

# Mehr als in Sätze passt

## Offenbarung als performatives Ereignis

von Sarah Rosenhauer

Ausgehend von einem Überblick über die extrinsektischen und potenziell gewaltförmigen Konsequenzen, die mit einem Verständnis von Offenbarung als Mitteilung propositionaler oder moralischer Gehalte einhergehen, wird in diesem Artikel ein performatives Verständnis des Kommunikationsprozesses von Offenbarung vorgeschlagen. Die grundlegende These lautet, dass es im Geschehen der Offenbarung nicht um die Mitteilung von Inhalten, sondern die Transformation der beteiligten Ko-Akteure geht.

### 1. Offenbarung als Streitfall<sup>1</sup>

In den letzten Jahren ist der Offenbarungsbegriff zu einem der vieldiskutiertesten Begriffe der Theologie geworden. Ein zentraler Fokus der Debatte ist dabei die Frage nach epistemischem Status und Funktion des Offenbarungsbegriffs. Inwieweit werden durch Offenbarung Wissen bzw. Wahrheiten vermittelt und begründet? Wie universell und überzeitlich sind diese Wahrheiten? Welche ‚geistige Position‘ schafft ein offenbarungstheologisch begründeter Wahrheitsanspruch gegenüber anderen Religionen? Welches Verhältnis von göttlicher (oder kirchlicher) Autorität auf der einen und Gläubigen auf der anderen Seite wird durch einen in Offenbarung begründeten Wahrheitsanspruch präfiguriert und legitimiert? Was mit diesen Fragen verhandelt wird, sind dabei nicht nur Spezialfragen theologischer Epistemologie, sondern, viel grundsätzlicher, die Fragen, wie wir Form und Inhalt des Gott-Mensch-Verhältnisses denken und was daraus nicht nur für unser eigenes religiöses Selbstverständnis, sondern auch für das Verhältnis zu anderen Religionen folgt.

Die begründungstheoretische Frage hat Saskia Wendel vor einiger Zeit wieder aufs Tableau gebracht. Verwendet man Offenbarung als Begründungsinstanz theologischer Wahrheiten – als das, woher man sie hat und als das, was ihre Wahrheit verbürgt – so impliziert dies ein externalistisches Verständnis ihrer Struktur im Sinne der „Annahme einer notwendig ‚von außen‘ kommenden Bestimmung der Freiheit (und der Vernunft)“<sup>2</sup>. Dieser Externalismus impliziere einen Extrinsezismus, insofern das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung darin als Bestimmungsverhältnis konzipiert sei: Die „Vernunft bestimmt sich in

---

<sup>1</sup> So der Titel eines Sammelbandes, der sich mit aktuellen Debatten um den Offenbarungsbegriff auseinandersetzt: Bernhard Nitsche; Matthias Remenyi (Hg.), Problemfall Offenbarung. Grund – Konzepte – Erkennbarkeit, Freiburg i. Br. 2022.

<sup>2</sup> Saskia Wendel, Göttliche Offenbarung und menschliche Freiheit – (wie) geht das zusammen?, in: Martin Breul; Aaron Langenfeld; Klaus von Stosch; Saskia Wendel (Hg.), Streit um die Freiheit. Philosophische und theologische Perspektiven, Paderborn 2019, 225–251, hier 237.

Freiheit dazu, sich von einer Offenbarung bestimmen zu lassen, die ihr nicht intrinsisch einwohnt, sondern ihr allererst in Geschichte gegeben werden muss“<sup>3</sup>. Das beinhaltet eine defizitäre Bestimmung von Freiheit (als Wahl gegenüber Offenbarung) und der Vernunft (als Fähigkeit zum bloß nachvollziehenden Verständnis von Vorgegebenem),

„denn dieses ab extra begrenzt und bedingt ja bereits das unendliche Ausgreifen des Intellekts, die Spontanität des reflexiven Vermögens, aber auch die grundlegende Kreativität des hervorbringenden, schöpferischen Vermögens, die Fähigkeit eines selbstbestimmten Neubeginns aus sich selbst heraus, die man auch mit dem Freiheitsvermögen identifizieren kann, noch vor aller Willens- und Handlungsfreiheit.“<sup>4</sup>

Wendel fordert deshalb, „den Offenbarungsbegriff aus dessen epistemologischer Instrumentalisierung als Sicherungsinstanz für Geltungsansprüche von Glaubensüberzeugungen“<sup>5</sup> herauszulösen, um den damit verbundenen Extrinsezismus zu überwinden.

Ein solch externalistisch-bestimmungsförmiges Offenbarungsverständnis ist aber nicht nur theoretisch-begrifflich unbefriedigend, sondern wirkt, darauf haben etwa Matthias Remenyi und Oliver Wintzek hingewiesen, durch die Präfigurierung und Legitimierung eines autoritativen Bestimmungsgefälles, in dem eine Instanz Bestimmungen setzt und die andere sich diesen gegenüber passiv-wählend verhält, missbrauchsbegünstigend.<sup>6</sup> Denn sie unterbestimmt die menschliche Freiheit als eine Freiheit reaktiver Wahl und überbestimmt das göttliche Handeln als souveräne Bestimmungsmacht.

Während Wendel so die epistemische Gewalt eines externalistischen Abbruchs des autonomen Vermögens der Vernunft und Remenyi und Wintzek die reale Gewalt körperlichen und spirituellen Missbrauchs, die durch ein Verständnis von Autorität als souveräner Bestimmungsmacht begünstigt wird, in den Blick nehmen, die – direkt und/bzw. indirekt – mit einem extrinsezistischen Offenbarungsverständnis zusammenhängen, reflektiert Jan Assmann in seinen religionsgeschichtlichen Studien jene „geistige Position“<sup>7</sup>, die ein Verständnis von Offenbarung als göttliche Mitteilung von Wahrheiten gegenüber anderen, dieser Wahrheit nicht teilhaftig gewordenen Religionen stiftet. Diese Position basiert im Wesentlichen auf der „mosaischen Unterscheidung“ zwischen wahrer und falscher Religion. Sie „führt einen neuen Typus von Wahrheit ein: die absolute, geoffenbarte, metaphysische oder Glaubenswahrheit“<sup>8</sup>. Problematisch an diesem exklusiven, göttlich legitimierten Wahrheitsverständnis ist, dass es Gewaltförmigkeit nach außen impliziert. Denn die offenbarte Wahrheit dient der Offenbarungsreligion als „Fremdausgrenzung“<sup>9</sup> gegenüber anderen Religionen:

<sup>3</sup> Ebd., 237.

<sup>4</sup> Ebd., 237.

<sup>5</sup> Saskia Wendel, „Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn“ (Mk 15, 39). Offenbarung – eine Deutungskategorie des Glaubens, in: Nitsche; Remenyi (Hg.), Problemfall Offenbarung (wie Anm. 1), 89–119, hier 112.

<sup>6</sup> Vgl. Matthias Remenyi, Staunen nur kann ich und staunend mich freu’n. Versuch über Offenbarung, in: Nitsche; Remenyi (Hg.), Problemfall Offenbarung (wie Anm. 1), 146–180, besonders 149–154.

<sup>7</sup> Jan Assmann, Die Mosaische Unterscheidung. Oder der Preis des Monotheismus, München 2003, 51.

<sup>8</sup> Ebd., 28.

<sup>9</sup> Ebd., 164.

„Mit der monotheistischen Wahrheit kam zwar nicht *der* Haß, aber eine neue Art von Haß in die Welt, der ikono- bzw. theoklastische Haß der Monotheisten auf die zu Götzen erklärten alten Götter und der antimonotheistische Haß der durch die Mosaische Unterscheidung ausgrenzten, zu Heiden erklärten Anderen.“<sup>10</sup>

Schließlich stellt uns, darauf hat zuletzt etwa Michael Seewald wieder aufmerksam gemacht, die Vorstellung von Offenbarung als Mitteilung göttlicher Wahrheiten, vor die Frage, wie sich diese ihrer eigenen Geschichtlichkeit verhalten.<sup>11</sup> Kann eine als absolut verstandene, weil offenbarte Wahrheit einem geschichtlichen Wandel unterliegen?

