

**Henning Theißen**

## **Theologie des Herzens – Theologie der Tatsachen. Zur Lage der Offenbarungstheologie im Jahr des Reformationsjubiläums**

### **1. Das Gegenüber von Offenbarungs- und Subjektivitätstheologie**

Die Gesellschaft für deutsche Sprache (GfdS) hat den Ausdruck „post-faktisch“ zum „Wort des Jahres 2016“ erklärt. Zur Erinnerung: Erstmals 1971 und ständig seit 1977 wählt die GfdS gegen Ende eines jeden Jahres ein Wort oder (seltener) eine sprachliche Wendung aus, das bzw. die die öffentlichen Debatten im zurückliegenden Jahr in besonderer Weise geprägt hat. Ein solches Wort erscheint als besonders geeignet, einen Eindruck von der gesellschaftlichen Diskussionskultur zu geben, der über die bestehenden politischen oder weltanschaulichen Ausrichtungen hinausgeht, zwischen deren Gegensätzen sich all diese Diskussionen ereignen. Kaum weniger wichtig ist das „Unwort des Jahres“, das seit 1991 – allerdings mit einem größeren zeitlichen Abstand zum betreffenden Jahr – benannt wird, und zwar ursprünglich ebenfalls von der GfdS, seit 1994 jedoch von einer eigenständigen „Sprachkritischen Aktion“.<sup>1</sup> Es verdeutlicht beispielhaft Abbrüche oder Entgleisungen der Diskussionskultur.

Sowohl die Wörter als auch die Unwörter des Jahres sind ein Spiegel, den die wohl kennzeichnendste Humanressource – die Sprache selbst – den Menschen, die sie gebrauchen, vorhält. Die Gefahr, dass die förmliche Kür eines Wortes oder Unwortes dieses womöglich stärker aufwertet, als es dem tatsächlichen Bild entspricht, das dieses Wort oder Unwort im betreffenden Jahr abgegeben hat, ist (besonders bei den Unwörtern) nicht wegzudiskutieren und verdeutlicht nur, wie wirklich und wie wirksam Sprache ist. Einige Unwörter wie das „sozialverträgliche Frühableben“ (1998) konnten so ihre eigene Geschichte schreiben, aber auch manches Wort des Jahres, etwa die von der in Deutschland ausgetragenen Fußballweltmeisterschaft ausgehende „Fanmeile“ (2006).

---

<sup>1</sup> Vgl. <http://www.unwortdesjahres.net/> (13.12.2016).

Und nun also „postfaktisch“. Der Ausdruck beschreibt nach der Pressemeldung der GfdS vom 09.12.2016 einen Zustand der öffentlichen politischen Debatte, in dem „die gefühlte Wahrheit“ hinter die Tatsachenwahrheit zurücktritt.<sup>2</sup> Als Beispiele werden der britische Austritt aus der Europäischen Union (als „Brexit“ selbst das Vize-Wort des Jahres 2016!) sowie natürlich der Wahlsieg von D. Trump im Rennen um die US-Präsidentschaft genannt, den er mit einem auf emotionale Meinungsmache gerichteten Wahlkampf errang. All das sind Themen, die ursprünglich nicht in der Theologie beheimatet sind. Das heißt aber nicht, dass die Theologie dazu nichts sagen könnte oder sollte; im Gegenteil! Hier ist auch nicht nur an die theologische Ethik zu denken, die als Wirtschaftsethik bzw. Ethik des Politischen – freilich immer im Rückgriff auf die Fachexpertise der Wirtschafts- bzw. der Politikwissenschaften – zu den Phänomenen Brexit und Trump Stellung nehmen kann und wird. Vielmehr ist darüberhinaus das mit dem Ausdruck „postfaktisch“ eigentlich bezeichnete (*Miss-Verhältnis von Tatsachen und Empfindungen*) zumindest in der aufgeklärten Neuzeit auch ein grundlegend theologisches Problem. Dieser Hintergrund des Widerstreits von Fakten und Emotionen ist im ersten Abschnitt dieser Überlegungen (1.) zu erläutern, um so die doppelte Problematik dieses Streits zu erfassen, die uns in den folgenden Abschnitten (2.-3.) beschäftigen wird, ehe eine Schlussfolgerung aus den getätigten Beobachtungen gezogen wird (4.).

Im Wesentlichen seit F. Schleiermacher weiß die evangelische Theologie, dass sie die biblischen Offenbarungsschilderungen nicht geradewegs als Tatsachen beanspruchen kann. Besonders zwei Erkenntnisse haben seither diese Einsicht befördert. Zum einen sind die biblischen Texte durchweg aus der Perspektive des „gläubigen Selbstverständnisses“ geschrieben (wie R. Bultmann im Anschluss an Schleiermachers Hermeneutik sagte),<sup>3</sup> was jeden Anspruch auf ‚historische Objektivität‘ untergräbt. Zum anderen erweist sich vieles von dem, was in der Bibel mit dem Anspruch von Offenbarungsaussagen auftritt, in historischer Perspektive als ableitbar aus religionsgeschichtlich umgebenden Kulturen, was den Offenbarungsanspruch dekonstruiert.<sup>4</sup> Schleiermachers Lösung war bekanntlich, seiner Dogmatik nicht die biblischen Texte zugrunde zu legen, sondern die jeweiligen Bestimmtheiten des „frommen Selbstbewusstseins“ (also des „gläubigen Selbstverständnisses“),

<sup>2</sup> Vgl. <http://gfdS.de/aktionen/wort-des-jahres/> (13.12.2016).

<sup>3</sup> Vgl. Rudolf Bultmann, *Das Problem der Hermeneutik* [1950], in: ders., *Glauben und Verstehen II*, Tübingen 1952, 211-235, passim.

<sup>4</sup> Einschlägig hierfür ist das Wirken der Religionsgeschichtlichen Schule um W. Bousset gewesen, deren weiterem Kreis auch Bultmann entstammte.

für das Texte wie die Bibel und die Bekenntnisschriften Ausdrucksformen seien. Damit fiel die Beanspruchung von Bibel und Bekenntnis als Offenbarungsurkunde bzw. Auslegung einer solchen. Ausdrucksformen menschlichen Bewusstseins sind demgegenüber, anders als vorgebliche Offenbarungsgegenstände, historischer Erforschung und Kritik zugänglich. Mit dieser Grundentscheidung, die er in der Einleitung seiner *Glaubenslehre* von 1830/31 (2. Aufl.) darlegte, machte Schleiermacher der Weg dafür frei, Theologie durch das Feuer aufklärerischer Kritik hindurch neu als Offenbarungstheologie zu entwerfen. Schleiermacher spricht im berühmten § 4 der Zweitauflage der *Glaubenslehre* davon, dass die Verfasstheit des Selbstbewusstseins, in der dieses sich vorfinde, in der klassischen Asymmetrie von „Sosein“ und „Sichselbstnichtsogesezthaben“, von Freiheit und Abhängigkeit das Resultat von „Offenbarung“ sei. Wohl mit Absicht vermeidet Schleiermacher bei diesem systematisch grundlegendsten Gebrauch des Offenbarungsbegriffs die ausdrückliche Benennung der Offenbarungsquelle als ‚Gott‘ und spricht nur vom „Woher“ der Offenbarung.<sup>5</sup>

