

⁴⁷ Kessler, Kreative Schöpfung (wie Anm. 39), 40.

Denn nicht bloß aufgrund der Eigenart theologischer Materialobjekte, sondern auch aufgrund der vielfältigen Ansätze innerhalb der systematischen Theologie, in die die *Formalobjekte* eingebettet sind, ist eine epistemologische Flexibilität gefordert. Neben dem präsentierten relationalen Ansatz von Peter Knauer gibt es eine Vielzahl weiterer unterschiedlicher Ansätze, Schulen und Stile in der Systematischen Theologie.⁴⁸ Günter Kruck und Joachim Valentin eröffnen ihren Sammelband, in dem sie hermeneutische, pragmatische, transzendentalthologische, postmoderne, kommunikationstheoretische und analytische Ansätze versammeln, wie folgt:

„Obgleich also die Vernunft oder der Verstand sich des an sich unbegreiflichen Gottes nicht bemächtigen können, können unterschiedliche Ausprägungen der Vernunft bzw. des Verstands ganz unterschiedlich mit diesem Problem umgehen und so doch eine unterschiedlich reflektierte Auskunft über Gott geben.“⁴⁹

Die spezifischen Zu- und Umgangsweisen mit theologischen Fragen sind also von den unterschiedlichen „Rationalitätstypen“ geprägt. Jeweils am Ende eines Aufsatzes im Sammelband, werden der spezifische „bescheidene Beitrag“⁵⁰ des dargestellten Ansatzes aufgezeigt, „Ermahnungen“⁵¹ eines Ansatzes an die katholische Theologie formuliert oder es werden „theologisch qualifizierte Orientierungsbegriffe [...] auf ihre Bewährung“⁵² hin überprüft. Nicht Abwertung der anderen Ansätze, sondern der Ruf nach Dialog mit unterschiedlichen Rationalitätstypen wird laut,⁵³ was auch die Forderung nach epistemologischer Flexibilität mit einbezieht.

Auch Hans Küng spricht sich bereits 1985 im gewissen Sinne für eine epistemologische Flexibilität aus: „[N]icht eine uniforme theologische Schule, nicht eine allumfassende Theorie, nicht eine exklusive Methode, sondern ein theologisches Paradigma, das verschiedene Methoden, Theorien, Schulen und Theologien erlaubt“⁵⁴, sollte in der zeitgenössischen Theologie herrschen. So sein Fazit am Ende einer Abhandlung, in der er den Paradigmenwechsel von Thomas Kuhn mit der Theologiegeschichte überblendet und festhält, dass zwar jede Zeit ihr theologisches Paradigma habe und der Paradigmenwechsel ein erhellendes Modell darstelle, um auch den Wechsel theologischer Erklärungsmodelle verstehbar

⁴⁸ Vgl. dazu etwa Martin Dürrberger; Aron Langenfeld; Magnus Lerch; Melanie Wurst, *Stile der Theologie. Einheit und Vielfalt katholischer Systematik in der Gegenwart*, Regensburg 2017.

⁴⁹ Günter Kruck; Joachim Valentin, Einleitung, in: dies. (Hg.), *Rationalitätstypen in der Theologie* (QD 285), Freiburg i. Br. 2017, 7–15, 8 f.

⁵⁰ Gregor Maria Hoff, *Die Vernunft der Ordnungen, die Ordnungen der Vernunft. Die differenztheoretischen Spiegel der Fundamentaltheologie*, in: Günter Kruck, Joachim Valentin (Hg.), *Rationalitätstypen in der Theologie* (QD 285), Freiburg i. Br. 2017, 77–93, 93.

⁵¹ Thomas Schärtl, *Analysis Fidei und Analytische Philosophie*, in: Günter Kruck, Joachim Valentin (Hg.), *Rationalitätstypen in der Theologie* (QD 285), Freiburg i. Br. 2017, 95–147, 146.

⁵² Christoph Seibert, „An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen“. Überlegungen zu einem pragmatischen Rationalitätsverständnis und seiner theologischen Bedeutsamkeit, in: Günter Kruck, Joachim Valentin (Hg.), *Rationalitätstypen in der Theologie* (QD 285), Freiburg i. Br. 2017, 149–175, 174.

⁵³ Bernhard Nitsche fordert etwa „einen konstruktiven Dialog zwischen der transzendentalen Reflexion und der analytischen Theologie zu suchen“ (*Bernhard Nitsche, Zur transzendentalen Methode in der Theologie*, in: Günter Kruck, Joachim Valentin (Hg.), *Rationalitätstypen in der Theologie* (QD 285), Freiburg i. Br. 2017, 177–229, 229).