Der gemeinsame Fluchtpunkt dieser vielperspektivischen Problematisierungen liegt in der Kritik an einem Verständnis von Offenbarung als göttlicher Kundgabe von Wahrheiten – und der damit verbundenen epistemischen und realen Gewalt. Die göttliche Wahrheit beschränkt das menschliche Vernunftvermögen und tritt menschlicher Freiheit als autoritativ-gehorsamsfordernde Bestimmungsmacht gegenüber. Als solche impliziert sie sowohl eine Abwertung anderer religiöser Bekenntnisse als auch die Verabsolutierung eines bestimmten historischen Moments und seiner kontingenten Verstehensmöglichkeiten.

Nun könnte man meinen, dass dieses instruktionstheoretische Verständnis von Offenbarung – Offenbarung als satzhafte Kundgabe göttlicher Wahrheiten – ohnehin durch das kommunikative Verständnis von Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes überwunden ist und sich die Anfragen so erübrigen. Doch finden sich sowohl in den lehramtlichen Texten als auch weiterhin in kommunikations- und freiheitstheoretischen Offenbarungstheologien instruktionstheoretische Elemente<sup>12</sup> – wobei kontrovers diskutiert wird, ob diese Elemente systematische Implikate eines externalistischen Offenbarungsverständnisses sind – also immer dann auftreten, wenn man Offenbarung als etwas ‚von außen‘ Kommendes versteht –, oder durch andere Parameter erzeugt werden.

Ersterer Ansicht lässt sich Saskia Wendel zuordnen. Ihre Lösungsstrategie zielt entsprechend darauf, Offenbarung nicht als ein Geschehen *ab extra*, sondern als eine Deutungs-

<sup>10</sup> Ebd., 95.

<sup>11</sup> Vgl. Michael Seewald, *Dogma im Wandel. Wie Glaubenslehren sich entwickeln*, Freiburg i. Br. 2018.

<sup>12</sup> Die Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* ist, so Seewald, ein Kompromissdokument, in dem unaufgelöste Spannungen bestehen zwischen einer dekretalen und einer sakramentalen Form sowie einem konversationalen und einem obsequialen Modus von Offenbarung (vgl. Michael Seewald, *Offenbarung als Manifestation der Kraft Gottes zur Rettung allen, die glauben*, in: Nitsche; Remenyi [Hg.], *Problemfall Offenbarung* [wie Anm. 1], 340–373, hier 353) – also zwischen Offenbarung als Instruktion über göttliche Wahrheiten und Willensbeschlüsse und Offenbarung als personale Selbstmitteilung Gottes. Auch in dem freiheitsanalytischen Offenbarungsmodell von Thomas Pröpper wird die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus nach wie vor als eine uns „gegebene Glaubenswahrheit“ begriffen (Thomas Pröpper, *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg i. Br. 2001, 96), die die Form einer objektiven Evidenz hat (vgl. ders., *Theologische Anthropologie*, Bd. I, Freiburg i. Br. 2015, 652), i. e. einen Gehalt darstellt, der dem denkenden Subjekt gegenübersteht. Entsprechend kann Offenbarung als etwas verstanden werden, das in einem elliptischen Bestimmungsverhältnis zur menschlichen Vernunft steht (vgl. ebd., 651). Zu Darstellung und Kritik dieser ‚Evidenzthese‘ vgl. Magnus Lerch, *Selbstmitteilung Gottes. Herausforderungen einer freiheitstheoretischen Offenbarungstheologie* (ratio fidei 56), Regensburg 2015, 58–66; 193–215.

kategorie bewussten Daseins, also als eine Selbstdeutungs- statt als eine Kommunikationskategorie zu lesen.<sup>13</sup> Die damit gesetzte kritische Gegenüberstellung von kommunikativem Widerfahrnis und bewusster Selbstdeutung ist allerdings vernunfttheoretisch alles andere als alternativlos. Vernunft muss nicht als solipsistisches Vermögen gedacht werden, das aus sich heraus, gleichsam *ex nihilo* Setzungen und kreative Entwürfe macht, sondern hat ebenso eine rezeptiv-nachdenkende und intersubjektiv-kommunikative Struktur. Die kommunikative Struktur der Vernunft impliziert durch „die intersubjektive Vermittlung von sprachlich realisierter Reflexivität und derart grüdebasierter Autonomie“, dass „die Sphären von ‚Innen‘ und ‚Außen‘ nur als nachträgliche und auch dann nie wirklich separierbare Bereiche in der Erfahrung“<sup>14</sup> verstanden werden können. Die Gegenüberstellung einer ‚von außen‘ kommenden Offenbarung und einer ‚von innen‘ kommenden Selbstdeutung scheint so erst durch das dichotomischen Subjekt-Objekt-Schema subjektphilosophischer Epistemologie erzeugt.<sup>15</sup> Und auch in theologischer Hinsicht ist Wendels Vorschlag mit nicht unbeträchtlichen Kosten verbunden. Denn mit dem *ab extra* göttlichen Offenbarungshandeln droht man auch seine soteriologische Potenz – sein rettendes und erfüllendes Handeln – als ein vom menschlichen Handeln unterschiedenes deutlich einzuschränken.<sup>16</sup>

Man kann aber auch zu einer anderen Problemdiagnose kommen: Nicht *dass* Offenbarung als ein Kommunikationsprozess gedacht wird, als ein Geschehen, in dem uns etwas widerfährt oder entgegenkommt, das wir nicht selbst gemacht oder erdacht haben, sondern *wie* dieses Kommunikationsgeschehen gedacht wird – als dual strukturierte Mitteilung von Informationen – macht den Offenbarungsbegriff in den genannten Hinsichten problematisch. Nicht die kommunikative Struktur der Offenbarung bedingt den problematischen Extrinsezismus zwischen Glaubenssubjekt und Offenbarungsinstanz. Problematisch ist vielmehr, dass das Kommunikationsgeschehen der Offenbarung intellektualistisch als Mitteilungen propositionaler Wahrheiten in einem dichotomischen Subjekt-Objekt-Schema gedacht wird, demgemäß ein aktives Subjekt einem rezeptiv-wählenden Objekt bestimmte Gehalte vorgibt, die diese dann wiederum ausgrenzend gegen all jene in Anschlag bringen kann, die dieser Wahrheitsmitteilung nicht teilhaftig geworden sind. Vor dem Hintergrund

<sup>13</sup> Vgl. Saskia Wendels Modell von Offenbarung als „Deutungskategorie, die religiösen Sinndeutungssystemen zugehört, Sinndeutungen, die bewusstes Dasein entwirft, um sein Leben deuten und so gelingend führen zu können. Diese Entwürfe kann es kraft seines Vermögens der Kreativität, des Intellekts und nicht zuletzt der Selbsttranszendenz der Vernunft als solche und damit des Selbstvollzuges des ihm je eigenen Bewusstseins hervorbringen“ (Wendel, *Göttliche Offenbarung* [wie Anm. 2], 249).

<sup>14</sup> Aaron Langenfeld, *Offenbarung als Grund theologischer Erkenntnis. Versuch einer Verteidigung der Einheit von Offenbarung und Glaube im Rahmen einer trinitarischen Logik der Selbstmitteilung*, in: Nitsche; Remenyi (Hg.), *Problemfall Offenbarung* (wie Anm. 1), 181–221, hier 194.

<sup>15</sup> Vgl. zur epistemischen Kritik am dualen Subjektdenken auch: Martin Breul, *Gottes Geschichte. Eine theologische Hermeneutik des Handelns Gottes* (ratio fidei 79), Regensburg 2022, 241–265.