Mit dieser dogmatischen Grundkonstellation eines „Woher“ des „frommen Selbstbewusstseins“ aber hat Schleiermacher das Grundproblem der neuzeitlichen evangelischen Theologie erst in aller Schärfe herausgestellt. Es wird heute gern begrifflich auf die (gewiss vergrößernde) Alternative von Offenbarungs- und Subjektivitätstheologie gebracht. Ein Beispiel aus der Lehrergeneration der jetzigen akademischen Theologie ist die Kontroverse, die sich E. Jüngel und T. Rendtorff etwa zu Beginn der 1970er Jahre um den Gottesbegriff lieferten. Jüngel hatte 1969 in einer Broschüre argumentiert, der Ausdruck ‚Gott‘ bezeichne schon „als Wort unserer Sprache“ – also im alltagssprachlichen Gebrauch – eine schlechthin souveräne personale Instanz, die von sich aus, also aus freien Stücken, ihre Souveränität an Menschen betätige.<sup>6</sup> Rendtorff antwortete 1972 mit einer kleinen Schrift, die Jüngels These mit einem unübersehbaren Fragezeichen versah. In *Gott – ein Wort unserer Sprache?* behauptete Rendtorff stracks gegen Jüngel, in der gewöhnlichen Sprache sei ‚Gott‘ das „zusammenfassende Wort für das Ganze des

---

<sup>5</sup> Vgl. Friedrich Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* [1830/31], Neuausgabe hg.v. Martin Redeker, Berlin 1960, Nachdr. 1999, Bd. I, 23-30 (§ 4).

<sup>6</sup> Vgl. Eberhard Jüngel, *Gott – als Wort unserer Sprache* [1969], in: ders., *Unterwegs zur Sache* (Theologische Bemerkungen [später: Theologische Erörterungen II]), München [später: Tübingen] 1972, 80-104.

menschlichen Lebens“.<sup>7</sup> Freie Souveränität gegenüber den Menschen dort – Inbegriff menschlichen Lebens hier: Gegensätzlicher kann der Gottesbegriff kaum bestimmt werden.

Dennoch ist der Gegensatz von Offenbarungs- und Subjektivitätstheologie, der sich zwischen Jünger und Rendtorff zuspitzt, in gewisser Weise noch *innerhalb* der Offenbarungstheologie angesiedelt, denn zumindest Schleiermachers Begriff der Subjektivität als Selbstbewusstsein stellt eine reflexive Figur dar, weil sie der Reflex jenes geheimnisvollen Woher der Offenbarung ist. Subjektivität als nicht reflexives, sondern unmittelbares Gewahrsein dieses Woher kommt für Schleiermacher also gar nicht erst in Betracht. Hier trennt sich der Weg der neuzeitlichen evangelischen Theologie gleich an der ersten Gabelung von der idealistischen Option eines J.G. Fichte, für den solch unmittelbare, nicht erst im Rückschluss aus der Subjekt-Objekt-Spaltung gewonnene Subjektivität die „ursprüngliche Einsicht“ (D. Henrich) war.<sup>8</sup> Von Fichtes Warte aus erscheint Schleiermachers reflexiver Subjektivitätsbegriff als Kantianismus. Demgegenüber ist Subjektivität, wie Fichte sie versteht, für die evangelische Dogmatik ab Schleiermacher eher Idealismus als Theologie.

Es kommt für unsere Überlegungen zur Problematik von Fakten und Empfindungen nicht darauf an, ob die Alternative zwischen philosophischem Idealismus und theologischer Dogmatik ausschließlich ist. Maßgebend dürfte sein, dass der Gegensatz von Offenbarungs- und Subjektivitätstheologie jedenfalls *nicht* ausschließlich ist. Insbesondere Vertreter des Theologischen Arbeitskreises Pfullingen haben in sehr nachvollziehbarer Weise dargelegt, dass das Problem der Offenbarung unter neuzeitlichen Bedingungen deckungsgleich mit der Frage der Subjektivität ist, insofern beide dazu anleiten, die Situation des menschlichen Subjekts in der neuzeitlich ‚entzauberten‘ Welt (M. Weber) *als* theologische Vorgegebenheit zu verstehen.<sup>9</sup> Die Dogmatik kann von dieser Subjektivität umfassend nur unter der Voraussetzung von Offenbarung sprechen.

---

<sup>7</sup> Trutz Rendtorff, *Gott – ein Wort unserer Sprache? Ein theologischer Essay* (TEH NF 171), München 1972, hier 28 (zit. nach Stefan Holtmann, *Karl Barth als Theologe der Neuzeit. Studien zur kritischen Darstellung seiner Theologie* [FSÖTh 118], Göttingen 2007, 118).

<sup>8</sup> Vgl. Dieter Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht* (Wissenschaft und Gegenwart 34), Frankfurt 1967.

<sup>9</sup> Vgl. Christoph Schwöbel, *Offenbarung und Erfahrung – Glaube und Lebenserfahrung*, in: Wilfried Härle/Reiner Preul (Hg.), *Lebenserfahrung* (MJTh 3 = MThS 29), Marburg 1990, 68-122 bzw. Eilert Herms, *Offenbarung und Erfahrung*, in: ders., *Offenbarung und Glaube. Zur Bildung des christlichen Lebens*, Tübingen 1992, 246-272.

Vor dem hier skizzierten Hintergrund impliziert die Herausforderung des „Postfaktizismus“ ein genuin offenbarungstheologisches Problem. Der Widerstreit von Fakten und Empfindungen deckt sich mit der offenbarungstheologisch unentschiedenen Frage, ob Offenbarung feststehende Tatsachenwahrheit ist oder nur in der persönlich empfundenen Transformation und Aneignung dieser vorgeblich feststehenden Tatsachen wahr ist. Noch vor einer systematischen Beleuchtung dieser Frage bietet sich das laufende Jahr des Reformationsjubiläums als Beispiel für diesen unentschiedenen Streit von faktischer und gefühlter Wahrheit an.

## **2. Das Reformationsjubiläum vor der Herausforderung des, Postfaktischen‘**

Innerhalb der ‚Reformationsdekade‘, die im deutschen landeskirchlichen Protestantismus schon seit 2007 begangen wird, wurde mit dem Reformationstag 2016 das Jubiläumsjahr im engeren Sinne eröffnet. Dass dabei in der Medienöffentlichkeit der gleichzeitige Besuch von Papst Franziskus beim Lutherischen Weltbund in dessen Gründungsland Schweden weitaus mehr Aufmerksamkeit bekam, bringt schon manche Probleme von Gedenkkultur an die Oberfläche. Das Jahr des Reformationsjubiläums wird seinerseits eine Vielzahl an Gedenkveranstaltungen an verschiedensten Stätten der Reformation nicht nur in Wittenberg und Umgebung, sondern in ganz Europa mit sich bringen. Ganz im Sinne der Fülle dessen, was ‚Gedenken‘ als sakramentstheologischer Begriff über die kognitive Erinnerung hinaus einschließt, sind diese Veranstaltungen keineswegs musealer Natur, sondern motivieren gegenwärtiges Handeln – bis hin zu einer gewissen ‚Eventisierung‘. Das Reformationsjubiläum steht im Horizont einer Gedenkkultur, die den öffentlichen Raum seit einiger Zeit erfasst hat und die auch in wissenschaftlichen Theorien des kulturellen Gedächtnisses erfasst wird – Jubiläen sind sogar ein Prachtbeispiel und bevorzugter Forschungsgegenstand für diese Theorien.

