

Hansjürgen Verweyen

Gottes letztes Wort

Grundriß der Fundamentaltheologie

Patmos Verlag Düsseldorf

[1991]

Inhalt

| | |
|---|------------|
| Vorwort | 5 |
| Einleitung | 13 |
| Teil I: ... vernehmbar? | 37 |
| 1. Ziel und Weg der Fundamentaltheologie | 41 |
| 1.1. Fundamentaltheologie - eine klar umgrenzbare Disziplin? | 41 |
| 1.1.1. Ein weiterer Begriff von Fundamentaltheologie | 41 |
| 1.1.2. Ein engerer Begriff von Fundamentaltheologie | 42 |
| 1.1.3. 'Eine kaiserliche Botschaft' | 44 |
| 1.2. Fundamentaltheologie als Apo-logie | 48 |
| 1.2.1. 'Apo-logia' nach dem Ersten Petrusbrief | 48 |
| 1.2.2. Verantwortung vor welchem Forum? | 50 |
| 1.2.2.1. Theologiegeschichtliche Hinweise | 50 |
| 1.2.2.2. Ein phänomenologischer Versuch | 58 |
| 1.2.2.3. Folgerungen | 61 |
| 2. Der Ausgangspunkt der Fundamentaltheologie | 67 |
| 2.1. Traditio als inhaltliche Mitte von Offenbarung und Glaube | 68 |
| 2.2. Letztgültigkeit als Kennzeichen christlicher Offenbarung | 74 |
| 3. Hermeneutische und Erste Philosophie als Aufgaben der Fundamentaltheologie | 77 |
| 3.1. Zum philosophischen Diskussionsstand | 77 |
| 3.2. Fundamentaltheologie und hermeneutisches Verstehen | 81 |
| 3.3. Fundamentaltheologie und Erste Philosophie | 85 |
| 3.4. Die gegenseitige Verwiesenheit von hermeneutischem Verstehen und Erster Philosophie | 91 |
| 3.4.1. 'Die unbedingte Abneigung vor allem Unbedingten' | 91 |
| 3.4.2. Die Verwiesenheit des hermeneutischen Verstehens auf eine Erste Philosophie | 96 |
| 3.4.3. Die Verwiesenheit der Ersten Philosophie auf das hermeneutische Verstehen | 100 |
| 4. Der Stellenwert der klassischen 'Gottesbeweise' im Rahmen der Frage nach der Vernehmbarkeit von Gottes letztem Wort | 104 |
| 4.1. Das kosmologische Argument | 105 |
| 4.2. Das ontologische Argument | 115 |
| 4.3. Das transzendentallogische Argument | 123 |
| 4.3.1. Der Ausfall der Frage nach der zureichenden Möglichkeitsbedingung 'regulativer Ideen' bei Kant | 124 |
| 4.3.2. Der 'Gottesbeweis' in der dritten Meditation Descartes' | 126 |
| 4.3.3. Eine neuscholastische Variante | 129 |
| 4.3.4. Die Urform des Arguments bei Augustinus und seine Weiterführung im Gottesbegriff Anselms von Canterbury | 133 |
| 4.4. Der 'moralische Gottesbeweis' | 138 |
| 5. Zum Diskussionsstand der Frage nach der Verwiesenheit des Menschen auf Offenbarung | 149 |
| 5.1. Die augustinische Tradition | 149 |
| 5.2. Der philosophische Ansatz Maurice Blondels | 153 |
| 5.3. Karl Rahners 'Hörer des Wortes' (1941) | 156 |
| 5.4. Der Ausfall einer erstphilosophischen Reflexion beim späten Rahner und bei Johann Baptist Metz | 164 |
| 5.5. Die kommunikationstheoretischen Ansätze von Helmut Peukert und Peter Hofmann | 173 |