<sup>16</sup> Vgl. zu dieser Kritik: Sarah Rosenhauer, *In Wahrheit frei. Konturen eines indikativischen Offenbarungsverständnisses*, in: Saskia Wendel; Gunda Werner; Jessica Scheiper (Hg.), *Ewig wahr? Zur Genese von Glaubensüberzeugungen und ihrem Anspruch auf Wahrheit und Unveränderlichkeit*, AGENDA Jubiläumsband (QD 331), Freiburg i. Br. 2023, 334–347.

dieser Problemdiagnose besteht die Lösung dann nicht in einer Subjektivierung der Offenbarung, sondern darin, den Kommunikationsbegriff von den instruktionstheoretischen Resten zu befreien und den Selbstmitteilungsgedanken stark zu machen.<sup>17</sup>

Gerade für ein besseres Verständnis des Kommunikationsgeschehens, das sich in Offenbarungen ereignet, kann es erhellend sein, einen Blick in die Disziplinen zu werfen, die sich mit der Struktur von Kommunikation beschäftigen: die Sprach- und Kulturwissenschaften sowie die Ästhetik.

## 2. Zur Performativität von Kommunikation: Sprache – Kultur – Ereignis

Ein Blick in die Sprach- und Kulturphilosophie zeigt, dass das theologisch begründete Unbehagen, das Kommunikationsgeschehen der Offenbarung als duales Informationsgeschehen zu verstehen, auch formale, sprachtheoretische Argumente für sich in Anspruch nehmen kann. Denn hier hat man schon lange, seit den 70iger Jahren, ein solch intellektualistisches und dualistisches Verständnis von Kommunikation überwunden.

Beginnend mit der Sprachakttheorie John Austins etabliert sich das Verständnis, dass es sich bei Sprechakten nicht primär um propositional-denotative Informationsmitteilungen handelt, die „nur dem Zweck dienen, einen Sachverhalt zu beschreiben oder eine Tatsache zu behaupten, sondern dass mit ihnen auch Handlungen vollzogen werden, dass es also außer konstativen auch performative Äußerungen gibt“<sup>18</sup>. Beispielhaft für solche performativen Sprachhandlungen steht etwa der Satz: „Hiermit erkläre ich Sie zu Mann und Frau“. „[M]it diesen Sätzen [ist] nicht ein bereits bestehender Sachverhalt beschrieben – weswegen sie auch nicht als ‚wahr/richtig‘ oder als ‚falsch‘ klassifiziert werden können. Vielmehr wird mit diesen Äußerungen ein neuer Sachverhalt geschaffen.“<sup>19</sup> Performative Äußerungen verweisen nicht auf einen Sachverhalt, sie „sind selbstreferentiell, insofern sie das bedeuten, was sie tun, und sie sind wirklichkeitskonstituierend, indem sie die soziale Wirklichkeit herstellen, von der sie sprechen“<sup>20</sup>. Sprache kann eine weltverändernde Kraft und damit Transformationen entbinden.<sup>21</sup>

Während sich Austins Sprechakttheorie auf das Sprechen bezieht, zeigen die Arbeiten Judith Butlers, dass sich der hervorbringende, wirklichkeitsschaffende Charakter performativer Akte nicht auf spezifische konventionalisierte Kommunikationskontexte beschränkt (Eheschließung in Standesamt oder Kirche, Taufe, Testamentsbekundung vor

---

<sup>17</sup> Aus freiheitstheoretischer Perspektive habe ich diesen Gedanken entfaltet in: *Rosenhauer*, In Wahrheit frei (wie Anm. 16). Vgl. zu einem solchen Ansatz auch: *Seewald*, Offenbarung als Manifestation (wie Anm. 12). Hier möchte ich stärker auf die formale Struktur des Kommunikationsgeschehens, das in Ereignissen der Offenbarung stattfindet, blicken.

<sup>18</sup> *Erika Fischer-Lichte*, Ästhetik des Performativen (edition suhrkamp 2373), Frankfurt a. M. 122021, 31.

<sup>19</sup> Ebd., 31 f.

<sup>20</sup> Ebd., 32.

<sup>21</sup> Vgl. ebd., 32.

Notar etc.), sondern ganz grundlegend die Prozesse kultureller Identitätskonstruktion betrifft. In ihrem Essay „Performative Acts an Gender Constitution“<sup>22</sup> führt sie den Begriff des Performativen in die Kulturphilosophie ein, um mit seiner Hilfe Prozesse der Identitätskonstruktion zu beschreiben: Auch (Geschlechts-)Identität hat eine performative Struktur, insofern sie nicht ein biologisch oder ontologisch gegebenes Faktum ist, sondern ein durch zitierende (oder kreativ-verfälschende) Wiederholungen manifestiertes Konstrukt. Wie performative Sprechakte nicht Abbildungen einer zuvor bestehenden Wirklichkeit sind, sondern diese erst hervorbringen, so ist Identität nicht Ausdruck eines essentiellen Wesens, sondern wird Wirklichkeit erst, indem wir sie tun, im *doing gender*. Medium dieser performativen Hervorbringung von Identität sind nicht nur die gesprochene Sprache, sondern Körperpraktiken. Zugleich lenkt Butler – geschult durch Adorno und Foucault – den Blick auf den Zusammenhang von Performativität und Macht: Es steht uns nicht völlig frei, uns zu entwerfen, unsere Identität zu performen. Identität ist Effekt von Zu- und Einschreibungen, die wir wiederholend zitieren (– und darin auch verändern können).<sup>23</sup>

Kommunikation, das ist die zentrale Innovation performativer Sprach- und Kulturtheorie, dient nicht einfach der Abbildung dessen, was ist oder der Mitteilung von Inhalten. Sie ist transformativ. Bei Austin ist der transformative Charakter von Sprechakten auf konventionalisierte, regelbasierte Settings begrenzt: die Eheschließung durch eine:n Standesbeamten:in, die Testamentsbeglaubigung durch eine:n Notar:in. Es ist hier in den meisten Fällen sozial und institutionell festgelegt, was ein Sprechakt schaffen kann und darf und was nicht. Auch Butler versteht – wenn auch kritisch – Performativität v. a. im Rahmen gesellschaftlich-sozialer Reglementierung durch Praktiken identifizierender Zu- und Einschreibung.

Dagegen wird der transformative und wirklichkeitsschaffende Charakter von Sprachhandlungen (den Austin in konventionalisierten Kontexten beschreibt) und Körperpraktiken (die Butler vor allem in Form zitierender Wiederholung sozialer Vorgaben und Zuschreibungen wahrnimmt) in besonderer Intensität erfahrbar in der Kunst, näherhin der Performance Art. In der Kunst werden die performativen Dynamiken von Kommunikation stärker in ihrer Ereignishaftigkeit erfahrbar und damit reflektierbar. Ihr wirklichkeitsschaffender, transformativer Charakter beschränkt sich hier nicht auf die Realisierung von Konventionen oder die zitierend-kreative Wiederholung von Zuschreibungen – vielmehr wird hier etwas geschaffen, was es vorher nicht gab, die transformative Wirkung ist in ihrer Qualität nicht plan- oder absehbar, sondern wird ereignishaft erzeugt.

Gerade dieser transgressive oder exzessive Charakter ästhetisch-ereignishafter Transformation macht sie für die theologische Frage nach den formalen Strukturen des Kommunikationsgeschehens der Offenbarung besonders interessant. Um das etwas zu illustrieren, möchte ich beispielhaft eine künstlerische Performance vorstellen und in ihrer kommunikativen und transformativen Struktur beschreiben.

<sup>22</sup> Judith Butler, *Performative Acts an Gender Constitution. An Essay in Phenomenology and Feminist Theory*, in: *Theater Journal* 40/4 (1988) 519–531.