Im deutschen Sprachraum dürfte die Gedächtnistheorie von J. Assmann am prominentesten sein.<sup>10</sup> Ihm zufolge erzählt das kulturelle Gedächtnis die identitätsstiftende Gründungsgeschichte der Gruppen, die es pflegen, und vergegenwärtigt so den Ursprung der betreffenden Gemeinschaften. Dabei unterscheidet Assmann mit der „kalten“ und der „heißen“ Erinnerung idealtypisch zwei Formen gedenkenden Umgangs mit dem eigenen Ursprung, der

---

<sup>10</sup> Vgl. zum Folgenden Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* [1992], München 72013, bes. 66-86 zu „kalter“ und „heißer“ Erinnerung.

einerseits zur Stabilisierung der eigenen Gruppe und ihrer Geschichte („kalt“), andererseits aber auch zu deren Infragestellung herangezogen werden kann („heiß“).

Die Einschlägigkeit dieser Theorie für das Phänomen des Reformationsjubiläums ist mit Händen zu greifen, kann doch die Reformation in gewissem Sinne als die „Gründungsgeschichte“ der evangelischen Kirchen angesehen werden, die sich auf sie berufen. Man wird also z.B. an die lutherischen Kirchen die Frage richten dürfen, wie „kalt“ oder „heiß“ ihr Luthergedenken im Jahr des Reformationsjubiläums ausfällt. Auch wenn das Jubiläumsjahr gerade erst begonnen hat: eine Tendenz seines Luthergedenkens scheint schon deutlich zu sein, nämlich die Entschiedenheit und öffentliche Sichtbarkeit, mit der fast einhellig Luthers Antijudaismus, womöglich Antisemitismus, kritisiert wird. Man könnte hierin eine „heiße“ Form der Erinnerung sehen, die die zentrale historische Bezugsgestalt der lutherischen Kirchen in ein regelrechtes Zwielicht setzt: Was bleibt von einem Reformator, der aufgrund seiner Einsichten in die alleinige Heilsmittlerschaft Christi letztlich die Juden, die diese Einsicht nicht teilten und trotz reformatorischer „Belehrung“ nicht teilen wollten, aus der menschlichen Gemeinschaft glaubte ausstoßen zu müssen – und was wird aus der auf diesen Reformator sich berufenden Kirche? Beim Gedenken an *diesen* Luther scheint es für die reformatorische Kirche buchstäblich „heiß“ zu werden.

Ich bin bezüglich dieser Einschätzung aber zurückhaltend. Die frühere EKD-Ratsvorsitzende M. Käßmann, von eben diesem Rat zur offiziellen Botschafterin der EKD für das Reformationsjubiläum ernannt, hat im mündlichen Vortrag<sup>11</sup> den Hinweis auf Luthers Antijudaismus sogleich mit der Konsequenz verknüpft, die die EKD aus der jahrhundertelangen Wirkungsgeschichte dieses Antijudaismus gezogen habe: nämlich auf jede Form der Judenmission zu verzichten. Wohlgemerkt: Nach dieser Darstellung hat nicht die heutige Absage an die Judenmission (die sich im heutigen Zusammenhang vielleicht einfacher mit israeltheologischen Argumenten oder dem Hinweis auf eine „Theologie nach Auschwitz“ begründen ließe) zu einer Revision des Lutherbildes geführt, sondern Luthers an diesem Punkt verheerende Wirkungsgeschichte sei erst durch den Verzicht auf die Judenmission wirksam gestoppt worden. Man kann also ohne alle Beckmesserei feststellen, dass

---

<sup>11</sup> Ich beziehe mich hier und im Folgenden auf: Margot Käßmann, *Beobachtungen auf dem Weg zum Reformationsjubiläum 2017. Vortrag am Institut für Religion und Gesellschaft der Ruhr-Universität Bochum am 29.11.2016* (unveröffentlicht).

Luthers Antijudaismus hier in durchaus ‚kalter‘ Manier erinnert wird, insofern die Erinnerung an ihn zur Bestätigung der jetzigen, gegenteiligen Sicht und Praxis dient.

Der Berliner Reformationshistoriker J. Wallmann hat diese Thematik im Juni 2016 in ähnlicher Weise in einem Artikel für das *Deutsche Pfarrerverbandblatt* unter der zugespitzten Überschrift dargestellt: „Die evangelische Kirche bastelt sich ihre Geschichte“. <sup>12</sup> Im polemischen Vorwurf des „Bastelns“ kommt auf einmal die ganze Problematik von Fakten und Empfindungen, Tatsachenwahrheit und gefühlter Wahrheit hoch, die in dem Wort des Jahres „postfaktisch“ steckt. Wallmanns argumentativer Einwand – der Luther keineswegs exkulpiert – lautet, dass es für die angeblich jahrhundertelange Wirkungsgeschichte der späten Judenschriften Luthers, von der die EKD sich distanziert, keine Beweise gebe. Vielmehr sei für diese Luthertexte vor 1933 von einer im Vergleich zu anderen Schriften Luthers regelrecht mageren Rezeption auszugehen, so dass der aus NS-nahem Antisemitismus gespeiste Rückgriff auf diese Schriften nach 1933 sich mit dem Vorwurf an die evangelische Kirche verbinden konnte, diese Schriften Luthers nicht an die Öffentlichkeit gebracht zu haben. Die historische Beweislage spreche also gegen die kirchliche Selbstwahrnehmung. Ist damit das Reformationsjubiläum zumindest am Beispiel seines Luthergedenkens selbst ein Fall von ‚Postfaktizismus‘?

Womöglich wäre dieses Urteil seinerseits verfrüht. Käßmann weist in ihren Überlegungen selbst darauf hin, dass die Reformationsjubiläen der Vergangenheit vorrangig Ausdruck des kirchlichen Selbstbildes der jeweiligen Zeit waren. Bekannt sind die Lutherjubiläen 1883 und 1917, die im Zeichen der ‚nationalprotestantischen Mentalität‘<sup>13</sup> bzw. des Kriegserlebens standen, das einen K. Holl bewog, aus seiner Reformationsrede an der Berliner Universität den Grundstock eines nicht zuletzt auf die Wiedergeburt des deutschen Nationalgewissens zielenden Programms, der sog. Lutherrenaissance, zu machen.<sup>14</sup> Käßmann nimmt mit ihren diesbezüglichen Hinweisen wichtige

---

<sup>12</sup> Vgl. hier und im Folgenden Johannes Wallmann, *Die evangelische Kirche bastelt sich ihre Geschichte II*, in: DtPfrBl 116 (2016), Heft 6, online: <http://www.pfarrerverband.de/pfarrerverband/archiv.php?a=show&id=4073> (13.12.2016). Wallmann setzt sich u.a. mit anderslautenden Auffassungen von Th. Kaufmann auseinander.

