

„Alle Gotteserkenntnis entsteht aus Vernunft und Offenbarung“ (Wilhelm Lütgerts Beitrag zur theologischen Epistemologie)¹

1. Problemskizze der theologischen Erkenntnislehre

Die christliche Theologie in der postmodernen Geisteskultur hat sich mit der Tatsache auseinander zu setzen, dass ihre erkenntnistheoretischen Grundaussagen nicht mehr selbstverständlich allgemeine Gültigkeit und Anerkennung erlangen. Die Apologeten der antiken Kirche traten noch mit dem Anspruch auf, dass das Christentum die wahre Philosophie und deshalb auch die wahre Religion sei, weil es aus der Offenbarung stamme. Dieser Überlegenheitsanspruch setzte sich aufgrund des nachkonstantinischen geisteskulturnen und sozialpolitischen „Sieges“ des Christentums gegenüber anderen Kulturen und philosophischen Überzeugungsgemeinschaften vorübergehend durch. Damit erhielt das christlich-theologische Weltklärungsschema im Abendland während Jahrhunderten ein (mehr oder weniger) unbestrittenes Primat. Spätestens jedoch mit dem ausgehenden 16. Jahrhundert, als die neuzeitliche Trennungsgeschichte zwischen Christentum und Gesellschaft bzw. Kirche und Staat definitiv einsetzte, fiel das abendländische Verständnis der Gesellschaft – wo es denn ein solches gegeben hat – als *Corpus Christianum*² in sich zusammen. Damit verlor auch die theologische Wirklichkeitserklärung ihre vorherrschende Stellung: Der neuzeitliche „Verlust der Selbstverständlichkeit Gottes für das allgemeine Denken“³, der Verlust der Selbstverständlichkeit also, dass die Wirklichkeit letztlich nur in der Erkenntnis Gottes erkannt wird, weil Er der Grund aller Wirklichkeit ist, zeigt die Dimensi-

1 Der Aufsatz ist die erweiterte Fassung eines Vortrages, der im Doktoranden- und Habilitandenkolloquium des AfeT im Tübinger Albrecht-Bengel-Haus am 16.3.2007 gehalten wurde.

Er stellt das bisherige Ergebnis der Vorarbeiten zu meinem Dissertationsprojekt an der Theologischen Fakultät der Universität Basel bei Prof. Dr. Reinhold Bernhardt dar. Gegenstand der Studie ist die Darstellung und kritische Reflexion der Verhältnisbestimmung von menschlicher Vernunft und göttlicher Offenbarung unter systematisch-theologischem Gesichtspunkt.

2 Zur Kontroverse um den Begriff und dessen Gebrauch vgl.: Oskar Köhler: „Corpus Christianum“, in: TRE 8, 1981, S. 206–216.

3 Christoph Kock: *Natürliche Theologie. Ein evangelischer Streitbegriff*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2001, S. 391. Hervorhebung im Original. Kock sieht den Verlust dieser Selbstverständlichkeit als Folgeproblem der Aufklärung.

on der wachsenden Ausdifferenzierung der geistigen, ökonomischen, gesellschaftspolitischen und kulturellen Kontexte durch die Säkularisierung und Pluralisierung der Wirklichkeit. Im 19. und 20. Jahrhundert wird vollends deutlich, dass vielfältige Geistes- und Sozialgestalten (Philosophien, Wirtschaft, Naturwissenschaften, Wissenschaftstheorien, aber auch innerkirchlich differente und außerchristlich-religiöse Offenbarungsverständnisse) ihren Anspruch auf die Wahrheit ihrer Wirklichkeitserklärung und somit ihrer Erkenntnistheorie stellen.

Will die systematische Theologie mit ihrer Erkenntnislehre anfangs des 21. Jahrhunderts im Konzert der disparaten Erklärungsschemata eine instrumentale Rolle spielen, so ist sie zu einem selbstkritischen und reflektierten Selbstbewusstsein herausgefordert. Sie muss einerseits über das Proprium theologischer Erkenntnislehre und ihrer inhärenten Relevanz für das Gespräch über den Kreis akademischer Theologie hinaus reflektieren. Andererseits muss sich die christliche Theologie der Konkurrenzsituation stellen, in die sie im langen Prozess der Säkularisierung des gesamten abendländischen Wirklichkeitsverständnisses seit der frühen Neuzeit hineingeraten ist. Diese Konkurrenz lässt sie – in der Außenperspektive – nur noch ein Instrument, aber immerhin *ein* Instrument im großen Konzert der Wirklichkeitserklärungsschemata spielen. Dieses eine Instrument hat sie dabei – in der Innenperspektive – möglichst virtuos zu beherrschen. Die Theologie darf sich nämlich aufgrund ihres Selbstverständnisses, säkulare Geistesströmungen kulturtheoretisch über deren eigenen Voraussetzungen aufklären zu wollen, nicht damit begnügen, in einen binnentheologisch-partikularen Raum verbannt zu werden.

Für die Darstellung und kritische Reflexion der Verhältnisbestimmung von menschlicher Vernunft und göttlicher Offenbarung unter systematisch-theologischem Gesichtspunkt generiert Wilhelm Lütgerts (1867–1938) Offenbarungsverständnis als repräsentativer Ausgangs- und Referenzpunkt für das Gespräch mit der zeitgenössischen Forschung neuen Erkenntnisgewinn.

2. Der Fragehorizont der theologischen Erkenntnislehre

Der Fragehorizont der theologischen Erkenntnislehre umfasst zwei sich bedingende und ergänzende Felder: die Frage nach der *Universalität der Erkennbarkeit Gottes* und die Frage der *Relevanz der Vernunft für den Glauben* bzw. die Frage nach der *Vor- und Nachordnung von Vernunft und Offenbarung*.⁴ Damit ist

4 Unter diesen Fragehorizont mit den zwei Feldern subsumieren sich selbstverständlich weitere Problemkomplexe wie die Frage nach der Erfahrung, dem Anknüpfungspunkt, dem religiösen Apriori, einer Ur- oder Schöpfungsoffenbarung, der Natur usw. Letztlich jedoch läuft sie immer auf die Frage nach dem Verhältnis von Offenbarung und Vernunft hinaus, die – um es genau zu nehmen – die Frage nach der Universalität eigentlich in sich schließt, aber in der Diskussion um die *theologia naturalis* oft getrennt behandelt wird.

der systematische Horizont der Fragestellung abgesteckt, wie sie traditionell in der Diskussion um die *theologia naturalis* behandelt wird.

Auch wenn selbstverständlich die theologische Erkenntnistheorie nicht mit dem Thema der natürlichen Theologie einfach identisch ist, so kommt doch keine theologische Epistemologie um die Auseinandersetzung mit ihr herum.

Der Begriff *theologia naturalis* stammt vom in ganz Europa bekannt gewordenen Werk *Liber creaturarum sive de homine* von Raimund von Sabunde († 1436), das seit dem Zweitdruck 1485 unter dem Titel *Theologia Naturalis* erschienen ist.⁵ Weil der Begriff sowohl funktional als auch material umstritten ist, spricht Kock von einem „doppelten Streitbegriff ..., der sich nicht ohne weiteres definieren lässt, weil jede Definition schon eine Position im Streit um natürliche Theologie darstellt und infolgedessen nicht unumstritten bleibt“⁶. Dabei liegt der „wunde Punkt“ einer natürlichen Theologie in einem „theistischen Wirklichkeitsverständnis“, das „in Natur- und Geschichtsvorgängen *direkt* göttliche Willenskundgebungen wahrnehmen zu können meint“.⁷ Auf diesem Hintergrund versucht die neuere Literatur zum Thema gar keine Begriffsbestimmung vorzunehmen, sondern umreißt die Problemfelder⁸ und unternimmt eine „Feldbeschreibung“ der Traditionswege, die dieser antike theologische Topos genommen hat.⁹ Damit gibt die neuere Forschung einen Überblick darüber, was herkömmlich unter *theologia naturalis* verstanden worden ist.

Funktional wurde vor allem in der protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts die Etikettierung einer Theologie als „natürliche Theologie“ häufig zum Zweck der Abgrenzung und Abwertung verwendet. Prominent steht immer noch das vernichtende Urteil Karl Barths gegenüber einer *analogia entis* (Erich Przywara) als Grundprinzip der natürlichen Theologie im Raum, die Barth für „die Erfindung des Antichrist“¹⁰ hält.