| | |
|--|------------|
| 5.5.1. Der handlungstheoretische Ansatz von H. Peukert | 174 |
| 5.5.2. Die kommunikationstheoretische Glaubensbegründung von P. Hofmann | 178 |
| 6. Der Ausgangspunkt der Reflexion auf letztgültigen Sinn | 182 |
| 6.1. Die Tragweite transzendentalpragmatischen Argumentierens | 182 |
| 6.2. Das transzendente Subjekt der Reflexion | 190 |
| 6.3. Das 'Problem Mensch' am Leitfaden des mathematischen Punktes | 196 |
| 7. Lösungsversuche: ein geschichtlicher Exkurs | 204 |
| 7.1. Zur Thematik und Methode des Exkurses | 204 |
| 7.2. 'Archaische Einheit' | 207 |
| 7.3. Das Bewußtwerden von Differenz | 210 |
| 7.4. 'Östliche' Überwindung der Differenz | 212 |
| 7.5. Spezifische Züge der 'Jahwe-Religion' | 213 |
| 7.6. 'Hochmittelalterliches Bewußtsein' | 214 |
| 7.7. Zur Entstehung des 'neuzeitlichen Bewußtseins' | 217 |
| 7.7.1. Der neuzeitliche Ausgang beim Absoluten | 222 |
| 7.7.2. Der Ansatz bei der entzauberten Welt | 223 |
| 7.7.3. Die Entfremdung des Subjekts | 227 |
| 8. Der Begriff letztgültigen Sinns | 233 |
| 8.1. Anerkennung als interpersonalen Akt | 233 |
| 8.2. Anerkennung in materieller Vermittlung | 238 |
| 8.3. Anerkennung als Erscheinung des Absoluten | 240 |
| 8.3.1. Der Anlaß für die Frage nach 'dem Absoluten' | 240 |
| 8.3.2. Der Rückschluß auf ein unbedingtes Sein | 243 |
| 8.3.3. Das Absolute und sein Bild | 244 |
| 9. Die Möglichkeit geschichtlicher Offenbarung | 256 |
| 9.1. Sinnbegriff und Offenbarung | 256 |
| 9.2. Die interpersonale Konstituierung des Ich als Sollen | 259 |
| 9.3. Offenbarung und ihre Vermittlung | 263 |
| 10. Erscheinen des Absoluten trotz sich verweigernder Freiheit | 268 |
| 10.1. Problemstellung | 268 |
| 10.2. Drei Ebenen von Gemeinheit | 270 |
| 10.3. Traditio als Ermöglichung letztgültigen Sinns | 275 |
| Teil II: ... ergangen? | 281 |
| 11. Offenbarungsbegriff und philosophische Vernunft | 285 |
| 11.1. Zum Begriff 'Offenbarung' | 285 |
| 11.2. Das Verhältnis von Theologie und Philosophie in der Patristik | 288 |
| 11.3. 'Fides quaerens intellectum' bei Anselm von Canterbury | 292 |
| 11.4. Das 'Übereinander' von natürlicher Vernunft und Offenbarung bei Thomas von Aquin | 295 |
| 11.5. Offenbarung als Problem in der Neuzeit | 300 |
| 11.5.1. Herbert von Cherbury und John Toland | 302 |
| 11.5.2. Gotthold Ephraim Lessing | 304 |
| 11.5.3. Offenbarung im Horizont der Kantischen Kritik: Johann Gottlieb Fichte | 306 |
| 11.6. Die Antwort der Apologetik und Fundamentaltheologie | 311 |
| 11.6.1. Die Frage nach der Notwendigkeit von Offenbarung im sich entwickelnden Offenbarungstraktat | 311 |
| 11.6.2. Der Neuaufbruch bei Maurice Blondel | 314 |