<sup>13</sup> Vgl. Manfred Gailus/Hartmut Lehmann (Hg.), *Nationalprotestantische Mentalitäten. Konturen, Entwicklungslinien und Umbrüche eines Weltbildes* (VMPIG 214), Göttingen 2005.

<sup>14</sup> Vgl. hierzu die umfangreichen Forschungen von H. Assel seit seiner Dissertation *Der andere Aufbruch* (1994).

Ergebnisse der Jubiläumforschung auf, die sich wahrscheinlich in den größeren Rahmen der Gedenkkultur allgemein übertragen lassen.<sup>15</sup> Vereinfacht gesagt: Ein Denkmal sagt im allgemeinen mehr über seinen Erbauer aus als über die, derer es gedenkt. Das gilt auch für das Reformationsjubiläum, jedenfalls soweit es ein Reformationsgedenken ist. Unter ganz anderen inhaltlichen Vorzeichen wird man daher vom Reformationsjubiläum 2017 erwarten können, dass es ein Bild der heutigen Kirche zeichnen wird, in dem sie sich als weltoffen, partizipatorisch und ökumenisch präsentiert. Und sofern das bewusst und reflektiert geschieht oder ausdrücklich gemacht wird, scheint diese Rezeption der Reformation auch kein Problem darzustellen. ‚Kalte‘ und ‚heiße‘ Erinnerung egalisieren sich dann zu einem gewissen Grade.

Der „postfaktische“ Widerstreit von Tatsachen und Empfindungen ist damit aber keineswegs aus der Welt geschafft; im Gegenteil! Kalte und heiße Erinnerung sind nach Assmann die zwei Grundmodi der Rezeption der Gründungsgeschichte einer Gemeinschaft. Wenn aber ihr Gegensatz nicht ausschließend ist, dann ist anzunehmen, dass sie gemeinsam einer anderen, nicht-rezeptiven Form von Erinnerung gegenüberzustellen sind, auf die man in Assmanns Theoriedesign allerdings nicht stößt. Hier liegt eine analoge Konstellation vor wie zwischen Offenbarungs- und Subjektivitätstheologie, die beide als Formen des offenbarungstheologischen Ansatzes im Unterschied zum idealistischen zu bestimmen waren. Nicht anders verhält es sich mit Assmanns ‚heiße‘ und ‚kalte‘ Erinnerung. Assmanns Rezeptionsästhetik steht die stärker produktionsästhetische Gedächtnistheorie von P. Ricœur gegenüber, die nicht beim erinnernden Ich (oder Wir), sondern beim erinnerten „Was“ ansetzt.<sup>16</sup> Gegen die sensualistische und empiristische Tradition im Gefolge von J. Locke geht Ricœur davon aus, dass Erinnerung keine subjektive Leistung der Verknüpfung zweier Bilder ist, die das Gedächtnis beim erneuten Auftreten der erinnerten Sache, doch dieser gegenüber selbständig herstellt; vielmehr nimmt Ricœur ein „Weiterleben der Bilder“<sup>17</sup> selbst an, die in der Erinnerung lediglich von der Latenz in die Manifestation überführt werden, so dass (mit M. Hei-

<sup>15</sup> Vgl. hier nur als allerdings exponiertes Beispiel das Themenheft KZG 26 (2013/2): „*Befreier der deutschen Seele*“. *Politische Inszenierung und Instrumentalisierung von Reformationsjubiläen im 20. Jahrhundert*.

<sup>16</sup> Vgl. zum Folgenden: Paul Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* [2000], übers. von Heinz-Dieter Gondek/Heinz Jatho/Marcus Sedlaczek (Übergänge 50), München 2004, speziell 21.

<sup>17</sup> Vgl. Ricœur, *Gedächtnis*, 665.

degger) das Vergessen die Grundlage der Erinnerung ist. Die Erinnerung erscheint hier als eine von der erinnerten Sache selbst ausgehende Forderung, die sich umso mehr stellt, je mehr sie das Gedächtnis *überfordert*.

Ricœur hat seine gedächtnistheoretischen Überlegungen zum ‚Was‘ der Erinnerung theologisch konkretisiert mit Blick auf die Bibel als einen Text, der sich seine Rezipienten in der Simultaneität ihres Erfordernisses und ihrer Überforderung faktisch selbst schafft, auch wenn den biblischen Texten keine diesbezügliche ‚Intention‘ unterstellt werden kann. Ricœur spricht vielmehr von der Bibel als einem zugleich geschlossenen und offenen Buch, das als Kanon abgeschlossen ist, diese kanonische Würde aber nur entfaltet, indem es aufgeschlagen und daraus gelesen wird.<sup>18</sup> Lassen sich hieraus auch Analogien für das Verständnis des Reformationsjubiläums entnehmen? Mir scheint, dass dies nicht nur möglich, sondern auch gegeben ist. Denn neben dem Reformationsgedenken, in dem vor allem anderen die jeweils gedenkende Kirche ein Bild ihrer selbst zeichnet, ist das gegenwärtige Reformationsjubiläum dadurch charakterisiert, dass es die „Kulturwirkungen der Reformation“<sup>19</sup> würdigt, also solche Phänomene in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft, die ohne die Reformation nicht zustandegekommen wären, wenn sie auch nicht in deren eigentlicher Absicht gelegen haben mögen. Hierzu gehören nicht nur die „Konfessionskulturen“,<sup>20</sup> in denen sich ganze und oftmals homogen abgeschlossene Lebenswelten entlang dem reformatorischen Bekenntnis ausgebildet haben. Die Kulturwirkungen betreffen darüberhinaus auch Entwicklungen auf dem Gebiet der Bildung, der Musik, der Architektur usw., die sich von ihrem theologischen Impetus abzulösen und eigenständig oder in anderen Zusammenhängen fortzuleben vermochten. Die sog. Themenjahre der Reformationsdekade vor dem laufenden Jubiläumsjahr waren ganz überwiegend solchen Kulturwirkungen gewidmet, ohne dass dies immer ausdrücklich wurde.<sup>21</sup> Der Begriff der Wirkung, mit dem solche Entwicklungen erfasst werden, steht also gewissermaßen zwischen den Polen der Produktions- und der Rezeptionsäs-

---

<sup>18</sup> Vgl. Paul Ricœur, *Die Verflechtung von Stimme und Schrift im biblischen Diskurs* [1992], in: ders., *An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion*, hg., übers. und mit einem Nachwort v. Verena Hoffmann, Freiburg 2008, 95-115.

<sup>19</sup> So der Untertitel der Konferenz „Reformatio Baltica“ (Vilnius, September 2015), die als gemeinsames Forschungsprojekt von J.A. Steiger, H. Assel und A.E. Walther entsprechende Kulturwirkungen im Ostseeraum untersuchte.

<sup>20</sup> Vgl. Thomas Kaufmann, *Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts* (SuR NF 29), Tübingen 2006.