Die *materiale*, inhaltliche Vielfalt der *theologia naturalis* rührt zum einen von der schicksalhaften Verbundenheit von Theologie und Philosophie her, denn das Problemfeld der natürlichen Theologie stammt bereits aus der vorchristlichen Philosophie.¹¹ Seit *Panaitios* (185–110/99 v. Chr.; Mittlere Stoa) bezeichnet „natürliche Theologie“ die Gotteslehre der Philosophen, die sich unterscheidet von

5 Raimundus de Sabunde: *Theologia naturalis. Seu liber creaturarum*. Neudruck mit literargeschichtlicher Einführung und kritischer Edition des Prologs und des Titulus von Friedrich Stegmüller. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann, 1966.

6 Kock, *Streitbegriff*, S. 1–16. Zitat: S. 15.

7 Christof Gestrich: „Die unbewältigte natürliche Theologie“, in: ZThK 68, 1971, S. 106. Anmerkung 63. Hervorhebung PM.

8 Kock, *Streitbegriff*, S. 8–11.

9 Christian Link: *Die Welt als Gleichnis. Studien zum Problem der natürlichen Theologie*. 2., erw. Aufl., München: Kaiser, 1982, S. 14–19.

10 Karl Barth: *Die Kirchliche Dogmatik I/1*. Zürich: TVZ, 1986, S. VIII. Hervorhebung im Original.

11 Link. *Gleichnis*. S. 14.

der „mystischen Theologie“ der Dichter und der „zivilen Theologie“ der Staatskulte.

Zum anderen hat Kant in seiner *Kritik der reinen Vernunft* – neben dem ontologischen Gottesbeweis – die aposteriorischen Gottesbeweise und damit die traditionelle *theologia naturalis* als erkenntnistheoretische Grundlage effektiv, aber nur vorübergehend zum Verstummen gebracht.

Ab Mitte des 19. Jahrhunderts kommt eine theologische Erkenntnistheorie, die sich auf die natürliche Theologie gründet, durch die katholische Neuscholastik wieder auf,¹² die sich in der *Constitutio dogmatica de fide catholica* des Ersten Vatikanischen Konzils von 1870¹³ niedergeschlagen hat: „Die heilige Mutter Kirche hält fest, dass Gott, der Ursprung und das Ziel aller Dinge, mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen gewiss (*certo*) erkannt werden kann“ (DH 3004). Die neuscholastische Definition des Begriffes¹⁴ lautet:

Die natürliche Theologie ist eine systematisch reflektierte Gotteserkenntnis, die der Mensch durch seine natürliche Vernunft erreicht, und zwar vor und ohne Offenbarung und Glaube im übernatürlichen Sinn. Dabei gründet das durch wissenschaftliche Anstrengung der Vernunft gewonnene reflexive Wissen um Gott in einem diffusen Wissen um Gott, das ursprünglich als erste Ahnung Gottes allen Menschen innewohnt.

Das Erkenntnisprinzip der natürlichen Theologie ist die natürliche Vernunft und ihre Erkenntnisquelle sind die natürlich erkennbaren, erschaffenen Dinge.

Sowohl die scharfen Widersprüche als auch gewisse Weisen der Rezeption erkenntnistheoretischer Anliegen einer *theologia naturalis* aufseiten evangelischer Theologen im ausgehenden 19. und dem ganzen 20. Jahrhundert entzündeten sich an diesem neuscholastischen Verständnis.

Der erkenntnistheoretische Ermöglichungsgrund der natürlichen Theologie lässt sich auf dem Hintergrund der Anerkennung einer allgemeinen Offenbarung (*revelatio generalis*) entwickeln und steht letztlich für all die Gottes-, Selbst- und Welterkenntnis des Menschen, die nicht im strikten Sinne Heilsoffenbarung Gottes in Jesus Christus (*revelatio specialis*) sind.¹⁵ Diese auf die protestantische Orthodoxie (Hollaz) zurückgehende Unterscheidung fasst den Horizont der theologischen Erkenntnislehre in der Frage nach der natürlichen und geoffenbarten Religion zusammen. Oder – um es mit Barth zu sagen: Es geht um die Frage

12 Vgl. Georg Kraus: *Gotteserkenntnis ohne Offenbarung und Glaube? Natürliche Theologie als gegenwärtiges ökumenisches Problem*, Paderborn: Bonifatius, 1987, S. 23.

13 *Constitutio dogmatica de fide catholica* des 1. Vatikanischen Konzils von 1869–1870. Zählung Denzinger Hünermann (DH) §§ 3001–3043. URL: <http://theol.uibk.ac.at/itl/250-52.html> [Stand: 25.4.2006]. Vgl. bes.: Cap. 2 *De Revelatione* (DH 3004).

14 Kraus, *Gotteserkenntnis*, S. 25.

15 Hans-Joachim Birkner: „Natürliche Theologie und Offenbarungstheologie. Ein theologiegeschichtlicher Überblick“, in: NZStH 3, 1961, S. 279–295, hier S. 280. Hermann Fischer: „Natürliche Theologie im Wandel“, in: ZThK 80, 1983, S. 85–102, hier S. 88.

nach der *Wirklichkeit* Gottes (Offenbarung des Wortes) und der *Möglichkeit* der Erkennbarkeit derselben durch den Menschen (Vernunft) und deren Verhältnisbestimmung.¹⁶

3. Der systematische Ort der theologischen Erkenntnislehre und ihrer Behandlung

Die theologische Erkenntnislehre in der Verhältnisbestimmung von Vernunft und Offenbarung hat ihren hauptsächlichen systematischen Ort in der *Fundamentaltheologie* (Prolegomena). Von der Hierarchisierung bzw. Vor- und Nachordnung der Topoi Vernunft und Offenbarung in der fundamentaltheologischen Diskussion hängt ab, welcher Stellenwert der Vernunft und welche Bedeutung der Offenbarung für die *theologisch-ethische Urteilsbildung* zugeschrieben wird und welche Implikationen dies für die *theologische Anthropologie* mit sich bringt. Hier beschränke ich mich auf den fundamentaltheologischen Ort:

Die Fundamentaltheologie (also die Behandlung der Vor- oder Grundfragen der Theologie) reflektiert das, „was der Mensch vor und außerhalb des Glaubens ist und wie ihm Christus Grund des Glaubens wird“¹⁷. Es geht also um die Reflexion der Konstitutionsbedingungen des Glaubens und die Möglichkeiten seiner theoretischen Erfassung in der theologischen Rede von Gott als denkender Verantwortung.¹⁸ Dabei lassen sich für die deutschsprachige evangelische Systematische Theologie des 20. Jahrhunderts grob drei Verhältnisbestimmungen unterscheiden:

Erstens: Die Offenbarung steht der menschlichen Vernunft, die keinen erkenntnisrelevanten Beitrag zur Glaubensgründung leistet, *entgegen*. Das menschliche Bewusstsein ist unfähig, von sich aus zu Gott zu kommen. Der Glaube wird entsprechend als Gehorsam gegenüber der Autorität der Offenbarung dem menschlichen Erkennen und Denken vorgeordnet (vgl. Anselm: *Credo, ut intelligam*). Klassisch hat Barth die Offenbarung als „göttliche Selbstkundgabe“ dem menschlichen Bewusstsein als theologisches Grundaxiom wirkungsgeschichtlich relevant entgegengestellt.¹⁹

Barth spricht der Vernunft die Fähigkeit ab, dass sie in die Grundlage des Glaubens und in die äußeren Hinweise für den Glauben Einsicht zu vermitteln

16 Barth, *KD I/1*, § 6, Barth, *KD II/1*. §§ 25–27.

17 Gerhard Ebeling: „Erwägungen zu einer evangelischen Fundamentaltheologie“, in: *ZThK* 67, 1970, S. 518.

18 Vgl. Link, *Gleichnis*, S. 315–319.

19 Barth, *KD III/1*, S. 399. Vgl. C. Gestrich: *Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie. Zur Frage der natürlichen Theologie*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1977, S. 268. Von den jüngeren Theologen vgl. bes.: Jünger, Eberhard: *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, 7. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.

vermag. Deshalb entwickelte sich in seinem Gefolge der Eindruck, dass der Glaube einem Sprung ins Ungewisse entspreche, der keiner Begründung bedürfe oder ihrer gar fähig sei.²⁰ Entsprechend fällt bei Barth die Offenbarung „von oben herein“ auf den Menschen.²¹

Zweitens: Auf der anderen Seite bringt die Offenbarung ans Licht, was in der Tiefe der Vernunft bereits *grundgelegt* ist. Ein ontologischer Atheismus wird bestritten und dabei der Gegenstand der Offenbarung als Postulat oder Tiefe der Vernunft verstanden. Gefordert wird eine Religion innerhalb des allgemeinemenschlichen Wahrheitsbewusstseins bzw. innerhalb der Grenzen der autonomen Vernunft.²² Gott wird insofern zunächst als Schöpfer verstanden, der sich erst danach als Erlöser offenbart. Der christliche Glaube bewahrt und erleuchtet das allgemein-menschliche Bewusstsein, denn die Offenbarung hat eine der Vernunft ewig zugrunde liegende Tiefe zum Gegenstand.²³ Deshalb bringt die Offenbarung nur ans Licht, was sich im Mythos und Kultus immer schon – verdeckt – Ausdruck verschafft hat: Die Offenbarung bringt ein ewiges Prinzip zur Klarheit, wie Tillich festhält.²⁴