⁵⁴ Hans Küng, *Theologie im Aufbruch*, München – Zürich 1985, 207.

zu machen,⁵⁵ allerdings jedes „Paradigma von Theologie und Kirche (als Einheit verstanden) wie in der Vergangenheit so auch heute eine *Pluralität* divergierender Schulen, divergierender Denkrichtungen, ja *divergierender Theologien* enthalte[...]“⁵⁶.

Küngs Reflexionen zum „Paradigmenwechsel in Theologie und Naturwissenschaft“⁵⁷ machen deutlich, dass epistemologische Flexibilität auf unterschiedlichen Ebenen und in diversen Intensitäten gefordert ist: Epistemologische Flexibilität ist im Dialog der Theologie mit anderen Wissenschaften nötig, um verschiedene wissenschaftliche Sprachspiele in Bezug zu bringen. Zudem ist innerhalb eines Paradigmas der Systematischen Theologie epistemologische Flexibilität verlangt, um unterschiedliche Ansätze, Stile und Schulen ins Gespräch zu bringen und um im dadurch eröffneten „Zwischen-Raum“ nach passenden Sinderschließungsmomenten zu suchen. Paradigmenwechsel innerhalb der Theologie sind mit epistemologischen Umbrüchen verbunden, die zumindest während des Paradigmenwechsels eine intensivierte Form der epistemologischen Flexibilität erfordern.

4. Zusammenschau

Obwohl Merschs Ansatz auch für die Bearbeitungen der Unterbrechungen (innerhalb) der Offenbarungserfahrungen dienlich wäre, lag hier der Schwerpunkt auf der Reflexionsebene. Die theologische Annäherung an und Erschließung von Offenbarung erfordert eine paradoxe-sensible Logik, die auch scheinbar Widersprüchliches im offen gehaltenen „Zwischen-Raum“ zusammenführt. Konkretisiert mittels unterschiedlicher Annäherungen an die Gott-Welt-Relation, wurde die Notwendigkeit zur epistemologischen Flexibilität dargelegt. Im Rahmen der fundamentaltheologischen und schöpfungstheologischen Ausfaltungen der Gott-Welt-Relation zeigt sich, dass nicht bloß im Dialog mit anderen Wissenschaften, wie der Naturwissenschaft, sondern bereits innerhalb der genuin theologischen Sprachspiele epistemologische Flexibilität gefordert ist, um ein Materialobjekt umfassender erfassen zu können. Epistemologischer Flexibilität bedarf es auch, wenn unterschiedliche Ansätze innerhalb der Systematischen Theologie ins Gespräch gebracht werden. Theologische Annäherungen an Offenbarung sind nicht bloß von bestimmten Inhalten, sondern auch von einer „epistemologischen Haltung“⁵⁸ geprägt, die Paradoxe-Sensibilität und epistemologische Flexibilität miteinschließt.

⁵⁵ Vgl. dazu: „Kurz: es wandelt sich das Paradigma oder Deutungsmodell mit dem ganzen Komplex der verschiedenen Methoden, Problemgebiete und Lösungsversuche, wie sie bisher von der theologischen Gemeinschaft anerkannt waren. Die Theologen gewöhnen sich gleichsam an ein anderes Sehen, das Sehen im Kontext eines anderen Modells.“ (ebd., 178) oder auch: „Ähnlich wie in der Naturwissenschaft wird auch in der Theologie ein altes Verstehensmodell oder Paradigma dann abgelöst, wenn ein neues bereitsteht“ (ebd., 180). Vgl. dazu die Einführung in die Theologie als „Paradigmengeschichte“: Hanjo Sauer, Wie Gedanken die Welt verändern. Eine christliche Paradigmengeschichte, Würzburg 2023.

⁵⁶ Ebd., 153 f. Vgl. dazu auch genauer Küngs Differenzierung von Makro-, Meso- und Mikromodelle: ebd., 166–170. Küng möchte seine „kritische ökumenische Theologie“ (ebd., 197–203) innerhalb einer Theologie, die wesentlich auf „sowohl als auch“-Momenten beruht in unserer Zeit umgesetzt wissen (vgl. dazu ebd., 206).

⁵⁷ Ebd., 153.

⁵⁸ Die Anregung zu diesem Begriff verdanke ich Annette Langner-Pitschmann.

Paradoxes characterize Christian revelation. A “paradox-sensitive logic” requires epistemological flexibility so that, on the one hand, the material objects of systematic theology can be adequately reflected upon and, on the other hand, the various contemporary systematic-theological approaches can be brought into dialogue. Epistemological flexibility is explored on the basis of approaches to the God-world relationship.