<sup>21</sup> Vgl. <https://www.ekd.de/themen/luther2017/themenjahre.html> (13.12.2016).

thetik. Gewiss sind solche Wirkungen nur anhand geschehener Rezeption reformatorischer Einflüsse nachweisbar. Aber sie sind – anders als die ‚kalte‘ oder ‚heiße‘ Erinnerung in Assmanns rezeptionshermeneutischer Gedächtnistheorie – nicht ins retrospektive Belieben späterer Generationen gestellt. Hiergegen bleibt Wallmanns Einwand bestehen: Wenn sich eine Rezeption reformatorischer Einflüsse in der späteren Zeit nicht nachweisen lässt, kann von einer Wirkung der Reformation nicht gesprochen werden. Auf der anderen Seite setzen die Kulturwirkungen, die die Reformation z.B. im Gebiet der Bildung ausgelöst hat, nicht voraus, dass dies ausdrücklich in der Absicht der Reformatoren lag. Faktoren des ‚Empfindens‘ spielen also für das Vorliegen solcher Wirkungen weder auf produktions- noch auf rezeptionsästhetischer Seite eine Rolle. Daraus ergibt sich, dass das Problem des ‚Postfaktizismus‘ sich erledigt, wenn anstelle einer Rezeption der Reformation nach ihren Wirkungen gefragt wird, denn diese hängen allein von einer nachweisbaren Wirkungsgeschichte ab. Ist damit aber auch die Frage beantwortet, wie sich die Offenbarungstheologie vor dem ‚Postfaktizismus‘ darstellt? Das ist im folgenden Abschnitt zu überlegen.

### **3. Die Offenbarungstheologie vor der Herausforderung des, Postfaktischen‘**

Das Gegenüber von offenbarungs- und subjektivitätstheologischem Ansatz wurde im 1. Abschnitt dieser Überlegungen als ein lediglich relativer Gegensatz vorgestellt, der ganz innerhalb der Frage verbleibt, ob die Wahrheit der Offenbarung eher in (‚objektiven‘) Tatsachen oder in (‚subjektiven‘) Empfindungen gelegen ist. In dieser Konstellation, die das idealistische Gegenteil zum theologischen Offenbarungsbegriff bewusst nicht tangiert, ist die ‚postfaktische‘ Problematik keineswegs neu, sondern theologiegeschichtlich schon recht bald nach Schleiermacher zu beobachten, auf den sich das Gegenüber von Offenbarungs- und Subjektivitätstheologie zurückführen lässt. Wenn ich also im vorliegenden Abschnitt meiner Überlegungen einige Theoriestationen der Geschichte des Offenbarungsgedankens aufsuche, so steht im Hintergrund immer die Frage: Was eigentlich ist demgegenüber neu an dem Postfaktischen, das es 2016 zum Wort des Jahres gebracht hat?

Charakteristisch für den inneroffenbarungstheologischen Widerstreit von Fakten und Empfindungen sind zunächst die Titelbegriffe dieses Aufsatzes. Die Forderung einer ‚*Theologie der Tatsachen*‘ wurde in solcher oder ähnlicher Ausdrucksweise (Theologie der Heilstatsachen, Theologie der Heilsdaten) zu verschiedenen Zeiten erhoben, wenn insbesondere die historische Kritik, die im Gefolge Schleiermachers die Entwicklung der evangelischen Theologie des

19. Jahrhunderts prägte, als Angriff auf die den Offenbarungsanspruch aufgefasst wurde. ‚Tatsachen‘ oder ‚Heilsdaten‘, also positiv gegebene Größen, waren das Schlagwort der sog. Positiven Theologie, die sich als Gegenüber der Liberalen Theologie nach der Preußischen Generalsynode 1875 in den Auseinandersetzungen um das Apostolische Glaubensbekenntnis formierte,<sup>22</sup> in dem man diese Heilsdaten vorliegen sah. H. Cremer in Greifswald war einer der Vordenker dieses gegen den Liberalismus bei A. v. Harnack gerichteten Konzepts. Die allgemein ‚konservative‘, besser gesagt: die bekenntnisgebundene Grundorientierung war das gemeinsame Merkmal dieser und anderer ‚faktenbasierter‘ Ansätze in den Auseinandersetzungen um Offenbarungstheologie. Dabei ist auffällig, aber auch aufschlussreich, dass die liberale ‚Gegenseite‘, die die historische Kritik in ihr eigenes dogmatisches Arbeiten integrierte, weitgehend davon absah, die Kategorie des Faktischen zur Kennzeichnung ihrer eigenen Position im Schilde zu führen. Gewiss hätte sie das mit kaum minderem Recht tun können, war doch die historische Kritik ganz darauf gerichtet, Fakten von bloßen Meinungen zu sondern. Wenn die Verfechter der historischen Kritik dennoch nicht mit den ‚Fakten‘ argumentierten, dann deshalb, weil ihr Ansatz vornehmlich kritisch ausgerichtet war. Dem Begriff des Faktums haftet also das Konstruktive oder Positive, das die ‚Positive Theologie‘ ihm verlieh, anscheinend so stark an, dass auch die Gegenseite sich diesem Eindruck nicht entziehen konnte. Zu einem ‚kritischen Begriff‘ des ‚Faktischen‘ kam es nicht – jedenfalls nicht in diesem theologiegeschichtlichen Kontext. Das ist deshalb von Belang, weil die sachlogisch erwartbare Entgegnung auf den ‚Postfaktizismus‘, der im Jahre 2016 die Runde macht, natürlich genau in so einem kritischen Begriff des Faktischen bestehen müsste: Fakten sollen die bloß gefühlte Wahrheit korrigieren oder wieder zu Ehren bringen, übrigens auch gegenüber lediglich als Fakten ausgegebenen gefühlten Wahrheiten (‚Faktencheck‘).

Eine weitere Besonderheit verdient in diesem Zusammenhang Beachtung. Der zweite Begriff aus meiner Aufsatzüberschrift lautet ‚*Theologie des Herzens*‘. Das ist zunächst eine Übersetzung des Terminus ‚Pektoraltheologie‘, mit dem der langjährige Repräsentant des hallischen Pietismus, F.A.G. Tholuck, in der Generation nach Schleiermacher die Diskussion bereicherte. An diesem pietistischen Beispiel lässt sich eine Beobachtung machen, die für den ganzen Streit um Tatsachen und Empfindung aufschlussreich ist. Es trifft keineswegs zu, dass die Opposition gegen die historische Kritik sich nur im Beharren auf

---

<sup>22</sup> Vgl. hierzu Julia Winnebeck, *Apostolikumstreitigkeiten. Diskussionen um Liturgie, Lehre und Kirchenverfassung in der preußischen Landeskirche 1871-1914* (AKThG 44), Leipzig 2016.