<sup>23</sup> Vgl. zu Butlers Theorie der Subjektivierung etwa: Judith Butler, *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, aus dem Amerikanischen von Rainer Ansen, Frankfurt a. M. 2001.

### 3. Am Beispiel Marina Abramovics „The artist is present“: Kunst als performatives Ereignis

Im Rahmen ihrer Retrospektive im New Yorker Museum of Modern Art (2010) inszenierte Marina Abramovic die Performance *The Artist is Present*. Das Setting ist so simpel wie wirkungsvoll: Abramovic sitzt still auf einem Stuhl, ihr gegenüber steht ein leerer Stuhl (und anfangs ein Tisch dazwischen). Auf diesen leeren Stuhl können die Besucher:innen der Ausstellung sich setzen und mit Abramovic in Blickkontakt treten. 1675 Personen machten von dieser Möglichkeit Gebrauch.

„Stumm saßen sich die Akteure gegenüber und blickten sich in die Augen. Der Kontakt dauerte jeweils so lange, bis der Besucher sich entschied, aufzustehen und die Situation zu verlassen. Obwohl die Kommunikation sich auf die minimalen Regungen im Gesicht der Beteiligten beschränkte, beschreiben alle – die Künstlerin wie auch die Besucher – die Begegnung als besonders intensive, ja geradezu fundamentale Erfahrung, die mitunter starke emotionale Reaktionen hervorrief.“<sup>24</sup>

Das offenbarungstheologisch Interessante an dieser Performance ist, dass sie den transformativen Charakter nicht-propositionaler Kommunikation erfahrbar – und damit reflektierbar – macht. Was hier geschieht ist nicht propositionaler Informationsaustausch, sondern Selbstmitteilung: Es geht um Begegnung durch personale Präsenz und die transformative Wirkung, die sie zeitigt.

Das ästhetisch Interessante an diesem Ereignis ist, dass es die Kategorien, mit denen man traditionell die Beziehung von Künstler:in, Werk und Rezipient:in verstanden hat, also das kommunikative Geschehen von Kunst, grundsätzlich infragestellt. Um zu verstehen, was hier passiert, muss man dieses Verhältnis neu denken. Die Philosophin und Kunsttheoretikerin Erika Fischer-Lichte nennt drei markante Verschiebungen, die sich aus dem performativen Charakter künstlerischer Ereignisse für das Verständnis der ihnen zugrunde liegenden Kommunikationsprozesse ergeben.

Die erste besteht in einem Übergang vom Werk zum Ereignis: „Statt Werke zu schaffen, bringen die Künstler zunehmend Ereignisse hervor, in die nicht nur sie selbst, sondern auch die Rezipienten, die Betrachter, Hörer, Zuschauer involviert sind.“<sup>25</sup> Die Performance *The artist is present* besteht aus dem, was sich in der direkten Begegnung zwischen der Künstlerin und den Besucher:innen ereignet. Zwar definiert Abramovic das Setting – was die Begegnung mit dem/der jeweiligem/n Besucher:in in beiden auslöst und bewirkt, ist aber nicht vorgreifend planbar. Es entsteht erst aus und durch die Begegnung selbst.

Damit verbunden ist ein Übergang von der Subjekt-Objekt-Dichotomie zum interaktiven (und interpassiven<sup>26</sup>) Prozess der Erzeugung:

<sup>24</sup> In: <https://magazin.bundeskunsthalle.de/2018/03/es-ist-unmoeglich-nicht-zu-kommunizieren/> [zuletzt abg. am 22.07.2024].

<sup>25</sup> Fischer-Lichte, *Ästhetik des Performativen* (wie Anm. 18), 29.

<sup>26</sup> Den Aspekt der (Inter-)Passivität von performativen Sprachhandlungen betont Werner Hamacher: „Was Akt ist, kann jederzeit zur passio werden – und kann, als Akt der Eröffnung dessen, worüber er keine Macht hat, seine Passivität niemals vermeiden“ (Werner Hamacher, Einleitung in die IV. Sektion, in: Jürgen Fohrmann [Hg.], *Rhetorik. Figuration und Performanz*, DFG-Symposion 2002, Stuttgart 2004, 481–489, hier 488).

„Als Dreh- und Angelpunkt dieser Prozesse fungiert nicht mehr das von seinen Produzenten wie seinen Rezipienten losgelöste und unabhängig existierende Kunstwerk, das als Objekt aus der kreativen Tätigkeit des Künstlersubjekts hervorgegangen und der Wahrnehmung und Deutung des Rezipientensubjekts anheimgegeben ist. Statt dessen haben wir es nun mit einem Ereignis zu tun, das durch die Aktion verschiedener Subjekte – der Künstler und der Zuhörer/Zuschauer – gestiftet, in Gang gehalten und beendet wird.“<sup>27</sup>

Abramovic gibt das Setting vor und setzt sich aus, die Besucher:innen treten in stummen Blickkontakt mit ihr, bringen sich ein und bestimmen, wann die Sitzung zu Ende ist. Die Wirkung dieser Begegnung wird erzeugt aus dem wechselseitigen Tun und Erleiden der stummen Kommunikation.

Und schließlich vollzieht sich in der performativen Kunst ein Übergang von der Bedeutung zur Transformation. Im Fokus steht nun weniger die Frage: „Was will uns die Künstlerin/das Werk sagen? Was teilt es mit?“ als vielmehr: „Was bewirkt es?“

„[D]ie unmittelbare Wirkung der Objekte und Handlungen ist nicht von den Bedeutungen abhängig, die man ihnen beilegen kann, sondern geschieht durchaus unabhängig von ihnen, teilweise noch vor, in jedem Fall aber jenseits von jedem Versuch einer Bedeutungsbeilegung. Als Ereignisse, die über diese besonderen Eigenarten verfügen, eröffnen die Aufführungen der verschiedenen Künste allen Beteiligten [...] die Möglichkeit, in ihrem Verlauf Transformationen zu erfahren – sich zu verwandeln.“<sup>28</sup>

Der stumme Blickkontakt mit Abramovic ruft bei den Besucher:innen intensive, an den Gesichtszügen ablesbare Regungen – Glück, Trauer, Angst, Wut, Neugier – hervor. Und es ist diese durch das künstlerische Ereignis eröffnete Erfahrung einer inneren Wandlung, um die es hier primär geht.

Durch diese dreifache Verschiebung – vom Werk zum Ereignis, von der Subjekt-Objekt-Dichotomie zur interaktiven (und interpassiven) Erzeugung und von der Bedeutung zur Transformation – ergibt sich nicht nur ein besseres Verständnis von Performance Art, sondern, vermittelt ihrer, ein besseres und komplexeres Verständnis kommunikativer Prozesse überhaupt. Kommunikation lässt sich nicht auf die Mitteilung vorab feststehender Inhalte reduzieren, sie hat einen wirklichkeitskonstitutiven, interaktiven und transformativen Charakter.

#### **4. Am Beispiel einer Berufung und einer Heilung: Offenbarung als performatives Ereignis**

Das macht den ästhetischen Performativitätsbegriff auch für eine Formbestimmung des Offenbarungsgeschehens interessant. Um das zu zeigen, möchte ich – wiederum exemplarisch – zwei biblische Erzählungen in den Blick nehmen, in denen von einer Offenbarung Gottes berichtet wird.

---

<sup>27</sup> Ebd., 29.

<sup>28</sup> Ebd., 29.