Drittens: Schließlich wird die Offenbarung als *Gegenüber* der Vernunft verstanden, denn beide sind in ihrer Geschichtlichkeit *miteinander verbunden*. Gotteserkenntnis ist nur durch die Selbstoffenbarung der göttlichen Wirklichkeit möglich. In Pannenberg's Offenbarungstheologie ereignet sich die Selbsterschließung Gottes nicht nur *in* der Geschichte, sondern *als* Geschichte. Sowohl die Universalgeschichte als auch die außerchristlichen Religionen sind indirekte wahre Offenbarungen Gottes.²⁵ Der Gegenstand der Offenbarung hat sich dann vor der Vernunft zu bewähren, indem Pannenberg dem Glaubensinhalt (*fides quae creditur*) den Vorrang vor dem Glaubensakt (*fides qua creditur*) gibt. Gotteserkenntnis ist letztlich bei ihm nur durch die Offenbarung der göttlichen Wirklichkeit möglich, weil die göttliche Wahrheit proleptisch in die Wirklichkeit ein-

20 Vgl.: K. Barth: *Der Römerbrief. Zweite Fassung 1922*, 16. Aufl., Zürich: TVZ, 1999, S. 79: „Glaube ist darum nie fertig, nie gegeben, nie gesichert, er ist ... immer und immer aufs neue der Sprung ins Ungewisse, ins Dunkle, in die leere Luft“. Vgl. auch S. 81. 89.

21 Barth, *KD I/2*, S. 78. 113.

22 So zum Beispiel: Emanuel Hirsch: *Christliche Rechenschaft*, Bd. 1, bearb. von Hayo Gerdes, Neuausgabe besorgt von Hans Hirsch, Tübingen: Katzmann, 1989.

23 Vgl.: Paul Tillich: *Systematische Theologie*, Bd. I, 8. Aufl. Berlin, New York: de Gruyter, 1987, bes.: S. 87–189. Tillich unterscheidet zwischen der ontologischen Vernunft, die den Menschen befähigt, die Wirklichkeit zu ergreifen und umzuformen, und der technischen Vernunft, die die „Fähigkeit des Berechnens und Argumentierens“ verleiht, S. 89. Die ontologische Vernunft unterscheidet Tillich in ihrer essentiellen Vollkommenheit und in ihrer entfremdeten Form unter den Bedingungen der Existenz, S. 97f.

24 Tillich, *STH I*, S. 97f.

25 Wolfhart Pannenberg: „Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung“, in: Ders. (Hg.): *Offenbarung als Geschichte*, 5. Aufl., Göttingen: V&R, 1982, S. 91–114. Vgl. ders.: *Systematische Theologie*, Bd. 1, Göttingen: V&R, 1988, S. 133–281.

bricht und die Wirklichkeit diese Wahrheit vorwegnimmt.²⁶ Die Gegenüberstellung bzw. das Nacheinander von Offenbarung und Vernunft versucht Pannenberg zu überwinden, indem er von einer fruchtbaren Spannungseinheit im „Zusammensein und Zusammenwirken von Glaube und Vernunft“²⁷ ausgeht. In kritischem Anschluss an Hegels Vernunftbegriff legt sich für Pannenberg der Begriff der geschichtlichen Vernunft nahe, weil sich der Glaube auf die zukünftigen Dinge richtet: Die geschichtliche Vernunft kann nur im Vorgriff auf eine letzte Zukunft wirken. Damit wird jedoch erst durch die geschichtliche Wirkung die Wahrheit der Offenbarung *a posteriori* als wahr begründungsmöglich.²⁸

4. Vernunft und Offenbarung bzw. Schöpfung und Offenbarung bei Lütgert

Lütgerts Erkenntnistheorie bzw. sein Offenbarungsverständnis als Theologie des ersten Glaubensartikels, die sich in der Monographie *Schöpfung und Offenbarung* niederschlug, erschien im Herbst 1934 auf dem Höhepunkt des Kirchenkampfes. Zur gleichen Zeit eskalierte die Kontroverse zwischen Emil Brunner und Karl Barth um das Verhältnis von Natur und Gnade.²⁹

Eine wirkungsgeschichtliche Relevanz erhielt zu dieser Zeit ebenfalls das Neuluthertum bzw. die Lutherrenaissance, wie sie von Karl Holl in kritischer Abgrenzung zu Ernst Troeltsch vertreten wurde. Holl verstand – ausgehend vom jungen Luther – dessen Theologie vor allem als Gewissensreligion und setzte die Rechtfertigung in Beziehung zur Sittlichkeit (weitere Namen in dieser Tradition sind Emanuel Hirsch, Paul Althaus, Erich Schaeder oder Ludwig Ihmels).

Berücksichtigt werden muss außerdem die Glaubensbewegung der Deutschen Christen, obwohl nicht von einer einheitlichen deutsch-christlichen Theologie geredet werden kann. Was unter dem Namen *Deutsche Christen* in den Geschichtsbüchern festgeschrieben wurde, war ein Konglomerat aus deutschgläubigen Bewegungen, die genealogisch in der „völkischen Bewegung“ des 19. Jahrhundert wurzeln.³⁰

So undurchsichtig und diffus das ganze Erscheinungsbild der Deutschen Christen war, so stellten sich auch ihre theologischen Inhalte dar. Epistemologi-

26 Pannenberg, *Theologie* 1, S. 105–108, 140–142, 159, 170–176. Vgl. auch: Kock, *Streitbegriff*, S. 147–150.

27 W. Pannenberg: „Glaube und Vernunft“, in: Ders.: *Grundfragen systematischer Theologie*, Bd. 1, Göttingen: V&R, 1967, S. 237–251, 237.

28 Vgl.: Kock, *Streitbegriff*, S. 139–147, bes. S. 143.

29 Vgl. deren Streitschriften, die ebenfalls 1934 auf den Markt kamen: K. Barth: *Nein! Antwort an Emil Brunner*, München: Kaiser, 1934. E. Brunner: *Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth*, Tübingen: Mohr, 1934.

30 Kurt Meier: *Die Deutschen Christen. Das Bild einer Bewegung im Kirchenkampf des Dritten Reiches*, 3. Aufl., Göttingen: V&R, 1967. Ders.: „Deutsche Christen“, in: TRE 8, 1981, S. 552–554. Kurt Nowak: „Deutschgläubige Bewegungen“, in: TRE 8, 1981, S. 554–559.

sche Gemeinsamkeiten finden sich in der Überzeugung, dass das politische Geschehen in den 1930er Jahre als besondere Offenbarung Gottes, als *revelatio specialis* angesehen wurde. Vorstellungen von Rassenadel und -seele, Blut und Ehre wurden zu religiösen Bekenntnissen hochstilisiert. Im Nationalsozialismus sah man eine göttliche Wertgröße; Blut und Boden, Staat und Führer sowie Volksgemeinschaft feierte man als dynamischen Gottesstrom. Aus diesem hier nur angedeuteten verkehrten Verständnis von Schöpfungs- und Geschichtsoffenbarung Gottes heraus lässt es sich leicht verstehen, dass „zwischen den Zeiten“ jeglicher Gedanke einer natürlichen Theologie in Misskredit geriet. Der christozentrisch verkürzte Gegenangriff in der Form der Barmer Theologischen Erklärung von 1934 als nötige Kurskorrektur lässt sich auf diesem Hintergrund zwar verstehen, aber ihre noch Jahrzehnte nachwirkende epistemologische Exklusivität und Einseitigkeit ist allein damit nicht zu rechtfertigen.