dem Faktencharakter der Offenbarung zu artikulieren wüsste. Beinahe noch kennzeichnender scheint mir die Auffassung zu sein, dass den Fakten die eigenständige Bedeutung als Träger der Offenbarung abgesprochen wird mit Hinweis darauf, dass nur die im Herzen angeeigneten Offenbarungsinhalte als wahr anerkannt werden dürften. Der Gedanke als solcher ist bereits aus der mittelalterlichen Vorstellung der Gottesgeburt in der Seele bekannt und findet sich evangelischerseits z.B. 1674 im *Cherubinischen Wandersmann* bei Angelus Silesius (J. Scheffler): „Wird Christus tausendmal in Bethlehem geboren und nicht in dir: du bleibst noch ewiglich verloren.“ Auch wenn hier die Empfindung offensichtlich nicht gegen die Tatsachen gestellt wird, sondern deren Aneignung und Transformation vorsieht, so ist eine Abwertung des bloß Faktischen doch kaum zu bestreiten. Das gilt besonders von allem Einfluss, den der Pietismus mit der Akzentuierung der Bekehrung in die Theologie hineinbringt. In der Neuzeit ist auf evangelischer Seite darüberhinaus an die sog. Erlanger Theologie zu denken, die die individuelle Wiedergeburt als Ausgangspunkt der ganzen Dogmatik begreift, diese aber – darin Schleiermachers Hermeneutik folgend – in einer Objektivität darzustellen beabsichtigt, die selbst wieder den Rang des Faktischen reklamiert: Die persönliche Erfahrung der Wiedergeburt ist gegen alle historische Kritik gefeit.<sup>23</sup> Hier liegt ein Denken vor, das zu heutigen postfaktischen Phänomenen einige Ähnlichkeit aufweist, insofern es den Begriff des Faktischen in den der Empfindung zu reintegrieren weiß: Die Empfindung wird als die wahre Wirklichkeit beansprucht, nimmt also die Stelle ein, die früher dem Faktum zukam. Das heißt natürlich auch, dass die Situation, die vom Wort des Jahres 2016 beschrieben wird, als solche nicht neu ist.

Bei der Frage, was am ‚Postfaktischen‘ neu sein könnte, stößt man weiterhin auf ein klassisches Problem der theologischen Epistemologie, das Verhältnis von Glauben und Wissen. I. Kants Feststellung in der Vorrede zur 2. Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* (1787), er müsse „das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen“,<sup>24</sup> ist hier grundlegend. Entgegen dem ersten Augenschein handelt es sich bei dieser Formulierung um eine Beschreibung des kantischen Kritizismus, d.h. das aufgehobene Wissen bezeichnet das angemäße falsche Wissen, das auf der Missachtung der Grenzen des menschlichen Verstands beruht und das Kant als ‚dogmatisch‘ (ab-)qualifiziert. Dementsprechend ist der so befreite Glaube gerade kein ‚dogmatisches‘ Phänomen

---

<sup>23</sup> Zu nennen sind insbesondere F.H.R. v. Frank und J.C.K. v. Hofmann mit ihren jeweiligen systematischen Werken.

<sup>24</sup> Immanuel Kant, *KrV* B XXX.

im Schluß mit der Theologie, sondern bezeichnet nur diejenige religiöse Haltung, die auf der Grundlage oder „innerhalb den Grenzen“, wie Kant sagt, der kritischen Vernunft möglich ist. Dieser kritische Sinn von Kants Formulierung ist deshalb zu beachten, weil – zumindest in der Theologie – der Sachgehalt der kantischen Erkenntnistheorie schon bald nicht mehr kritizistisch, sondern konstruktiv bzw. konstruktivistisch aufgefasst wurde. Hierfür ist Kants eigenes, ungleich bekannteres Schlagwort von der ‚kopernikanischen Wende‘ gleichsam „verantwortlich“. Faktenwissen ist demnach abhängig von den Voreinstellungen des menschlichen Erkenntnisapparates und insoweit ‚subjektiv‘. Schon vor Ausbildung philosophischer Konstruktivismen ist diese Lesart Kants in der Theologie auf eine ganz bestimmte Weise populär geworden, die H.-J. Iwand 1954 als „Missbrauch des pro me“ gebrandmarkt hat.<sup>25</sup> Iwands Beschwerde war, dass die reformatorische Zuspitzung der Heilsoffenbarung auf den undelegierbar persönlichen Glauben (Luthers Formel „pro me“) in der Theologie seit Ausgang des 19. Jahrhunderts eine Vermischung mit der erkenntnistheoretischen Methodik eines Kant, eben der kopernikanischen Wende zum Erkenntnisobjekt, eingegangen sei. Dadurch wurde es möglich, dass die individuelle Glaubensgestalt – nicht der individuelle Gehorsam gegenüber dem Glaubensgehalt – zum Kriterium der Heilsteilhabe wurde.

Iwands Kritik hebt sich über eine bloße Zeitdiagnostik hinaus und wirkt heute wie eine kritische Prophetie auf den auch in der Theologie viel diskutierten *Konstruktivismus*. Dieser begegnet einerseits in individueller Gestalt, wenn das unhintergebar persönliche, eigene Gewissen des Gläubigen zur letzten Instanz der Glaubenswahrheit gemacht wird – ein Vorgang, der zumindest mit der reformatorischen Vorstellung vom Gewissen kaum auf einen Nenner zu bringen sein dürfte, da die Reformatoren schon im Gegenüber zur Gewissenslehre der Scholastik hier kaum theologische Anker einzulassen bereit waren. Theologischer Konstruktivismus begegnet aber andererseits auch auf überindividueller Ebene als Sozialkonstruktivismus und bezeichnet dann – mit dem höchst einflussreichen Buchtitel von P.L. Berger/Th. Luckmann aus dem Jahr 1966 – *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*.<sup>26</sup> Die Krise für den Begriff des Faktischen, die sich an diesen Sozialkonstruktivismus knüpft, ist kaum auszuloten. Man muss freilich einräumen, dass der Gegenbegriff des Faktischen hier nicht die Empfindung ist, sondern – vor allem bei Luckmann – die ‚Sinn-

---

<sup>25</sup> Vgl. hierzu Hans-Joachim Iwand, *Wider den Mißbrauch der pro me als methodisches Prinzip in der Theologie*, in: EvTh 14 (1954) 120-125.

<sup>26</sup> Vgl. Peter L. Berger/Thomas Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie* [1966], übers.v. Monika Plessner, Frankfurt 1969.

stiftung'. Insofern ist der Sozialkonstruktivismus nicht einschlägig für das heutige Problem des ‚Postfaktischen‘. Die konstruktivistische Schlüsselkategorie der ‚Sinnstiftung‘ hat aber in der Theologie fraglos zur Unterminierung des offenbarungstheologischen Ansatzes beigetragen, bei dem nun weitaus stärker als zuvor gefragt wird, inwieweit Offenbarung ‚Sinnhorizonte‘ zu ‚erschließen‘ vermag. Der prominent gewordene Begriff der Offenbarung als Erfahrung der Erschlossenheit, der u.a. von den schon erwähnten Vertretern des Theologischen Arbeitskreises Pfullingen ausgearbeitet (und dabei auch subjektivitätstheologisch ausgeführt) wurde,<sup>27</sup> wäre ohne den Einschlag des Konstruktivismus vermutlich so nicht denkbar gewesen.