| | |
|--|------------|
| 11.6.3.Der transzendente Ansatz Karl Rahners | 320 |
| 12.Zeichen wirklich ergangener Offenbarung | 330 |
| 12.1.Wunder in den neutestamentlichen Apokryphen | 330 |
| 12.2.Der Vorrang des Weissagungsbeweises bei Justin dem Märtyrer | 333 |
| 12.3.Wunder im Kontext von Heilsgeschichte: Irenäus von Lyon | 335 |
| 12.4.Der 'Beweis des Geistes und der Kraft' nach Origenes | 338 |
| 12.5.Die Theologie der Zeichen bei Augustinus | 341 |
| 12.6.Das Wunderverständnis bei Thomas von Aquin | 344 |
| 12.7.Wunder als Widerspruch gegen Gott: Baruch de Spinoza | 347 |
| 12.8.Die Unerkennbarkeit von Wundern: David Hume | 348 |
| 12.9.'Wunder aus zweiter Hand': Gotthold Ephraim Lessing | 350 |
| 12.10.Radikalisierung der Wunderkritik: von Immanuel Kant bis David Friedrich Strauß | 353 |
| 13.Begriff und Zeichen der Offenbarung nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils | 358 |
| 14.Die Rückfrage nach dem 'historischen Jesus' | 368 |
| 14.1.Die 'alte Frage' nach dem historischen Jesus und ihre Überwindung | 368 |
| 14.2.Die 'neue Suche' nach dem historischen Jesus und ihre ungelösten Probleme | 377 |
| 15.Auf dem Weg zu einer neuen Hermeneutik der Rückfrage | 384 |
| 15.1.Das Problem: Letztgültigkeit in geschichtlicher Kontingenz | 384 |
| 15.2.Traditio als Grundgestalt letztgültiger Offenbarung und ihrer Vermittlung | 391 |
| 15.3.Traditio und Schrift: historisch-kritische Exegese im Rahmen der Fundamentaltheologie | 402 |
| 16.Zur Rückfrage nach den Wundern Jesu | 417 |
| 16.1.Zwei Modelle der Rückfrage | 417 |
| 16.2.Ein Testfall: die Heilung der blutflüssigen Frau (Mk 5,25-34 parr.) | 422 |
| 16.3.Der Zeichencharakter der Wunder Jesu nach den Evangelien | 432 |
| 17.Zur Basis des Osterglaubens | 441 |
| 17.1.Ein Paradigmenwechsel | 442 |
| 17.2.Die fundamentaltheologische Kernfrage. Drei Thesen | 445 |
| 17.2.1.Der 'Ostergraben' im Lichte der Religionskritik | 446 |
| 17.2.2.Inkarnation oder Inspiration? | 448 |
| 17.2.3.Zwei Klassen von Offenbarungsempfängern? | 450 |
| 17.3.Die Basis des Osterglaubens nach dem Zeugnis des Neuen Testaments | 453 |
| 17.4.Ein Klärungsversuch | 466 |
| Teil III:... gegenwärtig? | 481 |
| 18.Zur Legitimation von Kirche | 483 |
| 18.1.Die Kirche im Plural von Kirchen | 483 |
| 18.2.Kirchenstiftung durch Jesus? | 485 |
| 18.3.Ein neuer Frageansatz: Kirche und Kanon | 491 |
| 19.Kirche und Volk Gottes | 498 |
| 19.1.Die Wiederentdeckung eines Begriffs | 498 |
| 19.2.Kirche im Rahmen der Sammlung und Reinigung des einen Gottesvolks | 500 |
| 20.Kirche im Ernstfall - aus der Perspektive des Markusevangeliums | 507 |

| | |
|---|------------|
| 21.Kirche und Leib Christi | 515 |
| 21.1. 'Leib Christi' in den unumstrittenen Paulusbriefen | 515 |
| 21.1.1. Soteriologische Vorgegebenheit | 517 |
| 21.1.2. Sakramentale Vermittlung | 521 |
| 21.1.3. Ekklesiale Konsequenz | 524 |
| 21.2. 'Leib Christi' im Kolosser- und Epheserbrief | 526 |
| 21.3. Die Enzyklika 'Mystici Corporis' | 531 |
| 21.4. Das Mysterium der Kirche in der Sicht des Zweiten Vatikanischen Konzils | 536 |
| | |
| 22. Apostelamt und apostolische Nachfolge | 546 |
| 22.1. Aposteldienst im Gefüge der Geistesgaben | 547 |
| 22.2. Apostolische Nachfolge | 550 |
| 22.3. Petrusdienst im Neuen Testament | 557 |
| 22.4. Petrusdienst im Ringen um seine adäquate Gestalt | 565 |
| | |
| Anhang | 573 |
| Literaturverzeichnis | 575 |
| Autorenverzeichnis | 606 |
| Bibelstellenregister | 614 |

Vorwort

Sätze wie "Das ist mein letztes Wort!" rufen heute nur noch Kopfschütteln hervor - es sei denn, sie stehen im Testament eines Verstorbenen. Kann angesichts des berechtigten Pluralismus unserer Zeit das 'Ein-für-allemal' Jesu Christi dann überhaupt noch als das Wort eines Lebenden vertreten werden? Diese Frage weder fundamentalistisch zu immunisieren, noch relativistisch einzuebnen, sondern mit der Bereitschaft zu radikaler Selbstkritik durchzuhalten dürfte eine der wichtigsten wie schwierigsten Aufgaben heutiger Theologie sein.