Lüttgert sieht nun die Aufgabe seiner Theologie nicht darin, dass sie zwischen den gegebenen Gegensätzen der dialektischen Theologie, des Neuluthertums und der deutsch-christlichen Theologie vermitteln soll. Vielmehr muss sie die Fehlerquelle finden, die die Theologie „in diese Gegensätze auseinandergetrieben hat“³¹. Die Fragen, die immer wiederkehren und nach Antworten verlangen, haben „ihren letzten Grund in der Lehre vom Schöpfer und der Schöpfung und in ihrem Verhältnis zum Erlösungsglauben“³². Deshalb ist es die Intention Lüttgerts, eine *Gotteslehre* darzulegen, weil in ihr auch das Geschaffene zugeordnet werden kann. Darum ist für ihn die Gotteslehre nicht ein Teil der Theologie, sondern hat die ganze Theologie eigentlich Gotteslehre zu sein. Theologie ist vom Zentrum, nämlich vom Gottesbegriff her zu verstehen, denn das theologische Denken „steigt vom Menschen aufwärts zu Gott, und von Gott wieder abwärts zum Menschen“³³. Erst in dieser Abwärtsbewegung durch die Offenbarung Gottes gibt es für die Theologie und deshalb für den Menschen Erkenntnis Gottes. Durch eine solche Gotteslehre soll Gott ins Zentrum gerückt und ihm damit auch wieder die Ehre zurückgegeben werden, die ihm gebührt und ihm von den genannten theologischen Verkehrungen geraubt worden sei. Eine Gotteslehre muss für Lüttgert letztlich *eine* Aufgabe erfüllen: Gott und seine Schöpfung und Offenbarung so darzustellen, „... damit Gott alles in allem sei“ (1 Kor 15,28).³⁴

Lüttgert geht in seiner theologischen Erkenntnislehre also von einer theozentrischen Theologie aus: In Gott begründet und verbindet sich Schöpfung, Offenbarung, Erlösung und Vollendung. Ausgangspunkt ist die Logoslehre (die Inkarnation des Wortes Gottes in Seinem Eigentum), die auf die Gotteslehre zurückweist (die Bewegung der menschlichen Vernunft zu Gott hin) und von dort her die Of-

31 W. Lüttgert: *Schöpfung und Offenbarung. Eine Theologie des ersten Artikels*, 2. Aufl. Gießen: Brunnen, 1984, S. 24.

32 Lüttgert, *Schöpfung*, S. 24.

33 Lüttgert, *Schöpfung*, S. 25.

34 Vgl.: Lüttgert, *Schöpfung*, S. 268.

fenbarung Gottes in der Schöpfung und Geschichte begründet (die Bewegung der Offenbarung zum Menschen hin).

4.1 Die johanneische Logoslehre bei Lütgert

Die Fleischwerdung des Wortes Gottes versteht Lütgert, im Anschluss an Calvin, als das Zentralthema der Evangelienberichte über Jesus Christus. Deshalb ist die Inkarnation auch die entscheidende Brücke, die von der Schöpfungsoffenbarung zur Erlösung hinführt.

Der Begriff des Logos drückt die ewige, vorweltliche und überweltliche Präexistenz des Wortes Gottes aus und gehört deshalb zu Gottes Wesen.³⁵ Johannes denkt stringent *von oben nach unten*, wenn er mit dem Verhältnis des Logos zu Gott beginnt und mit seinem Verhältnis zum Kosmos fortfährt.³⁶ Deshalb ist, so Lütgert, in der Logoslehre des Johannesevangeliums Schöpfung, Offenbarung und Erlösung miteinander verbunden, weil im Logos das göttliche Leben war.³⁷ Der Logos ist insofern auch der Mittler der Schöpfung, denn alles wurde durch das Wort (Joh 1,3). Dieses Werden wiederholt sich im Weltlauf, denn das Werden ist nicht „im Anfang“ abgeschlossen.

Der Vater sendet seinen Sohn wie seinen Geist, folglich trägt Christus die ganze Macht Gottes in sich: Christus stammt aus dem Geist Gottes und ist das Wort Gottes.³⁸ Lütgert folgert daraus, dass das Wort das Höchste ist, was Gott und Christus zu geben haben. Wort wird in der johanneischen Theologie zum Mittlerbegriff, der am tiefsten ausdrückt, was Christus ist: das gesprochene Wort Gottes.³⁹

Entscheidend für Lütgerts ganze Theologie ist nun die universelle, kosmische Bedeutung des Logos: er kam in sein Eigentum und erleuchtet jeden Menschen:

Wenn der Evangelist sagt, dass das Wort *jeden* Menschen erleuchtet, so spricht er nicht nur von einzelnen Strahlen, die in die Heidenwelt gedrungen sind. So wichtig es ihm ist, dass von der Schöpfung durch den Logos kein Mensch ausgenommen ist; ganz ebenso wichtig ist es ihm, dass auch das Licht des Logos jeden Menschen trifft.⁴⁰

Lütgert will sich jedoch gegen einen Heilsautomatismus (*gratia infusa*) absichern, indem er von der Erleuchtung jedes Menschen einen automatischen „Erfolg“ unterscheidet. Die Offenbarung Gottes in seinem Wort führt nicht notwen-

35 W. Lütgert: *Die johanneische Christologie*, 2., überarb. Aufl., Gütersloh: Bertelsmann, 1916, S. 67–69.

36 Lütgert, *Christologie*, S. 70f.

37 Lütgert, *Schöpfung*, S. 176. Lütgert, *Christologie*, S. 73.

38 Lütgert, *Christologie*, S. 77–80.

39 Lütgert, *Christologie*, S. 81.

40 Lütgert, *Christologie*, S. 82f. Hervorhebung im Original.

dig zur Erkenntnis Gottes, denn durch die Ungerechtigkeit des Menschen fehlt ihm die „automatische“ Empfänglichkeit, begründet er mit Römer 1.⁴¹

Aber, und dies ist für Lütgerts Theologie von grundlegender Bedeutung, es gibt eine Abstammung des Menschen von Gott, ehe man das Wort Gottes von Christus hört. Es gibt ein Tun der Wahrheit und eine Gemeinschaft mit Gott, die „dem Zusammentreffen mit Jesus voraufgeht und die Liebe zu Jesus und den Glauben an ihn möglich macht“⁴².

Obwohl sich also Lütgert gegen einen naturhaften Glauben an Christus wehrt, hat für ihn das Evangelium einen universalen Horizont. Bestätigt findet er Gottes Universalismus in der Inkarnation und in der Hirt-Herde-Metapher des Johannes-evangeliums: Die Herde erkennt seinen Hirten, wenn dieser ihr gegenübertritt.⁴³ Daraus lässt sich schließen, dass für Lütgert die Herde bereits Herde Gottes ist (als Geschöpf Gottes), wenn sie Christus begegnet. Erst in dieser Begegnung kann das *bewusste* oder *erkennende* Ja der Herde zu Gott erfolgen.

In diesem Ausgangspunkt für Lütgerts Offenbarungstheologie ist die Unterscheidung zwischen der Schöpfungs- oder Uroffenbarung und der Heilsoffenbarung Gottes angelegt, vergleichbar mit Althaus, der die „ursprüngliche Selbstbezeugung Gottes in seinem Werk“ von der „Erschließung in Jesus Christus“ unterscheidet und in Beziehung setzt.⁴⁴ Bei Lütgert führt die Distinktion wie auch die Relation dieses dualistischen Offenbarungsverständnisses zu Gott als dem ursächlichen Zusammenhang. Deshalb entwickelt er seine Theologie vom Gottesbegriff her.

4.2 Das Kreaturgefühl

Lütgert geht vom theologischen Axiom aus, dass alles, was ist, in Gott seinen Ursprung und sein Ziel hat – so auch der Mensch. Durch das Geschaffene redet Gott mit jedem Menschen; alle sind von Gott ansprechbar, eben weil jeder Mensch sein Geschöpf ist.

Das religiöse *Apriori*, das heißt die dem Menschen schöpfungsmäßig innewohnende religiöse Anlage als Anknüpfungspunkt für Gottes Offenbarung, definiert Lütgert mit dem Begriff Kreaturgefühl.

Als christlicher Theologe, der sich in seiner Argumentation immer im christlich-theologischen Zirkel bewegt, verweist bei Lütgert die religiöse Anlage im Menschen (eben das Kreaturgefühl) anders als bei Rudolf Otto immer auf den sich offenbarenden Gott des Alten und Neuen Testaments. Rudolf Otto, der den Begriff religionsgeschichtlich in der Rezeption und Abgrenzung zu Schleiermachers Terminologie der „schlechthinnigen Abhängigkeit“ geprägt hat, versteht

41 Lütgert, *Christologie*, S. 83.

42 Lütgert, *Christologie*, S. 84.

43 Lütgert, *Christologie*, S. 84–88.

44 Paul Althaus: „Uroffenbarung“, in: *Das Luthertum* 46, 1935, S. 4–32. Definition: S. 6–8.

das Kreaturgefühl als „Reflex des numinosen Objektgefühls im Selbstgefühl“ des Menschen; Reflex auf das Numinose (das „Göttliche“), das sich als *mysterium tremendum et fascinans* „offenbart“.⁴⁵

Für Lütgert dagegen ist das Kreaturgefühl nicht einfach ein Reflex, sondern bereits definiert als „schöpfungsmäßige Empfindung“ des Menschen und gründet in der „Angst vor dem Richter“⁴⁶. Diese Angst wurzelt aber nicht in der Sünde des Menschen, „sondern darin, dass der Mensch Geschöpf ist, nicht im Zorne Gottes, sondern in seiner Heiligkeit, darin, dass er *Schöpfer* ist“⁴⁷.