Die erste Erzählung berichtet von der Berufung des Mose, die am Anfang des Exodusgeschehens steht und die, so der eben bereits bemühte Jan Assmann, „das Modell aller späteren Offenbarungen“<sup>29</sup> darstellt.<sup>30</sup>

Die Erzählung führt uns – auf der Ebene der erzählten Zeit – nach Ägypten ins 13. Jahrhundert vor Christus zu einem Mann, der beim Schafehüten in die Wüste gerät, wo ihm etwas widerfährt: Er sieht einen brennenden Dornbusch und hört eine Stimme – die Stimme Gottes – die zu ihm sagt: Mose! Mose! Und Mose antwortet: „Hier bin ich“. Die Szene endet damit, dass Mose zum Pharao geht, und die Freilassung der Israeliten aus der ägyptischen Sklaverei fordert. Was hier erzählt wird ist das Ereignis einer Berufung: ein Widerfahrnis, das aus Mose, dem ägyptischen Schafshirten, Mose, den Befreier Israels, macht.

Der Philosoph Christoph Menke deutet dieses Berufungsereignis als Ereignis einer radikalen Befreiung.<sup>31</sup> Dafür stellt er – stilisierend – Ägypten und Israel als zwei unterschiedliche Modi von Freiheit gegenüber, wobei Ägypten beispielhaft für Freiheit in Form autonomer Sittlichkeit steht<sup>32</sup>, während Israel Freiheit an Offenbarung bindet. In der Offenbarung ereignet sich eine Befreiung aus der Freiheitsform autonomer Sittlichkeit zu einer radikaleren Form von Freiheit. Diese Befreiung hat die Form einer – performativen – Beziehung von Anruf und Antwort.<sup>33</sup>

Am Anfang steht der Ruf Gottes. Gott ruft: Mose! Mose! Er sagt Mose so zunächst gar nichts Bestimmtes. Er gibt ihm nichts vor – kein Gebot, keinen Auftrag, keine zu verkündende Wahrheit. Er spricht ihn nur an. Die Anrede hat, so Menke,

„überhaupt keinen Inhalt. Sie sagt ihm nichts. Die religiöse Anrede ist tautologisch, leer. Sie ist nichts anderes und nichts weiter als die Anrede in reiner Form, die reine Form der Anrede: pure Phatik, ohne Semantik. [...] Die religiöse Anrede ist die reine, die bloße Form des Rufs.“<sup>34</sup>

Ganz analog bestimmt auch Bruno Latour die Eigenart religiöser Rede: Sie hat ansprechenden, statt informativen Charakter: Sie hat „die Form einer Aufforderung [...], die sich von einer Botschaft erhebt, um denjenigen zu implizieren, an den sie sich wendet“<sup>35</sup>. Sie teilt nichts mit, „[s]ie transformiert Abwesende in Anwesende, Tote in Auferstandene“<sup>36</sup>.

Es gibt dabei, so wiederum Menke, einen inneren Zusammenhang von Inhaltsleere und transformativer Kraft der Anrede Gottes. Als Auftrag, Vorschrift oder Mitteilung wäre die Anrede Gottes ein Ruf in die Aktion, in einen Prozess des Urteilens, Abwägens, Planens.

<sup>29</sup> Jan Assmann, *Exodus. Die Revolution der Alten Welt*, München 2015, 24.

<sup>30</sup> Die folgende Darstellung enthält Gedanken und Formulierungen, die publiziert sind in: Sarah Rosenhauer, *Anerkennung als (Auf)Gabe von Freiheit. Streifzüge um eine hegelianische Grundfigur in theologischer Absicht*, in: Sarah Rosenhauer; Magnus Lerch; Georg Essen (Hg.), *Das Andere der Freiheit. Christoph Menkes Philosophie der Befreiung im Diskurs der Theologie (ratio fidei 84)*, Regensburg 2024, 65–120.

<sup>31</sup> Vgl. Christoph Menke, *Theorie der Befreiung*, Berlin 2023.

<sup>32</sup> Vgl. Ebd., 383–388.

<sup>33</sup> Vgl. zur performativen Struktur von Anruf und Antwort aus sprachtheoretischer Perspektive auch: Dieter Mersch, „Anruf“ und „Antwort“. Sprache und Alterität, in: Alfred Messerli; Waltraud Wiethölter et. al. (Hg.), *Stimme und Schrift. Zur Geschichte und Systematik sekundärer Oralität*, Paderborn 2008, 91–114.

<sup>34</sup> Menke, *Befreiung* (wie Anm. 31), 369 f.

<sup>35</sup> Bruno Latour, *Jubilieren. Über religiöse Rede*, aus dem Französischen von Achim Russer, Berlin 2016, 151.

<sup>36</sup> Ebd., 175.

Als solche würde sie Mose vielleicht etwas sagen, was er noch nicht weiß (oder auch prinzipiell nicht wissen kann), sie würde ihm etwas auftragen, zu dem er aus sich selbst nicht den Impuls gehabt hätte. In beiden Fällen würde sie Mose in seinem Ägyptersein, in seiner Subjektivität adressieren: als jemanden, der autonom urteilt und handelt, sie würde ihn in eine intentionale Beziehung rufen, in der er als vermögendes Subjekt aktiv antworten kann.

Doch die Anrede Gottes ist leer. Sie ist nicht der Auftrag, etwas Bestimmtes zu tun, etwas Bestimmtes zu glauben. Sie ist reiner Ruf. Sie lässt sich damit nicht intentional, in Form einer subjektiven, selbstbewussten und autonomen Handlung bewältigen. Dadurch bewirkt sie nicht eine rationale Erkenntnis oder einen willentlichen Entschluss, sondern eine Transformation. Sie bewirkt eine Transformation des Selbstverhältnisses vom autonomen Urteilen und Handeln ins Hören. Sie ruft Mose aus seiner Subjektivität hinaus ins Hören, in die Beziehung zu sich hinein.

Mose antwortet auf den Ruf Gottes, indem er sagt: „Hier bin ich“. In dieser Antwort auf den Ruf Gottes vollzieht sich Moses Transformation. Er wird vom Subjekt zum Hörenden. Dieses Hören meint dabei nicht Gehorsam, sondern fundamentaler: Relationalität. Auf Gottes Anrufung zu hören ist weder rationales Fürwahrhalten bestimmter Wahrheiten noch Akzeptanz bestimmter moralischer Vorgaben; es besteht zunächst in einer fundamentalen Dezentrierung des Selbst: an die Stelle der Identität tritt die Beziehung. An die Stelle der Autonomie: der Selbstbestimmung, des Lebens aus dem Eigenen, tritt das Hören und Antworten: das Leben und Handeln aus der Beziehung zu Gott. Der Ruf Gottes macht uns zu Hörenden und Antwortenden. Er ruft uns in eine Beziehung hinein, die uns zum Wesen wird.

Der transformative Charakter von Offenbarung kann im Aufgriff der dialogphilosophischen Lesart nach Buber und Rosenzweig (und ihrer befreiungstheoretischen Interpretation durch Christoph Menke) verstanden werden als eine fundamentale Transformation unseres Selbstverhältnisses: An die Stelle des Ich-Bezugs tritt die Relationalität, das Leben in und aus Beziehung – der Bund.

Epistemisch spiegelt sich diese praktische Transformation in dem, was Thomas Schärfl mit Eleonore Strump als Übergang aus einer Erster- oder Dritter- zu einer Zweite-Person-Perspektive bestimmt. Dieser Übergang macht den

„Kern des christlichen Offenbarungsverständnisses [aus]: Wir verlassen eine Dritte-Person-Perspektive, der es vielleicht gelingt, Gott als das letzte Ultimative zu verstehen, das alles Kontingente trägt; wir treten aus einer Erste-Person-Perspektive heraus, die Gott als tragenden Innengrund unseres Selbst zu denken versucht, und treten in eine andere Perspektive ein“<sup>37</sup>

– eine Zweite-Person-Perspektive, die sich als Beziehung wechselseitiger Empathie realisiert. Wir treten – auch auf der Ebene erkennender Wahrnehmung – in eine Beziehung ein.