Die Bestimmung von Offenbarung als sinnhaftes Erschlossensein gibt dem offenbarungstheologischen Ansatz eine anthropologische Färbung, in deren Zusammenhang ein weiterer theologischer Ansatz wieder in den Vordergrund getreten ist. Er war lange im Hintergrund geblieben, ist aber für das Problem des ‚Postfaktischen‘ von einigem Interesse, nämlich Ph. Melancthons anthropologische Verortung des Offenbarungsthemas. In seinen *Loci communes* von 1521 geht Melancthon davon aus, dass die Heilsoffenbarung den Menschen in seinen Affekten treffen muss, da nur auf dieser grundlegendsten Ebene des Menschseins das falsche Wollen und Denken des Sünders, das in den Affekten befangen sei, korrigiert werden könne, konkret: der Affekt des Hasses (auf Gott und sein Gesetz) müsse durch den Affekt der Liebe ersetzt werden.<sup>28</sup> Melancthons später damit einhergehender *dreigliedriger Glaubensbegriff* aus (kognitiver) *notitia*, (voluntativem) *assensus* und (affektiver) *fiducia* als Zentrum<sup>29</sup> entsprach zwar nicht Luthers Auffassung und hat wohl auch deshalb keine strahlende Wirkungsgeschichte entfaltet, ist aber gerade aufgrund seiner anthropologischen Begründung aufschlussreich in einer ‚postfaktischen‘ Situation. Denn offensichtlich stellt Melancthons Glaubensbegriff das Empfinden (den Affekt) deutlich über die Fakten (die *notitia*). Der entscheidende Unterschied gegenüber der heutigen ‚postfaktischen‘ Situation ist freilich, dass Melancthon den Umbau des menschlichen Affektlebens für eine so eingreifende Operation hielt, dass sie nur im Vertrauen auf Gottes Wirken – eben als *fiducia* – möglich sei. Tiefsitzende Affekte wie der Gottes- und Menschenhass, als den z.B. der Heidelberger Katechismus (Frage 5) die Sünde

<sup>27</sup> So von Wilfried Härle in seiner *Dogmatik* (1995), aber auch Ch. Schwöbel im o.g. Beitrag.

<sup>28</sup> Vgl. Philipp Melancthon, *Loci communes 1521. Lateinisch – deutsch*, übers. und mit kommentierenden Anmerkungen versehen v. Horst Georg Pöhlmann, Gütersloh <sup>2</sup>1997, v.a. § 2.

<sup>29</sup> So in Melancthons Text *De vocabulo fidei* (1543), der in die *Loci* Eingang fand.

bestimmt, lassen sich nicht ‚auf Knopfdruck‘ und schon gar nicht in einem willentlichen Akt abschütteln oder ins Gegenteil verkehren. Dass Christus den Menschen den Glauben mitteilt und sie so „seine Wohltaten erkennen“, wie Melanchthon die Aufgabe der Theologie umreißt („hoc est Christum cognoscere, beneficia eius cognoscere“),<sup>30</sup> ist in Wahrheit ein allein göttliches Geschäft, denn unter Menschen sind Zuneigungen so wenig wie Abneigungen übertragbar. Gerade hierin liegt die Pointe von Melanchthons Offenbarungskonzept.

An eben diesem Punkt aber scheint die heutige ‚postfaktische‘ Situation unter anderen Voraussetzungen zu stehen. Wenn sich für das Jahr 2016 im Vergleich zu allen hier aufgesuchten Theoriestationen eine echte Neuheit im Verhältnis von Empfinden und Tatsachen ins Feld führen lässt, dann die, dass es heute möglich ist, Affekte, also Zuneigungen, mehr aber noch Abneigungen von einem Menschen auf den anderen zu übertragen. Denn genau diese Übertragung ist es, die wir an den Beispielen, die für das Wort des Jahres 2016 gegeben werden, beobachten können. Die internetbasierten sozialen Netzwerke sind virtuelle Räume, in denen einerseits unverbindliche „Like“-Buttons Zuneigungen virusgleich ausbreiten, während auf der anderen Seite der Schutz relativer Anonymität dazu beiträgt, dass sich verbale Exzesse unverhohlener Abneigung – sog. hate speech (J. Butler)<sup>31</sup> – in ungehemmter Rasanz verbreiten oder hochschaukeln. Die Realität dieser Übertragung von Affekten wie Abneigung und Zuneigung einschließlich ihrer Wirkungen in der realen Welt (die man eben deshalb der virtuellen gar nicht mehr kategorisch entgegensetzen kann) ist nicht zu bestreiten. Brexit und Trump, die eingangs erwähnten Phänomene hinter dem Wort des Jahres 2016, beruhen zu einem nicht geringen Teil auf den Interaktionen, die zwischen den sozialen Netzwerken und der realen Welt bestehen. Die Gründe dafür sind freilich noch kaum durchschaut, dürften aber sicherlich damit zusammenhängen, dass Menschen in virtuellen Kontexten nur als partielle Wesen in Erscheinung treten, was die Abkoppelung der Empfindungen von den Tatsachen sicherlich leichter macht. Für eine Theologie, die aufgrund der biblischen Rede vom Menschen gewohnt ist, menschliches Leben in der Vielzahl seiner Aspekte wahrzunehmen, ist eine solche Fragmentierung oder Partitionierung des Menschseins kaum nachvollziehbar. In der ‚postfaktischen‘ Situation des Jahres 2016, die Menschen virtuelle Identitäten zuzuordnen weiß, sieht das ganz anders aus. Sowohl der offenbarungs- als auch der subjektivitätstheologische Ansatz, die beide eine umfassende Sicht

---

<sup>30</sup> Melanchthon, *Loci*, § 1.

<sup>31</sup> Vgl. Judith Butler, *Hass spricht. Zur Politik des Performativen*, Berlin 1998.

auf den Menschen in seinem Gottes-, Welt- und Selbstverhältnis anstreben, scheinen dieser ‚postfaktischen‘ Herausforderung fragmentierten Menschseins gegenüber denkbar schlecht gerüstet zu sein.

#### 4. Schluss

Im Ergebnis unserer Überlegungen besteht das wirklich Neue der ‚postfaktischen‘ Situation darin, dass der Widerstreit von Tatsachen und Empfindungen nur das Symptom einer tieferreichenden Diskrepanz ist, die man als eine Fragmentierung oder Partitionierung des Menschseins beschreiben kann. Sie ergibt sich aus der Inkongruenz und gleichzeitigen Interaktion von virtueller und realer Welt, die das frühe 21. Jahrhundert kennzeichnet. Sich dieser Problematik mit dem Konzept der Offenbarung nähern zu wollen, scheint auf den ersten Blick ein theologisch ehrenwertes, aber aussichtsloses Unterfangen zu sein. Das zeigte sich im 3. Abschnitt des vorliegenden Aufsatzes. Dennoch könnte er in Verbindung mit dem 2. Abschnitt, der der spezielleren Thematik des Reformationsjubiläums gewidmet war, einen Lösungsansatz für das genannte Problem bereithalten. Dieser Ansatz sei hier abschließend skizziert.