Bei Otto scheint es, als wenn sich das Kreaturgefühl als religiöse Anlage des Menschen in einer Negation verflüchtigen und deshalb nicht zur Gotteserkenntnis führen würde, wenn er das Kreaturgefühl als „das Gefühl der Kreatur, die in ihrem eigenen Nichts versinkt und vergeht gegenüber dem, was über aller Kreatur ist“⁴⁸, definiert. Diese Nichtigkeitserfahrung, wie sie von Otto postuliert wird, versucht Lütgert zu überwinden. Deshalb betont er, dass der Gottesgedanke zur Gewissheit des Menschen werden kann, sofern dieser im Menschen selbst begründet ist.⁴⁹ Aus diesem Grund kreist er die religiöse Anlage des Menschen mit seiner Schöpfungstheologie und der johanneischen Christologie ein, indem er festhält:

Dadurch, dass der Mensch Gottes Geschöpf und Ebenbild ist, ist er schöpfungsmäßig fähig, Gott zu erkennen, und all seine Erkenntnis Gottes beruht auf einem *Wiedererkennen*. Diese schöpfungsmäßige Anlage ist es, die wir suchen.⁵⁰

Lütgerts Anspruch ist relativ hoch: er will zwar nicht einen neuen ontologischen Gottesbeweis (Anselm) einführen, aber er will wenigstens den Zirkelschluss der dialektischen Theologie (Barth) aufbrechen, für die nur das *christliche* Bewusstsein zum Gottesbewusstsein führe.⁵¹

Die religiöse Anlage, die durch Gottes Schöpfung in der Gottebenbildlichkeit des Menschen angelegt ist, heißt – negativ ausgedrückt –, dass sich der Mensch nicht selber gemacht hat und sich deshalb vorfindet. Dies führt den Menschen zum positiven Bewusstsein, dass er geworden ist.⁵² Dieses Bewusstsein nennt Lütgert nun Kreaturgefühl, das sich *in der Form einer Frage* äußert: in der Frage

45 Rudolf Otto: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, 21. u. 22. Aufl., München: Beck, 1932, S. 8–12. Zitat: S. 8.

46 Damit schließt sich Lütgert eher dem pessimistischen Verständnis der Angst bei Kierkegaard an: Kierkegaard, Sören: *Der Begriff Angst*, übers. mit Einl. u. Kommentar hrsg. von Hans Rochol, Hamburg: Meiner, 1984.

47 Lütgert, *Schöpfung*, S. 347. Hervorhebung im Original. Damit opponiert Lütgert gegen Cremer und Kähler und deren Glaubensbegründung im Sünderbewusstsein des Menschen.

48 Otto, *Das Heilige*, S. 10.

49 Lütgert, *Schöpfung*, S. 70. 72.

50 Lütgert, *Schöpfung*, S. 69. Hervorhebung PM.

51 Lütgert, *Schöpfung*, S. 70f.

52 Lütgert, *Schöpfung*, S. 72f.

nach dem Woher und dem Wohin, in der Frage nach dem Sinn und Ziel des Ganzen, das der Mensch vorfindet.⁵³ Dass sich der Mensch in seiner „Fragfähigkeit“ von Gott angesprochen weiß und ihn dadurch als Gott erkennen kann, ist nur möglich, weil jeder Mensch das Merkmal Gottes in sich trägt und deshalb Gott wiedererkennt. Lütgert subsumiert nun alle wesentlichen Fragen der Erkenntnistheorie (Vernunft, Gefühl, Universalität, Gottes- und Selbstbewusstsein des Menschen) unter diese Prämisse der *Fragfähigkeit des Menschen*, die noch keine Erkenntnis Gottes ist, sondern die formale Anlage zur Religion⁵⁴ als Anknüpfungspunkt für Gottes Schöpfungs- und Geschichtsoffenbarung im Menschen.

In diesem Zusammenhang ist „Rezeptivität“ der tragende Terminus bei Lütgert. Das vernehmende Organ des Menschen ist die Vernunft, an die sich Gottes Offenbarung „wendet“.⁵⁵ Weil jedoch auch die Vernunft von Gott geschaffen ist, besteht ihre Aktivität eigentlich in der Rezeptivität:

Ein Akt des Empfangens ist der erste und unterste Akt des Menschen, der all seinem Denken, Erkennen und Reden, all seinem Wollen und Wirken vorangeht und zugrunde liegt ... Das produktive Element unserer Erkenntnis Gottes liegt in der Offenbarung, das rezeptive in der Vernunft. *Alle Gotteserkenntnis entsteht aus Vernunft und Offenbarung* ... Es gibt indessen keine Gotteserkenntnis nur aus der Vernunft, aber auch keine ohne die Vernunft, denn die Vernunft ist das Organ, durch welches die Offenbarung aufgenommen wird. Jede Erkenntnis Gottes wird durch die Offenbarung in der Vernunft erzeugt.⁵⁶

Lütgert gibt damit der Vernunft einen zentralen Stellenwert und wehrt daher den im 19. Jahrhundert im Katholizismus vertretenen fideistischen Traditionalismus, das positivistische Glaubensverständnis der Erweckungsbewegung und den „Sprung ins Leere“ bei den dialektischen Theologen, die die Vernunft in Glaubensfragen auf ein rein passives Vermögen reduzieren, ab. Aber ebenso versucht er der postulierten Aktivität der menschlichen Vernunftfähigkeit im neuscholastischen Verständnis einer *theologia naturalis*, die dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft die Gewissheit einer Gotteserkenntnis zuspricht, einen Riegel zu schieben.

Lütgerts Ansatz des religiösen Apriori im Kreaturgefühl ließe sich in der neueren Zeit am ehesten mit dem Konzept Pannenburgs vergleichen, der im Fragecharakter des menschlichen Daseins die religiöse Anlage des Menschen lokalisiert. Beide rezipieren Max Schelers Konzept der *Weltoffenheit des Menschen* mit dem Unterschied, dass Pannenberg die Diskussion in der theologischen Anthropologie und Lütgert diese in seiner Gotteslehre führt.⁵⁷ Lütgert behandelt dieses Theolo-

53 Lütgert, *Schöpfung*, S. 73–76.

54 Lütgert, *Schöpfung*, S. 95.

55 Lütgert, *Schöpfung*, S. 115.

56 Lütgert, *Schöpfung*, S. 116f. Hervorhebung PM.

57 Erstaunlicherweise verweist Pannenberg in seiner dreibändigen *Systematischen Theologie* nur in einer einzigen Fußnote auf Lütgert und zwar im Kapitel über Gottes Weltregierung und das Reich Gottes als Ziel der Schöpfung, Pannenberg, *Theologie 2*, S. 71, Anm. 137.

gumenon in der Gotteslehre, weil es für ihn keine Wirklichkeit außerhalb derer Gottes gibt: In Gott begründen und verbinden sich Schöpfung, Offenbarung, Erlösung und Vollendung und deshalb auch die Anthropologie. Lütgert schließt von der Theologie auf die Anthropologie und nicht umgekehrt.

4.3 Die Gottebenbildlichkeit und die Anrede des Menschen durch Gottes Wort

In seiner Gottebenbildlichkeit besitzt der Mensch die religiöse Anlage, durch die er für Gottes Anrede empfänglich wird. Bei Lütgert zeigt sich die Ebenbildlichkeit darin, dass der Geist Gottes im geschaffenen Menschen den Geist Gottes in der Schöpfung wiedererkennt und dadurch Gott wiedererkennt – auch wenn die Antwort auf diese Offenbarung Gottes in der Regel ein Nein zu Gott bedeutet.

Weil in Gott Schöpfung, Offenbarung, Erlösung und Vollendung begründet sind, erreicht Lütgert – im innertheologischen Zirkel – eine Vorbereitung des Menschen auf die Offenbarung Gottes, die im Kreaturgefühl, in der Gottebenbildlichkeit anknüpfen kann. Für Lütgert stehen dabei die Erkennbarkeit und der Anknüpfungspunkt für Gottes Offenbarung nicht unter der Prämisse des Sündenfalls, sondern unter der *Voraussetzung der Schöpfung*. Lütgert ist das Urteil des priesterschriftlichen Berichts über die Schöpfung im Allgemeinen und den Menschen im Speziellen wichtig: Es war sehr gut. Oder mit anderen Worten: Der Mensch, jeder Mensch bleibt unverlierbar der nach Gottes Bild Geschaffene. Dies bleibt für alle Menschen vor und – man müsste konsequenterweise hinzufügen – auch außerhalb der Begegnung mit Jesus Christus gleich gültig.