Diese transformative Deutung des Berufungsereignisses entspricht der religionsgeschichtlichen Deutung durch Jan Assmann. Er sieht im Bundesgedanken die „eigentliche, revolutionäre Neuerung des biblischen [...] Monotheismus“<sup>38</sup>. Und diese Revolution lässt

<sup>37</sup> Thomas Schärfl, *Offenbarung und Erkennen. Fragen der Perspektive*, in: Nitsche; Remenyi (Hg.), *Problemfall Offenbarung* (wie Anm. 1), 289–316, hier 311.

<sup>38</sup> Assmann, *Exodus* (wie Anm. 29), 11.

sich formal beschreiben: Der Bundesgedanke, den das Buch Exodus narrativ entfaltet, spiegelt den Übergang von einem wahrheitsexklusiven zu einem performativen Verständnis von Offenbarung.<sup>39</sup> Nicht die mosaische Unterscheidung von wahrer und falscher Religion steht im Vordergrund, sondern die Treue zum Bund. Oder: Zentrum des religiösen Selbstverständnisses ist nicht das Bewusstsein exklusiven Wahrheitsbesitzes, sondern das Leben in der Gegenwart Gottes.

„Gott tritt in der Form eines Gottesbundes auf, der sich nur dadurch fassen lässt, dass Israel ihn lebt. Es handelt sich um die Offenbarung eines heiligen Raumes, der entsteht, wenn Israel die Gebote vom Sinai in seine Lebensweise überträgt. Auf diese Weise wohnt Gott in der Mitte seines Volkes. Die Form seiner Erreichbarkeit ist an die Treue zu ihm gebunden.“<sup>40</sup>

Nicht um Inhalte oder propositionale Wahrheiten geht es in der Offenbarung, sondern um das In-Beziehung-Sein zu Gott, um den Bund mit Gott als Lebensform und -prinzip. Und nicht Gott ist hier aktives Subjekt und das Volk Israel passives Objekt des Offenbarungsgeschehens, sondern Offenbarung ereignet sich durch die beidseitige Öffnung auf Beziehung. „Gott offenbart sich, wo man in seinem Namen agiert.“<sup>41</sup> Nur „auf diese Weise kann sich auch die Macht Gottes erweisen – in der Verwandlung von tödlichen Situationen in neue Lebensoptionen, im Glauben an die unbegrenzte schöpferische Lebensmacht Gottes“<sup>42</sup>. Entsprechend liegt der theologische Sinn des Offenbarungsgedankens Assmanns, so Gregor Maria Hoff, in der „Bestimmung der *revelatio Dei* als *transformatio*“<sup>43</sup>.

Die zweite Erzählung eines Offenbarungsereignisses, die ich hier exemplarisch anführen möchte, findet sich bei Markus, wo von der Heilung einer blutflüssigen Frau erzählt wird. Niemand konnte ihr bislang helfen. Als Jesus in ihre Gegend kommt,

„drängte sie sich in der Menge von hinten heran und berührte sein Gewand. Denn sie sagte sich: Wenn ich auch nur sein Gewand berühre, werde ich geheilt. Und sofort versiegte die Quelle des Blutes und sie spürte in ihrem Leib, dass sie von ihrem Leiden geheilt war. Im selben Augenblick fühlte Jesus, dass eine Kraft von ihm ausgeströmt war, und er wandte sich in dem Gedränge um und fragte: Wer hat mein Gewand berührt? [...] Da kam die Frau, zitternd vor Furcht, weil sie wusste, was mit ihr geschehen war; sie fiel vor ihm nieder und sagte ihm die ganze Wahrheit. Er aber sagte zu ihr: Meine Tochter, dein Glaube hat dich gerettet. Geh in Frieden! Du sollst von deinem Leiden geheilt sein.“ (Mk 5,21-43)

Auch hier ist Offenbarung nicht als Kommunikation bestimmter Inhalte beschrieben, sondern als ein ereignishafter Prozess, in dessen Verlauf verschiedene Personen miteinander interagieren und im Zuge dieser Interaktion eine Transformation, eine Wandlung erfahren. Die blutflüssige Frau berührt Jesus und diese Berührung heilt sie von ihrer Krankheit. Die leibhaftige, konkrete, sinnliche Begegnung mit Jesus bewirkt eine bis ins Physische spürbare Wandlung: von Krankheit, Leiden und Tod zu Leben. Es ist nicht so, dass Jesus als aktives

<sup>39</sup> Vgl. zu dieser Deutung Assmanns auch: *Gregor Maria Hoff*, *Performative Theologie. Studien zur fundamentaltheologischen Theoriebildung*, Stuttgart 2022, 115–118.

<sup>40</sup> Ebd., 110.

<sup>41</sup> Assmann, Exodus (wie Anm. 29), 151 f.

<sup>42</sup> Hoff, *Performative Theologie* (wie Anm. 39), 111.

<sup>43</sup> Ebd., 111.

Subjekt mit einer bestimmten Intention – eine Heilung vollziehen, sich als Messias offenbaren, das Reich-Gottes zu verkünden – ankommt und diese dann an der Kranken als passivem Objekt umsetzt. Vielmehr kommt die Frau zu Jesus, berührt ihn und erwirkt mit ihrer Berührung „dass eine Kraft von ihm ausströmt“, die ihre Heilung bewirkt; die Frau sucht Jesus; die Heilung vollzieht sich in der körperlichen Berührung.

Das heißt, Offenbarung hat hier nicht die Form einer satzhaften Kommunikation von Inhalten – ich bin Gottes Sohn, ich vergegenwärtige das Reich Gottes, usw. Offenbarung ereignet sich vermittelt einer dialogisch-interaktiven Erfahrung: der leibhaft konkreten Erfahrung, dass die Begegnung mit Jesus vom Leiden rettet und zum Leben befreit. Im Vordergrund steht hier die Erfahrung einer Wandlung. Erst von dieser inneren Wandlung her erschließt sich überhaupt, was es bedeutet, dass Jesus der Messias ist, dass in seinem Handeln das Reich Gottes anbricht etc.<sup>44</sup>

Entsprechend interpretiert Seewald das Offenbarungsverständnis aus *Dei Verbum* als „manifestatio virtutis Dei: das Wirksamwerden der heilsamen Kraft Gottes in seiner Schöpfung“<sup>45</sup>. Interpretiert man die Selbstoffenbarung Gottes nach dem Modell der Manifestation, so „zielt [sie] darauf ab, dass Gott nicht Etwas (etwa Dekrete oder Instruktionen) kundtut, sondern sich durch das im Glauben angenommene Wirksamwerden seiner Kraft zur Rettung zeigt“<sup>46</sup>.

Liest man diese Offenbarungsereignisse entsprechend der Formbestimmungen eines performativen Ereignisses, wird die Vorstellung einer Kommunikation substanzieller Wahrheiten aufgebrochen zugunsten der Betrachtung als ein interaktives und interpassives Ereignis, in dem nicht primär Informationen mitgeteilt werden, sondern, grundlegender, in dem sich eine innere Wandlung der Beteiligten vollzieht, deren Erfahrung den daraus abgeleiteten Glaubensinhalten (hier: in Jesu Handeln ist das Reich Gottes angebrochen, Jesus ist von den Toten auferstanden, Gott ist unser Befreier) allererst Bedeutung gibt.

## 5. Ausblick in fünf Thesen

Damit sind einige (offenbarungs-)theologische Weichenstellungen verbunden, von denen ich einige ausblickhaft kurz skizzieren möchte.