Das Aufsuchen verschiedener offenbarungstheologischer Theoriestationen zeigte, dass der theologische Offenbarungsbegriff den subjektivitätstheologischen Ansatz nicht aus-, sondern vielmehr als eine bestimmte Vorstellung vom Menschen und vom Menschsein einschließt. Melancthons anthropologisch (affekttheoretisch) fundierter Glaubensbegriff war hierfür das deutlichste Beispiel. Findet sich diese theologische Auffassung vom Menschen nun in einer Situation wieder, die – wie die postfaktische – deutlich abweichende, die Affekte abkoppelnde Vorstellungen vom Menschsein voraussetzt, so bestünde die theologische Aufgabe (entsprechend dem im 2. Abschnitt unterbreiteten Vorschlag) darin, zu ermitteln, inwieweit diese neue Situation als *Wirkung* des offenbarungstheologischen Verständnisses vom Menschen angesehen kann oder nicht. Wie Iwands Kritik am methodischen „Missbrauch des reformatorischen pro me“ zeigt, ist es durchaus möglich, dass theologiefremde Menschenbilder dennoch eine Wirkung offenbarungstheologischer Konzepte darstellen, denn die Kategorie der Wirkung deckt sich, wie im 2. Abschnitt gezeigt, nicht mit der der willentlichen Herbeiführung. In diesem Fall wird die Theologie eine Mitverantwortung für die eingetretene neue Situation anzuerkennen haben, sie besitzt damit aber auch ein Mandat zur Mitgestaltung und Veränderung dieser Situation. – Wenn hingegen die neu eingetretene Situation nicht als Wirkung theologischer Annahmen beschrieben werden kann, wird die Aufgabe der Theologie keine gestalterische sein, sondern darin bestehen, die ihr

mit ihrem Bild vom Menschen gegebenen Erkenntnisse kritisch in der eingetretenen Situation zu artikulieren. Der theologische Offenbarungsbegriff generiert dann einen kritischen Begriff des Faktischen, der an einer Stelle unserer Überlegungen schon anklang. Er wirkt als kritisches Korrektiv gegen die ‚postfaktische‘ Abkoppelung der Empfindungen von den Tatsachen. Ob die heutige ‚postfaktische‘ Situation auf Wirkungen theologischer Annahmen zurückgeht, ist nicht leicht zu entscheiden. Das Problem von Tatsachen und Empfindungen als solches ist definitiv ein offenbarungstheologisch einschlägiges, es stellt sich aber in der Theologie selbst keineswegs einheitlich dar. Aus diesem Grund ist die mit dem Wort des Jahres bezeichnete Situation zu allererst einer genaueren theologischen Betrachtung zu unterziehen, als sie in diesem ersten Versuch möglich war. So lange das nicht geschehen ist, bleibt es problematisch, Handlungsempfehlungen auszusprechen, die über die hier angeregte Ermittlung etwaiger theologischer Einwirkungen auf die eingetretene Situation hinausgehen.

**Schlüsselwörter:** postfaktisch, Offenbarungstheologie, Reformationsjubiläum, Tatsachen

**Streszczenie:** Teologia serca – teologia faktów. Sytuacja teologii objawienia w roku Jubileuszu Reformacji

Rok Reformacji w Niemczech zbiega się z ogłoszeniem przez Niemieckie Stowarzyszenie do Spraw Języka roku 2016 rokiem słowa „postfaktyczny”, „post-prawdziwościoowy”. Słowo to ma określać nie preferencję prawd obiektywnych tudzież wrażliwość nie na fakty, lecz koncentrację na emocjach. Jest to zagadnienie również natury teologicznej, teologia ewangelicka porusza się bowiem w obszarze pomiędzy subiektywnością a Bożym Objawieniem. Zagadnienie postfaktyczności zostało w niniejszym studium ukazane z perspektywy teologii objawienia.

Rok Reformacji znajduje się w kontekście kulturowym pomiędzy koniunkturą kultury pamięci i teoriami pamięci. Objawia się to między innymi emocjonalną dyskusją, czy Kościół ewangelicki powinien się zdystansować od późnych antyjudajstycznych pism Lutera. Poszczególni myśliciele sugerują, by dokonywać osądów historycznych Reformacji nie poprzez faktyczną analizę wydarzeń, lecz poprzez ich kulturowe, późniejsze oddziaływanie na różne obszary aktywności społecznej.

Pośród wielu opozycji fakty-emocje szczególne znaczenie ma pojęcie objawienia, jak też Melanchtonowa definicja wiary j konglomeratu wiedzy, woli i uczuć, gdyż zgodnie z dzisiejszymi tendencjami Melanchton faworyzował

znaczenie uczucia w fenomenie wiary. Różnica sytuacji współczesnej względem reformacyjnej jest jednak taka, że we współczesnym świecie zdominowanym przez media społecznościowe i sieć powiązań jest znaczeni łatwiej wchodzić w interakcje pomiędzy wirtualnym a realnym światem, co powoduje znacznie łatwiej odróżniać emocje od faktów.

W Podsumowaniu (4) zostało wskazane, że teologia powinna dokonywać ewaluacji samej siebie w aktualnej sytuacji rzeczywistości „postfaktycznej”, czyli „postprawdziwościowej”. Teologia powinna brać również krytyczny udział w aktualnej debacie społecznej na ten temat.

**Słowa kluczowe:** Teologia objawienia, Jubileusz Reformacji, fakty

**Summary:** The Theology of Heart – the Theology of Facts. About the Situation of the Theology of Revelation in the Year of Reformation Jubilee

Anniversary of the Reformation begins under „post truth“ conditions in a number of European and overseas countries. The post truth condition (1), which favours emotions over facts, is, however, also a theological issue in that the differentiation between revelation-oriented and subjectivist understandings of God’s revelation to mankind runs along the same lines of facts and emotions. This problem is discussed in the context of both anniversary of the Reformation and the dogmatic topic of revelation itself.

The present reformation anniversary (2) benefits from a general rise in memory culture and theories of memory. It is discussed whether the way in which Luther is presently pictured by church officials is in itself a case of post truth in how Luther’s late writings against the Jews are rebuked by these churches. It is suggested to judge the historical development of the Reformation churches not according to reception history, but to the cultural effects the Reformation has prompted in various fields of society.

Among the many oppositions between a fact-based and an emotion-based approach to the Protestant concept of revelation (3), Melanchthon’s threefold concept of belief (knowledge, volition, affect) is considered particularly helpful to evaluate the present „post truth“ situation because Melanchthon clearly favours affection over knowledge. The difference of a post truth situation is, however, that a restructuring of affective involvement of people in a given situation is much easier in a world of social media and networks where interaction between virtual and real worlds allows for detaching emotions from facts.

In sum (4), theology should evaluate its own possible effects on the present „post truth“ situation and act accordingly by either taking responsibility or entering into a critical debate.

**Keywords:** Postfactually, Revelations Theology, Reformation Jubilee, Facts

**Henning Theißen** – ur. 1974, doktorat teologii ewangelickiej na uniwersytecie w Bonn. Habilitacja w uniwersytecie w Greifswaldzie. Wykładowca teologii systematycznej. Uczestnik projektu badawczego realizowanego ze środków Fundacji Heisenberga i Deutsche Forschungsgemeinschaft. Obszary badań: eklezjologia, etyka, teologia fundamentalna.