Gott *redet* also durch sein Schaffen in der Schöpfung (Natur)⁵⁸ und in der Geschichte bereits zum Menschen, bevor Gott durch das Leben und Geschick Jesu Christi dem Menschen definitiv entgegentritt. Lütgert kennt eine Offenbarung – und deshalb auch die Möglichkeit einer Erkennbarkeit Gottes – vor und außerhalb des Christus. Diese Selbsterschließung geschieht jedoch nicht ohne Rede Gottes, nicht ohne „Wort Gottes“. Wenn sich der Mensch von Gott aneredet weiß, dann ist das aufgrund dieses Wortes, das den Menschen anspricht (Schöpfung, Geschichte, Christus). Der Geist Gottes im Menschen, durch den der

58 Lütgert vermischt die Termini Schöpfung und Natur beziehungsweise verwendet diese Begriffe deckungsgleich. Damit hat er aber das Problem nicht berücksichtigt, das sich zu seiner Zeit bereits gestellt hat: Die Frage nach dem Naturbegriff. Die Naturwissenschaft hat sich seit dem spätmittelalterlichen Nominalismus sowohl vom lateinischen *natura*-Begriff, der das dem Menschen Angeborene im Gegensatz zu dem von ihm Erworbenen beschreibt, als auch vom aristotelischen *physis*-Begriff, der auf das sich selbst Bewegende im Gegensatz zum von außen Bewegten weist, programmatisch abgewendet. Weil sich die Theologie jedoch die genannten Naturverständnisse in unterschiedlicher Gewichtung zu Eigen gemacht hatte, traten in der Folge Natur und Geist beziehungsweise Natur und Schöpfung auseinander. So kann mit Pannenberg vereinfacht und zugespitzt festgehalten werden, dass „natürlich“ nicht mehr als der Natur Gottes gemäß, sondern als der Natur des Menschen gemäß verstanden wurde. Pannenberg, *Theologie* 1, S. 92f.

Mensch eine „lebendige Seele“⁵⁹ ist, erkennt Gottes Geist im Geschaffenen wieder und weiß sich dadurch von Gott angesprochen.

Erst an diesem Punkt finalisiert Lütgert diese vorbereitende Offenbarung Gottes auf das Christusereignis hin. Wenn der Schäfer der Herde gegenübertritt, so erkennt die Herde ihren Hirten wieder, denn sie ist ja bereits Herde: „Erkennen Gottes in Christus ist Wiedererkennen des Schöpfers“⁶⁰; um Gott in Christus erkennen zu können, muss der Mensch vorbereitet werden. Damit schafft Lütgert eine theozentrische Klammer um sein Wirklichkeitsverständnis.

4.4 Die Möglichkeit der menschlichen Vernunft

Das vernehmende Organ des Menschen für die göttliche Offenbarung ist Lütgert zufolge die Vernunft in ihrer Rezeptivität, wie oben beim Verständnis des Kreaturgefühls bereits referiert wurde. So versteht er im Anschluss an Herder und Hamann Vernunft als Vernehmen, mit dem das Unsichtbare, Transzendente beziehungsweise Göttliche empfangen wird. Vernunft ist dabei nicht von Leiblichkeit, Geschichtlichkeit und Sprachfähigkeit zu lösen, sondern diese gehören als Teil des Geschaffenseins des Menschen zur Vernunft. Durch die Offenbarung Gottes in seinem Schaffen ist die Vernunft des geschaffenen Menschen das Organ für die Aufnahme dieser Offenbarung. Deshalb ist Glaube und Vernunft einander nicht entgegengestellt, „[d]enn der Glaube ist der Akt, durch den die Vernunft sich einem Einfluss öffnet“⁶¹. Damit überwindet Lütgert die Frage nach Vor- oder Nachordnung von Glaube und Vernunft, denn die Vernunft gehört zum Menschsein des Menschen als geschaffenes Wesen hinzu, die sich gegenüber einem Gegebenen öffnen (Akt des Glaubens) oder verschließen (Akt des Unglaubens) kann.⁶² Die Vernunft ist also weder aktiv noch passiv, sondern rezeptiv, sie empfängt die Offenbarung und daraus entsteht in ihr und durch sie Gotteserkenntnis.

4.5 Die Offenbarung in der Geschichte (*Providentia*)

Durch das menschliche Selbstverständnis, von Gott angedredet zu sein, anerkennt der Mensch den Vorsehungsglauben, dass Gott in der Geschichte wirkt. Lütgerts Begründung, dass Geschichte Offenbarung Gottes ist, bewegt sich wiederum im innertheologischen Zirkel: Weil Gott der Schöpfer und der Herr des „Himmels und der Erde“ ist, deshalb regiert er auch die Geschichte. Die Erkenntnis Gottes beruht folglich nicht nur auf der Natur, sondern auch auf der Geschichte, die bei-

59 Lütgert kennt keinen Geist – Seele-Dualismus im Menschen. Er beruft sich dabei auf Gen 2,7: Der Mensch lebt nur durch den Hauch, also die Leben schaffende Geistkraft Gottes, vgl. Röm 8,16.

60 Lütgert, *Schöpfung*, S. 367.

61 Lütgert, *Schöpfung*, S. 117.

62 Lütgert, *Schöpfung*, S. 117f.

de der Erkenntnis Gottes durch das Christusereignis, bezeugt im Evangelium, zeitlich vorangehen.⁶³

Offenbarung in der Geschichte ist aber, so Lütgert, ein religiöser Glaube und nicht eine wissenschaftliche Erkenntnis, weil ein teleologisches Geschichtsverständnis „nur unter der Voraussetzung des Glaubens an die göttliche Weltregierung gültig“⁶⁴ sei. Trotzdem will er sein Offenbarungsverständnis in der Geschichte nicht nur als Postulat, sondern auch als allgemein einsichtige Grundüberzeugung verstanden wissen, weil die Fragen, die eine Geschichtsphilosophie stellt (nach den in der Geschichte geltenden Gesetzen; den in ihr wirkenden Kräften; dem ihr zugrunde liegenden Plan; dem sie leitenden Ziel), letztlich die Frage nach Gott selbst sei – oder demjenigen Gedanken, der an seine Stelle tritt.⁶⁵

Wenn Lütgert darüber hinaus noch betont, dass die Geschichte Menschenwerk ist, weil Gott durch Menschen handelt,⁶⁶ dann bewegt er sich nahe an Hegels idealistischem Geschichtsverständnis. Das Absolute muss sich in der Endlichkeit zeigen, wie Hegel in seiner *Phänomenologie des Geistes* darstellt. Zum Begriff Geist gehört für ihn strukturell der Begriff der Geschichte, die er als Selbstentfaltung des objektiven Geistes versteht. Der Geist ist geschichtlich, insofern er in der Grundbewegung vom Zustand des Außer-sich-Seins in den Zustand des Für-sich-Seins übergeht. In dieser Bewegung verwirklicht sich der Geist als Kraft der Vernunft, die verschiedene Individuen verbindet. Das daraus resultierende menschliche Handeln formt nun diese Welt.⁶⁷

Mit diesem Zugeständnis an die sonst eher kritisch betrachtete (Geschichts-) Philosophie Hegels⁶⁸ will sich Lütgert gegen den „biblizistischen Pietismus“ abgrenzen, der sagt, dass nur der glaubende Mensch Gottes Werk tun könne. Deshalb beschränkte dieser die Offenbarung Gottes in der Geschichte auf die Heilsgeschichte.⁶⁹ Diesem verengten Verständnis hält Lütgert entgegen, dass sich Gott

63 Lütgert, *Schöpfung*, S. 179.

64 Lütgert, *Schöpfung*, S. 190.

65 Lütgert, *Schöpfung*, S. 190f.

66 Lütgert, *Schöpfung*, S. 192f.

67 Vgl. dazu auch Lütgerts Verständnis des Kreaturgefühls, das sich im „Ich-Du-Verhältnis“ ausdrückt, Lütgert, *Schöpfung*, S. 92–95: „Jedes Ich aber bildet sich durch die Selbstunter-scheidung von etwas, was nicht Ich ist ... [D]ie Persönlichkeit entsteht dadurch und besteht dadurch, dass sie sich von einer anderen Persönlichkeit unterscheidet ... [D]adurch, dass eine Persönlichkeit mich von sich unterscheidet, werde ich selbst eine Persönlichkeit. Ich bin nur in einer Gemeinschaft und durch sie.“ Zitat: S. 92f.

68 Zur kritischen Auseinandersetzung mit Hegel insgesamt vgl.: W. Lütgert: *Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende. 3. Teil: Höhe und Niedergang des Idealismus*. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 2. Reihe, Sammlung wissenschaftlicher Monographien, Bd. 10, Gütersloh: Bertelsmann, 1925, S. 46–96. Zur Geschichtsphilosophie Hegels vgl. S. 63–74.