<sup>44</sup> Dieses Primat performativer Transformation vor propositionaler Information wird auch in anderen Beispielen biblisch bezeugter Offenbarung deutlich: der Emmausgeschichte etwa, wo die Jünger in der Begegnung mit dem auferstandenen Jesus eine innere Wandlung erfahren, noch bevor sie ihn als Jesus erkennen. „Brannte uns nicht das Herz?“ wird ihnen rückblickend bewusst. In der Rückschau bemerken sie, dass die Begegnung und das Gespräch mit Jesus sie – vor jeder theoretischen Einsicht – tief bewegt hat. Die Begegnung mit Jesus bewirkt eine innere Transformation der Jünger: ihr trauriges, enttäuschtes, vielleicht resigniertes Herz beginnt (wieder) zu brennen. Wo Gott ist, ist Leben. Interessant ist die Geschichte im Blick auf die hier diskutierten Fragen zum Offenbarungsbegriff, weil sie das zeitliche Primat transformativer Erfahrung – das brennende Herz – vor reflexiver Einsicht – der Erkenntnis des Fremden als des Auferstandenen – zum Ausdruck bringt.

<sup>45</sup> Seewald, Offenbarung als Manifestation (wie Anm. 12), 360 f.

<sup>46</sup> Ebd., 363.

### 5.1 Von der Information zur Transformation

Zunächst der Vorrang der Transformation vor der Information. In Ereignissen der Offenbarung geht es weniger darum, bestimmte theoretische oder moralische Wahrheiten zu erschließen. Im Geschehen der Offenbarung ereignet sich, wie Michael Seewald schreibt, „die Manifestation der rettenden Kraft Gottes“<sup>47</sup>. In Offenbarung realisiert sich Rettung, nicht Indoktrination.

Auf dieser Linie beschreibt auch Bruno Latour das Spezifikum einer religiösen Sprache und Lebensform. Ihr geht es nicht um Information: „Die sogenannten religiösen Worte haben keinerlei Referenz – nicht mehr als der Austausch zwischen Liebenden.“<sup>48</sup> Nicht die Übermittlung von Informationen steht in der Religion im Vordergrund. Ihre Wirkweise besteht vielmehr darin, Menschen zu verändern. „Strenggenommen sagt sie [die Religion] nichts, sie macht etwas Besseres: Sie bekehrt, sie rettet, sie transportiert Transformationen, sie erweckt Personen wieder zum Leben.“<sup>49</sup> In Religion geht es nicht um die Bewahrung einer theoretischen Substanz, eines Depots an Wahrheiten, sondern um die je neue performative Realisation einer Modalität zu existieren.

### 5.2 Von der Subjekt-Objekt-Dichotomie zur interaktiven und -passiven Erzeugung

Weiter ist mit dem erneuerten Offenbarungsverständnis eine Auflösung hierarchischer Subjekt-Objekt-Dichotomien zugunsten einer interaktiv-performativen Prozessualität verbunden. Offenbarung folgt nicht dem Schema, dass ein aktives Subjekt (Gott, Jesus, Propheten, Kirchliches Lehramt) einem passiven Objekt bestimmte Gehalte mitteilt. Der Gehalt von Offenbarung liegt nicht für sich vor – er wird interaktiv erzeugt: Gott ereignet sich in der Interaktion und Interpassion mit Personen. Gott offenbart sich, wo Menschen in seinem Namen agieren – so die Spitzenaussage Assmanns. Und diese ‚haben‘ die Offenbarung Gottes nicht als solche, rein für sich, als göttliche Intention/Willensbekundung etc., sondern nur in ihrer Wirkung, die sie in ihnen hervorgerufen hat. Die Offenbarung Gottes hat primär transformativen Charakter – ihre Deutung in Form propositionaler Glaubenswahrheiten ist ein nachträgliches, menschliches Reflexions- und Interpretationsgeschehen. Propositionen sind, so Seewald, „anthropogene Interpretationen von Offenbarung“<sup>50</sup>. Sowohl in der ereignishaften Realisation als auch der Deutung von Offenbarung sind Menschen konstitutiv beteiligt.

### 5.3 Von der Repräsentation zur Relationalität

Mit den so skizzierten Übergängen vom Modus der Information zu dem der Transformation und der dualen Subjekt-Objekt Schema zu demjenigen interaktiver Erzeugung ist ein verändertes Verständnis von Wahrheit verbunden. Die Wahrheitsfrage wird aus dem Schema der Repräsentanz gelöst, wonach Wahrheit in der adäquaten Abbildung eines

<sup>47</sup> Ebd., 363.

<sup>48</sup> Latour, Jubilieren (wie Anm. 35), 43.

<sup>49</sup> Bruno Latour, Existenzweisen. Eine Anthropologie der Modernen, aus dem Französischen von Gustav Roßler, Berlin 2014, 440.

<sup>50</sup> Seewald, Offenbarung als Manifestation (Anm. 11), 367.

Sachverhaltes besteht. So wichtig ein solches philosophisches Wahrheitsverständnis in postfaktischen Zeiten ist, so unangemessen ist es für einen theologischen Wahrheitsbegriff. „Wahrheit“, so die Dogmatikerin Julia Knop, „lässt sich nicht in Sätze bannen. Sie liegt in der Beziehung zu Gott.“<sup>51</sup> Theologisch ist Wahrheit nicht ein Substanz-, sondern ein Beziehungsbegriff. Sie zielt nicht auf die Einsicht in ontologische Prinzipien oder moralische Grundsätze, sondern auf die Befreiung zur Liebe.

#### 5.4 Von der doktrinen Identität zur lebendigen Treue und Vergegenwärtigung

Damit kann auch die Frage nach Kontinuität neu oder anders gestellt werden als in Kategorien der Repräsentation. Offenbarung als performatives Ereignis zu denken, eröffnet die Möglichkeit, Offenbarungswahrheit und geschichtlichen Wandel nicht als Oppositionsbegriffe zu denken, insofern man nicht von einem ahistorisch-substanziellen Gehalt ausgeht, der in verschiedenen historischen Situationen neu erschlossen werden muss. Sondern: Die Wahrheit gibt es nur in historischer Konkretion, weil sie nicht von ihrem Ereignischarakter abgelöst werden kann. Sie realisiert sich in der je singulären Transformation der an ihr Beteiligten, der Befreiung zur Liebe.

Das Kontinuitätskriterium ist dann kein substanzialistisch-propositionales – kein metaphysischer Wahrheitskern, der je neu angeeignet und erschlossen werden muss: Wenn die Wahrheit der Offenbarung nicht propositional, sondern transformativ ist – nicht neue Erkenntnisse theoretischer und/oder praktischer Natur mitteilt, sondern ein neues Selbst- und Weltverhältnis eröffnet, rettet, indem es zur Liebe befreit, dann kann auch die Kriterienfrage nicht primär propositional ansetzen. Die Treue zur Offenbarung muss dann vielmehr an ihrer transformativen, befreienden, verlebendigenden Kraft gemessen werden. Sie erfordert weniger doktrinaire Disziplin als praktische ‚Ver-Antwortung‘. Weniger die rechte Gesinnung, als die Form eines Lebensstils bringt die Treue zu Christus zum Ausdruck: „Daran werden alle erkennen, dass ihr meine Jünger seid: wenn ihr einander liebt.“ (Joh 13,34–35)

Dieses Kontinuitätskriterium praktischer Treue (und Vergegenwärtigung) ist nicht – das wäre ein performativer Selbstwiderspruch – gegen die Theologie als diskursiv argumentatives Nachdenken über Offenbarung gerichtet. Wieder sei auf Seewald verwiesen: „Die Theologie hat in ihrer Funktion kritischer Selbstaufklärung kritisch darüber nachzudenken, was aus welchen Gründen im Raum der Kirche mit dem Anspruch versehen wird, als von Gott offenbart anerkannt zu werden.“<sup>52</sup> Und weiter:

„Es ist jedoch wichtig, den offenbarungstheologischen Status dieser Propositionalisierungen richtig zu bestimmen. Offenbarung kann [...] nicht als Übergabe von propositional formulierten Dekreten verstanden werden. Gott offenbart sich, indem er seine Kraft zur Rettung manifestiert – nicht, indem er über der Vernunft verborgene Sachverhalte in propositional vereinheitlichender Form informiert.“<sup>53</sup>

<sup>51</sup> Julia Knop, Relativismus ist heute nicht das Problem in der Kirche, in: <https://www.katholisch.de/artikel/48212-knop-relativismus-ist-heute-nicht-das-problem-in-der-kirche> [zuletzt abg. am: 24.07.2024].