Bei dem Versuch, dieser Aufgabe nachzukommen, wird man sich sehr behutsam auf den Bereich vortasten müssen, wo 'letzte Worte' am meisten verletzen. Gibt es gerade hier aber nicht auch den uneingestanden Wunsch nach einem 'Ein-für-allemal'? Wenn wir deutlich hören oder auch nur leise spüren, daß einer 'Ja' zu uns sagt, dann regt sich zwar unmittelbar Gegenwehr. Wer will sich schon festnageln lassen auf das Bild, das sich da gerade jemand von uns macht? Möchten wir aber nicht zugleich, daß wenigstens sein nacktes 'Ja' einfach wahr sei und bleibe und daß es in diesem Sinn schließlich doch ein letztes Wort gibt?

Vielleicht ist auch dieser heimliche Wunsch nur eine Projektion unserer narzißtischen Unreife, eine Nostalgie, die wir uns abgewöhnen müssen. Oder ist die rastlose Sucht, alles zu demaskieren und zu relativieren, schließlich selbst ein Produkt unserer Angst, die nicht mehr wahrzunehmen vermag, wenn wirklich einmal ein festes und haltgebendes Wort in unser ständig enttäushtes Menschsein fällt? Dann könnte unser trotziger Entschluß, sich nicht noch einmal enttäuschen zu lassen, uns am Ende zu Mördern werden lassen, die ein bedingungsloses Ja einfach nicht ertragen und es darum radikal aus der Welt schaffen.

Möglicherweise liegt hier der Kern der fundamentaltheologischen Frage, ob ein 'letztes Wort Gottes' sich überhaupt als sinnstiftend *vernehmbar* und schließlich als wirklich *ergangen* und heute *gegenwärtig* vertreten läßt. Eine Antwort darauf darf die philosophische Letztbegründungsproblematik nicht ausklammern und wird Fragen wie die nach dem 'historischen Jesus', dem Ostergeschehen, dem Wesen der Kirche in ein neues Licht rücken.

Seite 12:

Der hier vorgelegte Versuch zu einer solchen Antwort, in dem es weniger um enzyklopädische Information als um konsequente Argumentation geht, mag im Kontext der gegenwärtigen fundamentaltheologischen Diskussion manchem ungewohnt erscheinen. Zum leichteren Hineinfinden in den zentralen Gedankengang könnten dann die Kapitel 4 - 10 zunächst überschlagen werden. Die übrigen Partien des Buchs sind auch so verständlich, allerdings auf einer kritisch nicht hinreichenden Reflexionsebene.

Bei der Arbeit an diesem Buch war ich auf vielfache Hilfe angewiesen. Als Fremdling in der Welt der EDV konnte ich am Ende nur noch mit banger Bewunderung zusehen, was da unter kundigen Händen dem Druck entgegenreifte. Dafür sei meiner Sekretärin Frau Ruth Dorner und für die vielfältigen Anregungen, Ratschläge und technischen Hilfeleistungen meinen wissenschaftlichen Mitarbeiter/-innen Georg Lingnau und Sabine Mirbach und meiner Assistentin Johanna Rahner an erster Stelle gedankt.

Dr. Michael Lauble vom Patmos-Verlag gilt mein besonderer Dank für die vorzügliche Betreuung des Werks.

Von großer Hilfe waren mir der gute Rat und die mannigfachen Verbesserungsvorschläge von Markus Eisele, Prof. Dr. Karl-Heinz Menke, Franz Noichl, Viola Tenge-Wolf und Martin Wichmann, die sich trotz manch anderer Belastungen der Mühe einer sorgfältigen Lektüre des Manuskripts unterzogen haben.