69 Lütgert, *Schöpfung*, S. 197. W. Lütgert: *Die Methode des dogmatischen Beweises in ihrer Entwicklung unter dem Einfluss Schleiermachers*, Gütersloh: Bertelsmann, 1892, S. 20–29. W. Lütgert: *Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende. 1. Teil: Die religiöse Krisis des deutschen Idealismus*. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 2. Reihe,

nicht bloß auf einem „so schmalen und kurzen Streifen der Geschichte“⁷⁰ offenbare, sonst wäre Offenbarung Vergangenheit und nur noch durch die Tradition mit der Gegenwart verbunden.

Eben weil Gott durch Menschen wirkt, versteht Lütgert die Universalgeschichte als Offenbarung Gottes. Er unterscheidet drei Arten, wie Gott durch den Menschen wirkt: Entweder wirkt Gott durch den Menschen *mit* dessen willentlicher Zustimmung. Der Mensch versteht sich als unter der göttlichen Führung stehend und handelt in seiner Abhängigkeit von Gott selbst und frei. Lütgert nennt dies das „Ja zu Gott“. Oder Gott wirkt durch den Menschen *ohne* dessen willentliche Zustimmung. Der Mensch ist sich der göttlichen Leitung nicht bewusst. Er handelt zwar aktiv, aber ohne freie Hingabe an Gott, was Lütgert als das menschliche „Schweigen zu Gott“ bezeichnet. Oder aber Gott wirkt durch den Menschen *gegen* dessen Willen. Der Mensch widerstrebt Gottes Leitung, was einem „Nein zu Gott“ entspricht. Dass die Weltregierung Gottes als Offenbarung wahrgenommen wird, gilt aber ausschließlich im ersten Fall, weil nur der Glaubende Gottes Weltregierung als solche versteht.

Insofern also die göttliche Weltregierung in der Geschichte erkennbar wird, ist sie Offenbarung Gottes. Zum Bewusstsein kommt die göttliche Weltregierung durch das Gefühl, von Gott geleitet zu sein. Objektiv offenbar wird die Weltregierung Gottes dadurch, dass durch die Geschichte das Reich Gottes kommt. Von der Zustimmung zu diesem Glauben an Gottes Weltregierung hängt es ab, ob die Geschichte als Offenbarung Gottes erkannt wird.⁷¹

Die Überzeugung einer Teleologie der Geschichte entsteht Lütgert zufolge aus dem Glauben an die Weltregierung Gottes.⁷² Deshalb kommt in und mit der Geschichte das Reich Gottes, wie der Inhalt des Evangeliums verstanden werden muss. Damit wendet er sich nun sowohl gegen Hegels rein präsentische Geschichtsphilosophie als auch gegen die Leben-Jesu-Forschung des 19. Jahrhunderts, die diese Botschaft von der Gegenwart des Reiches Gottes als Inhalt des Evangeliums bestritt.⁷³

Dass nach dem jesuanischen Selbstverständnis mit ihm das Reich Gottes unter den Menschen angebrochen ist, heißt nun nicht, dass Jesus Christus den Glauben in den Menschen erweckt, sondern dass er dem Vorsehungsglauben ein neues Ziel gibt: das Mitwirken am Kommen des Reiches Gottes.⁷⁴ Denn durch das

Sammlung wissenschaftlicher Monographien, Bd. 6, Gütersloh: Bertelsmann, 1923, S. 176–179.

70 Lütgert, *Schöpfung*, S. 197.

71 Lütgert, *Schöpfung*, S. 214f.

72 Lütgert, *Schöpfung*, S. 231f.

73 Lütgert, *Schöpfung*, S. 215. W. Lütgert: *Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende. 4. Teil: Das Ende des Idealismus im Zeitalter Bismarcks*, Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 2. Reihe, Sammlung wissenschaftlicher Monographien, Bd. 21, Gütersloh: Bertelsmann, 1930, S. 374–378.

74 Lütgert, *Schöpfung*, S. 222f.

„Gesetz des Geistes Gottes“ wird der Glaubende von der Wirkohnmacht befreit. Der Geist gibt ihm die Kraft, dass aus dem Wollen das Vollbringen wird (Röm 7,18) oder vielmehr Gott wirkt sowohl das Wollen als auch das Vollbringen im Menschen durch das Gesetz des Geistes (Phil 2,13): „[D]en guten Willen wirkt er [Gott] durch das Gesetz, das Vollbringen durch den Geist.“⁷⁵

Das Werk des Menschen besteht nun darin, dass er in der von Gott im Menschen geweckten Liebe tätig ist und sich dadurch dem anderen hilfreich zuwendet.⁷⁶ Auf dieses Motiv baut Lütgert seine ganze Missionstheologie auf: die Reflexion über das Geschick des Einzelnen als Missionsmotiv lehnt er als anthropozentrisches Motiv ab. Als einziges lässt er dagegen gelten, dass der glaubende Mensch dem Missionsbefehl Jesu Christi gehorcht. Auf dem Hintergrund seines christologischen Verständnisses, dass sich auch Christus Gott unterordnet, nennt er den menschlichen Gehorsam dem Missionsbefehl Jesu gegenüber das theozentrische Missionsmotiv.⁷⁷

Geschichte wird dann für den Einzelnen zur Offenbarung, wenn die Offenbarung durch Erfahrung bestätigt wird. Erfahrung kann jedoch nicht zu einer zweiten Erkenntnisquelle neben der Offenbarung werden, denn Lütgert definiert Erfahrung als ein Ereignis, das zum Erlebnis wird, indem es den geistigen Besitz des Menschen bereichert.⁷⁸ Erkenntnisse aufgrund von Erfahrungen sind deshalb immer begrenzt, nicht übertragbar und folglich nicht allgemeingültig. Erfahrungen begründen nur eine subjektive Gewissheit.⁷⁹ Trotzdem ließe sich ein Glaube an die göttliche Weltregierung nicht festhalten, wenn er nie durch die Erfahrung eine subjektive Bestätigung bekäme: Wer Gott aus der Offenbarung in der Schöpfung und Geschichte kennt, der erkennt Gott in der Erfahrung wieder und erhält damit eine Bestätigung der Offenbarung.⁸⁰

75 Lütgert, *Schöpfung*, S. 225.

76 Lütgert, *Schöpfung*, S. 185f. 224. W. Lütgert: *Die Liebe im Neuen Testament*. 2. Aufl. Gießen, Basel: Brunnen, 1987, S. 196.

77 Lütgert, *Schöpfung*, S. 240. Unter Weltmission versteht Lütgert äußere und innere Mission; das Werk der Mission setzt sich aus Verkündigung und aus dem Dienst der Nächstenliebe zusammen. Vgl.: W. Lütgert: *Ethik der Liebe*, Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 2. Reihe, Sammlung wissenschaftlicher Monographien, Bd. 39, Gütersloh: Bertelsmann, 1938, S. 80–103. 262–264. Zu Lütgerts Missionstheologie vgl. die ersten sechs Vorträge in: W. Lütgert: *Reich Gottes und Weltgeschichte*. Vorträge, Gütersloh: Bertelsmann, 1928: „Mission und Geschichtsphilosophie“, S. 1–11; „Mission und Nation“, S. 12–29; „Das reformatorische Evangelium und die Mission“, S. 30–46; „Mission und Propaganda“, S. 47–53; „Das Reich Gottes und die Mission“, S. 54–75; „Jesus als Jude“, S. 76–94. Vgl. auch: W. Lütgert: „Mission als Beweis für die Gottheit Jesu“, in: W. Lütgert: *Gottes Sohn und Gottes Geist*. Vorträge zur Christologie und zur Lehre vom Geiste Gottes, Leipzig: Deichert, 1905, S. 13–21.

78 Lütgert, *Schöpfung*, S. 243.

79 Lütgert, *Schöpfung*, S. 244.

80 Lütgert, *Schöpfung*, S. 246.

Lütgerts Erfahrungsbegriff unterscheidet sich von demjenigen der Erlanger Theologen des 19. Jahrhunderts, die die Erfahrung als christliches Bewusstsein der Wiedergeburt verstehen, also die Offenbarung Gottes in der Erfahrung der Sündenvergebung festmachen – letztlich wiederum im von Lütgert bekämpften „schlechten Gewissen“, womit er bereits bei Cremer nicht einverstanden gewesen ist. Das Gewissen hat bei Lütgert nicht glaubensbegründende, sondern die Offenbarung Gottes subjektiv bestätigende Funktion: Im Gewissen gibt der Mensch dem Zorn Gottes recht und erfährt zugleich auch die Gnade Gottes.⁸¹

4.6 Schlussbilanz: *Gotteserkenntnis aus Vernunft und Offenbarung erschließt sich jedem Menschen*

Es gibt für Lütgert eine Abstammung von Gott und ein Tun des Willens Gottes, die beide der Begegnung mit Christus vorausgehen. Der Mensch ist folglich in Lütgerts Theologie nicht unvorbereitet für Gottes Offenbarung, sie fällt nicht senkrecht von oben auf den Menschen herab. Insofern wird der Mensch nicht einfach nur von ihr überrascht. Damit sich seine Lehre nun nicht in Dualismen oder Diastasen aufsplittet, sieht Lütgert das Schöpfungs-, Geschichts- und Heilsgeschehen in Gott begründet und von ihm initiiert.