<sup>52</sup> Seewald, Offenbarung als Manifestation (wie Anm. 12), 367.

<sup>53</sup> Ebd., 367.

Vielmehr ist der Weg vom Offenbarungsereignis zur satzhaft formulierten Wahrheit ein weiter, voraussetzungsreicher und hoch kontingenter: Am Anfang steht eine historisch konkrete, personal-performative Erfahrung, die eine erste Institutionalisierung erfährt nicht in Form einer begrifflich-propositionalen Definition, sondern in der Narrativität und Polyphonie der biblischen Schriften – die in der jüdischen Tradition noch um eine mündliche Tradition ergänzt und dezentriert ist. Die doktrinaire ‚Wahrheit‘ begrifflich-propositionaler Art ist demgegenüber eine weitere, historisch wiederum hoch kontingente, Abstraktion. Das soll ihre Relevanz nicht in Abrede stellen – man denke etwa an die wichtige Abgrenzung von gnostischen Lesarten der Schöpfung, Inkarnation und Erlösung in den ersten Jahrhunderten.

Wenn aber die Treue zu einer transformativen Erfahrung – und nicht die ‚Buchstaben-treue‘ zu einer satzhaften Wahrheit – das Kriterium theologischer Kontinuität ist, dann ist Latour zuzustimmen, der die Aufgabe der Theologie (und generell: religiöser Rede) weniger in der Übersetzung religiöser Lehren als in der Vergegenwärtigung: der Re-Präsentierung ihrer ereignishaften Kraft sieht. Statt „Übersetzung an Übersetzung [zu reihen], ohne diese unmittelbar mit ihrem Ursprung in Verbindung zu setzen“<sup>54</sup>, geht es „darum, ausgehend von der gegenwärtigen Erfahrung neu zu verstehen, was die Überlieferung uns wohl sagen könnte [...]. Nicht die Erneuerung desselben, sondern sein Vergegenwärtigen tut not“<sup>55</sup>.

Mit Blick auf die Frage der Geschichtlichkeit theologischer Wahrheiten bedeutet das: „Religiöse Rede muss stets verändert werden, um gegenwärtig weiterhin wahr zu sein.“<sup>56</sup>

### 5.5 Vom Inklusivismus zur dialogischen Erfahrungshermeneutik

Wenn nicht Wahrheit im Sinne satzhafter Propositionen ‚Inhalt‘ von Offenbarung und damit das identitätsbildende Zentrum jüdisch-christlicher Religion ist, sondern die Treue zu einer transformativen Beziehungserfahrung, ergeben sich daraus auch Möglichkeiten für den interreligiösen Dialog. Denn mit dem veränderten Wahrheitsbegriff ist auch die theologisch unbefriedigende Alternative von Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus aufgebrochen. Statt über Wahrheitsansprüche zu streiten, hätte interreligiöser Dialog dann die Form einer „Erfahrungshermeneutik“<sup>57, 58</sup>.

<sup>54</sup> Theresa Schweighöfer; Andree Burke, Das Evangelium als Legende. Eine pastoraltheologische Lesart von Bruno Latours Jubilieren, in: Daniel Bogner; Michael Schübler; Christian Bauer (Hg.), Gott, Gaia und eine neue Gesellschaft. Theologie anders denken mit Bruno Latour (Religionswissenschaft, Bd. 28), Bielefeld 2021, 243–260, hier 248.

<sup>55</sup> Latour, Jubilieren (wie Anm. 35), 105.

<sup>56</sup> Schweighöfer; Burke, Evangelium als Legende (Anm. 53), 250.

<sup>57</sup> Vgl. zu diesem Begriff: Veronika Hoffmann, Eine Leerstelle, die nur Gott füllen kann? Zur Frage nach der anthropologischen Relevanz des Glaubens angesichts religiöser Indifferenz, in: Julia Knop (Hg.), Die Gottesfrage zwischen Umbruch und Abbruch. Theologie und Pastoral unter säkularen Bedingungen (QD 297), Freiburg i. Br. 2019, 145–160, hier 151, die den Begriff vor dem Hintergrund der Frage nach dem theologischen Umgang mit dem Phänomen religiöser Indifferenz ins Spiel bringt. Hoffmann bezieht sich dabei auf Eberhard Tiefensee, Theologie im Kontext religiöser Indifferenz, in: Knop, Gottesfrage (wie Anm. 57), 130–144, hier 137.

<sup>58</sup> Zu einem performativitätstheoretischen Ansatz der Religionstheologie vgl. auch: Franca Spies, Religiöse Vielfalt und Gesellschaftspolitik. Zur Performativität der Theologie der Religionen, in: ZTP 146 (2024) 267–289.

Was eine solche Erfahrungshermeneutik bedeuten kann, zeigt Veronika Hoffmann mit Blick auf die nicht nur hierzulange gesellschaftlich immer drängender werdende Frage danach, wie die mit dem eigenen Glauben verbundenen Geltungs- und Wahrheitsansprüche sich zu dem Selbstverständnis nicht gläubiger Menschen, den so genannten ‚religiös Indifferenten‘ verhalten. Verpflichtet uns der universelle Wahrheitsanspruch christlichen Offenbarungsglaubens dazu, diese Menschen wahlweise als Sünder:innen oder sich selbst Verkennende, ihre Ausrichtung auf einen höheren Sinn Ignorierende zu verstehen? Auch hier kann die epistemische Selbstbescheidung im Blick auf die Offenbarung – dass es sich dabei nicht um die Erschließung überlegener, letzter Wahrheiten handelt, sondern um transformative Erfahrungen der Rettung, die wir in historisch kontingenten religiösen Kategorien deuten – eine Öffnung ermöglichen. Statt von theologischen Vorgaben auszugehen, von deren Wahrheit wir unser Gegenüber überzeugen müssen, kann man bei analogen transformativ-rettenden bzw. befreienden Erfahrungen ansetzen, die Menschen machen und die mithilfe religiöser Sprache, aber auch mit nicht-religiösen Kategorien, gedeutet werden können. Diese Erfahrungen können einen gemeinsamen Ausgangspunkt von religiösen und nichtreligiösen Menschen bilden, bei dem nicht von vornherein eine Perspektive (die religiöse) als die überlegene, einzig angemessene und die andere (die nicht-religiöse) als eine sich-selbst-verkennende, defizitäre vorausgesetzt werden müssen.

Der Ausgang von der Erfahrung ermöglicht es, an der universellen Relevanz von Offenbarung festzuhalten, ohne nicht- oder anders-religiöse als selbstverkennend, weil eigentlich christlich und/oder defizitär abtun zu müssen:

„Die göttliche Zuwendung ist tatsächlich von entscheidender Relevanz für den Menschen, daran soll festgehalten werden. Inwiefern sich ihre Wahrnehmung und Annahme jedoch in einen Glauben auf der Ebene des Bekenntnisses umsetzt, ist nicht nur faktisch höchst kontingent, sondern auch von abgestufter Relevanz. Etwas zugespitzt formuliert lautet die These, dass Gottes Zuwendung den Menschen wesentlich nicht zum Glauben, sondern ins Leben führen will – in ein Leben in Fülle (vgl. Joh 10,10).“<sup>59</sup>

Starting with an overview of the extrinsic and potentially violent consequences of concepts of revelation that understand this event as a communication of propositional or moral content, this article suggests a performative reading of the communicative process of revelation. The thesis is that divine revelation is not about the communication of contents, but the transformation of the involved co-actors.

<sup>59</sup> Hoffmann, Leerstelle (wie Anm. 57), 158.