Der Beginn der Arbeiten liegt nun schon viele Jahre zurück. Ohne den aufmunternden und kritischen Zuspruch von Prof. Dr. Gerhard Larcher und Dr. Karl Pichler wäre wohl kein Buch daraus geworden.

Daß ich vor fast drei Jahrzehnten den Mut faßte, Theologie im Blick auf eine akademische Lehrtätigkeit weiterzubetreiben, und trotz der oft abenteuerlichen Konsequenzen für meine Familie dabei bleiben durfte, verdanke ich Ingrid, meiner Frau.

Freiburg i. Br., im Advent 1990
Verweyen

Hansjürgen

Einleitung

Unter dem Titel 'Fundamentaltheologie' wird sehr Verschiedenartiges verstanden¹. Besonders im angelsächsischen Sprachraum kann man häufig dem Mißverständnis begegnen, der Begriff müsse etwas mit Fundamentalismus zu tun haben. Eine solche Assoziation legt sich nicht nur vom Terminus 'Fundamentaltheologie', sondern auch von der Art und Weise her nahe, wie diese Disziplin bzw. ihre Vorgängerin, die Apologetik, traditionell als eine Kunst der Selbstverteidigung betrieben wurde. Der grundlegende Unterschied zu jeder Form von Fundamentalismus besteht darin, daß sich dieser im allgemeinen nicht aus dem Bereich dessen herausbewegt, was innerhalb der eigenen Gruppe als verbindlich gilt, während christliche Fundamentaltheologie und Apologetik zumindest der Intention nach Rechenschaft über den eigenen Glauben im Horizont einer Rationalität ablegen, die im Prinzip allen Menschen verfügbar ist. In dieser Hinsicht läßt sich durchaus ein Grundduktus von Fundamentaltheologie ausmachen, der die gesamte Geschichte der Theologie durchzieht².

-
- 1 Die gegenwärtig umfassendste Behandlung der verschiedenen Bedeutungen von Fundamentaltheologie und des Problems ihrer Einheit in der nicht zu vermeidenden Vielfalt bietet M. Seckler, *Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen*, in: HFth IV, 450-514 (Literatur!), vgl. auch S. Pié i Ninot, *Tratado de Teología Fundamental. 'Dar razón de la esperanza' (1 Pe 3,15)*, Salamanca 1989, 26-54.
 - 2 Nach dem fünfbändigen Werk von K. (C.) Werner, *Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie*, Schaffhausen 1861-1867 (Neudruck Osnabrück 1966), ist keine vergleichbar umfassende Geschichte der Apologetik bzw. Fundamentaltheologie mehr erschienen. An neueren Kurzdarstellungen vgl. A. Kolping, *Fundamentaltheologie*, Bd. I, Münster 1968, 35-70; A. Dulles, *A History of Apologetics*, London 1971; Art. 'Apologetik' (L. W. Barnard, K. G. Steck, H.-R. Müller-Schwefe) in: TRE III, 371-429; H. Wagner, *Einführung in die Fundamentaltheologie*, Darmstadt 1981, 1-49; ders., Art. 'Fundamentaltheologie' in: TRE XI, 738-752; A. Manaranche, *Les raisons de l'espérance. Théologie fondamentale*, Paris 1979, 15-75; *Apologetische und fundamentaltheologische Momente und Modelle in der Geschichte* (W. Geerlings, G. Larcher, J. Reikerstorfer) in: HFth IV, 317-372. Eine ausführlichere Geschichte der Fundamentaltheologie bietet der erste Teil der *Enciclopedia di Teologia fondamentale. Storia - Progetto - Autori - Categorie*, diretta da G. Ruggieri, Vol. I, Genua 1987, 3-400. Aufgrund der besonderen Zielrichtung des Gesamtwerks ist dieser Durchblick in Einzelpartien allerdings sehr breit und ziemlich unübersichtlich ausgefallen, vgl. M. Seckler, *Enzyklopädische Fundamentaltheologie. Zu einer Neuerscheinung*, in: ThQ 168 (1988) 321-327, bes. 323f. Zur Geschichte der Fundamentaltheologie seit dem 18. Jahrhundert vgl. auch den knappen Überblick (Literatur!) bei S. Pié i Ninot, *Tratado*, 18-39.