Es gibt Erkenntnis Gottes, die sich jedem Menschen aus der Schöpfung, aus der Uroffenbarung erschließt. Eine solche Erschließungserfahrung drückt sich Lütgert zufolge im ersten Artikel des christlichen Glaubens aus: Gott der Schöpfer. Daraus entsteht der Glaube an die Vorsehung Gottes als Folge der wahren Offenbarung Gottes in der Schöpfung und (Universal-)Geschichte. Dies ist die Voraussetzung und Grundlage, an die der Sohn Gottes anknüpft.

Die spezielle Erkenntnis, die der Christenheit zukommt, stammt aus dem Glauben an die Versöhnung des Menschen durch die Inkarnation Gottes und den gekreuzigten Christus. Lütgert nennt das das einfache, elementare Evangelium, das den Christen gegenüber anderen Menschen auszeichnet. Die Missions- und Bußpredigt begründet sich folglich nicht in der Schilderung der menschlichen Sünde, sondern in dem Hinweis auf die Offenbarung der Güte und des von Lütgert positiv verstandenen Gesetzes Gottes, die Lütgert zufolge zur Busse leiten.

Dass nun eine teleologische Geschichtsoffenbarung zum Erkenntnisstand des Menschen gezählt werden kann, dazu benötigt der Mensch den Geist Gottes. Nur dieser gibt Erkenntnis der „oberen unsichtbaren Welt“, wie es Lütgert ausdrückt. Dies entspricht dem dritten Glaubensartikel: Gott der Geist. Dieser zeigt auf das Ziel der Geschichte, nämlich auf das Reich Gottes, das in Christus bereits angebrochen ist und zur Vollendung drängt.

Der Mensch ist in Lütgerts Verständnis nicht fähig, einem undefinierbaren Naturgesetz folgend und unabhängig von Gott allein durch die Fähigkeit seiner Vernunft Gott zu erkennen. Menschliches Erkennen beruht auf einem Wiederer-

81 Lütgert, *Schöpfung*, S. 250f.

kennen, weil der Mensch Gottes Ebenbild ist. In dieser Ebenbildlichkeit liegt aber auch eine Ambivalenz der menschlichen Reaktion auf Gottes Offenbarung in Schöpfung und Geschichte: der Mensch flieht von Gott weg oder zu ihm hin.⁸² Die Gottesoffenbarung in Christus setzt die Offenbarung in der Schöpfung und Geschichte voraus. Jesus vollendet das Werk Gottes, aber dieses fängt nicht bei ihm an. Lütgert sieht also den Akt der liebenden Selbstbezeugung und Selbsthingabe Gottes nicht erst in der Erlösung durch die Inkarnation, das Kreuz und die Auferstehung, sondern bereits in der Schöpfung angelegt und durch sie gegeben. Das Ziel der Offenbarung Gottes ist dabei das ewige Reich Gottes, „damit Gott alles in allem sei“.

Trotz seiner Rezeption der lutherischen Lehre, dass das Endliche fähig ist, das Unendliche aufzunehmen, steht Lütgert an diesem Punkt Calvin näher, indem er wie Calvin den irdischen Christus gleichzeitig im Himmel und auf der Erde versteht: die göttlichen Eigenschaften gehen nicht in die menschlichen über (*Extra Calvinisticum*).

Überblickt man nun die Schöpfungsoffenbarung Lütgerts, folgt er der altprotestantischen Orthodoxie, die eine *revelatio generalis* von einer *revelatio specialis* unterscheidet. Er vertritt kein exklusives, sondern ein inklusives Offenbarungsverständnis. Seine Theologie birgt, von ihm sicher nicht beabsichtigt, bereits auch Ansätze für einen Pluralismus in sich.⁸³ Zum einen finalisiert sich Gottes Offenbarung bei ihm in Christus, dem fleischgewordenen Wort Gottes, dem Gekreuzigten und Auferstandenen (Inklusivismus); zum anderen aber erleuchtet Christus alle Menschen, und deshalb gibt es ein Tun des Willens Gottes und ein Erkennen Gottes, das außerhalb der Offenbarung Gottes in Christus möglich ist (Pluralismus).

5. Ausblick

Aus der Untersuchung von Lütgerts Offenbarungsverständnis lässt sich andeutungsweise ein doppelter perspektivischer Ausblick für das Gespräch mit zeitgenössischen Ansätzen theologischer Epistemologie ableiten:

Erstens: Eine Trennung von Vernunft und Offenbarung ist in einer theologischen Erkenntnistheorie nicht aufrecht zu erhalten. Vernunft und Offenbarung sind zwar zu unterscheiden, aber ineinander zu denken. Der Inhalt generiert nicht – so sagt es Bernhardt⁸⁴ in einem Aufsatz – „eine von aller sonstigen Erfahrung

⁸² Vgl.: Lütgert, *Schöpfung*, S. 115–134.

⁸³ Obwohl der Einfluss von Lütgert auf seinen Schüler Paul Tillich, der von seinen Lehrern Lütgert und vor allem von Martin Kähler immer in respektvoller Verehrung gesprochen hat, noch nicht erforscht ist, ließe sich diese Tatsache in Tillichs Rezeption von Lütgerts Ansätzen relativ einfach nachweisen.

⁸⁴ Reinhold Bernhardt: „Offenbarung als Erschliessungsgeschehen“, in: *Theologische Zeitschrift* 58, 2002, S. 61–80. Hier S. 79.

prinzipiell unterschiedene eigene Erkenntnisweise. Damit ist keineswegs geleugnet, dass Gott durch seinen Geist die Möglichkeitsbedingung für den Empfang der Gottesmitteilung in den Herzen der Menschen selber schafft, sich also selbst vergegenwärtigt.“

Es ist der von Gott erkannte Mensch, der Gott erkennt. Lütgert drückt dies mit der passivisch abgeänderten Formel Descartes' aus: „Cogitor, ergo sum“ – Im Erkannt worden sein, erkennt der Mensch.⁸⁵ Im Erkannt worden sein öffnet sich dem Menschen die Vernunft für die Offenbarung, die den Menschen durch sein Geschaffen sein bereits umfasst.

Zweitens: Offenbarung könnte – in kritischer Anlehnung an Ian Ramsey oder Eilert Herms – als Erschließungsgeschehen oder -erfahrung bezeichnet werden, die gekennzeichnet ist durch ihren Widerfahrnischarakter und durch eine transformative Wirkung, die sie auslöst: „Der Erkennende steht der Erkenntnis nicht distanziert gegenüber, sondern ist von ihr in seinem gesamten Dasein ‚betroffen‘; er muss Stellung dazu beziehen und auf das Widerfahrnis antworten.“⁸⁶

Peter Müller

„All recognition of the existence of God is generated by reason and revelation“. Wilhelm Lütgert's contribution to theological epistemology

Human knowledge of God is seen by Lütgert as an interaction between human reason and God's revelation. Thus human beings are incapable of recognising God independently of God solely through their natural reason like a law of nature. In accordance with Genesis 2:7, people are living creatures because of God's ruach, his power of Spirit. This life-generating Spirit in people recognises the same Spirit of God acting in all creation, in world history, and in the incarnation, life, death, and resurrection of Christ. Human knowledge is based on recognition, since man has been irrevocably created in God's image. The revelation of God in Jesus Christ presupposes God's revelation in creation and world history. The work of God is fulfilled in Jesus Christ, but it does not begin with him. For Lütgert each and every human being originated in God and consequently can do God's will even before or without experiencing Christ.

Lütgert's understanding of revelation offers two perspectives for the contemporary discussion of theological epistemology:

First, a division between reason and revelation does not hold true in theological epistemology. Being recognised by God opens human reason for revelation, which surrounds people through their being created.

85 Lütgert, *Schöpfung*, S. 101. Vgl. Gal 4,9; 1 Kor 8,3.

86 Bernhardt, „Erschließungsgeschehen“, S. 66.

Second, in accordance with a critical borrowing from Ian Ramsey or Eilert Herms, revelation can be understood as a disclosure event or experience, which is characterised by its experiential nature and by a transforming effect that it produces in people.