In der Zeit der Kirche bis zur Ära Konstantins ging es - neben der Abgrenzung gegenüber dem Judentum³ - vor allem darum, den Sinn des christlichen Glaubens in Auseinandersetzung mit der 'philosophischen Theologie' des Hellenismus, insbesondere des mittleren und des Neuplatonismus sowie der Stoa, darzulegen. Man bewegte sich damit im Raum einer Philosophie, die selbst den Bereich des Religiösen erkundete und insofern in Konkurrenz zu den geschichtlich zur Erscheinung kommenden Religionen geraten konnte. Eine solche Philosophie bot sich einer neuauftretenden Religion wie dem Christentum im Fall eines Konflikts mit der geltenden Staatsreligion als eine von allen anerkannte Appellationsinstanz bei der Frage nach der 'vera religio' an⁴. Mangels einer klaren methodischen Unterscheidung zwischen Philosophie und Theologie bestand allerdings die Gefahr, daß die Philosophie von der Theologie absorbiert wurde, sobald sich der gesellschaftliche Konflikt zugunsten der Monopolstellung einer Religion auflöste. So konnte jahrhundertlang die in platonischen Kategorien formulierte Theologie Augustins als ein Depositum betrachtet werden, in dem auch das, was das antike Denken an Authentischem bot, aufbewahrt war.

Zu einem wirklichen Gegenüber von Theologie und 'weltlicher Vernunft' kam es erst im Mittelalter, als im Raum der christlichen Theologie selbst die Philosophie in ihrem methodischen Eigenstand erkannt und anerkannt wurde. Wichtige Schritte hierzu waren einmal das Hervortreten der 'Dialektik' aus dem angestammten Fächerkanon der 'artes liberales', zum anderen die Vermittlung der aristotelischen Schriften durch muslimische und jüdische Gelehrte an die christlichen Denker. In dieser geistesgeschichtlichen Situation haben vor allem Anselm von Canterbury und Thomas von Aquin erstmals systematisch eine Verantwortung des Glaubens vor der allen Menschen zugänglichen Vernunft - und in diesem Sinne Fundamentaltheologie - betrieben⁵.

Durch tiefgreifende Erschütterungen des abendländisch-christlichen Selbstverständnisses im Spätmittelalter und zu Beginn der Moderne ergaben sich völlig andere Koordinaten für die Glaubensverantwortung⁶.

3 Zu diesem Zweig christlicher Apologetik vgl. die Überblicke (Literatur!) bei L. W. Barnard, Art. 'Apologetik. I. Alte Kirche' in: TRE III, 371-411, hier 394-398. 408-411; H. Wagner, Einführung in die Fundamentaltheologie, 8-11 (Mittelalter). Wir klammern diesen Sachbereich (wie auch die innerchristliche 'Kontroverstheologie' im engeren Sinn) aus, da es sich hier auf weite Strecken um fundamentalistische Apologetik, nicht wirklich um Fundamentaltheologie handelt.

4 S. Kap. 1.2.2.1; 11.2; 12.2.

5 S. Kap. 1.2.2.1; 5.1; 11.3-4; 12.6.

6 S. Kap. 7.6-7; 14.

An die Stelle der platonisch-idealistisch oder aristotelisch-realistisch geprägten Annahme, im begrifflichen Erfassen der Dinge rühre man an ihr eigentliches, im Denken Gottes gründendes Wesen, trat das 'nominalistische' Verständnis der Begriffe als bloß vom Menschen an die Dinge herangetragene 'Namen' und damit die Auffassung von Philosophie als einem Zugang zur Wahrheit, der in keinem inneren Verhältnis, sondern im bloßen Nebeneinander zur Theologie steht. Aus dem Nebeneinander wurde bald ein Gegeneinander: Insofern auch die Philosophie wesentlich auf das Erkennen des Ganzen abzielt, führt ihre Beziehungslosigkeit im Hinblick auf die Theologie folgerichtig zu philosophischen Entwürfen einer Vernunft, die keine Offenheit auf ein geschichtlich ergehendes Wort Gottes und schließlich auf einen Gott überhaupt aufweist.

Die Verantwortung des Glaubens vor der allgemeinen Vernunft vollzog sich von Anfang an auch in geschichtlichen Kategorien. Das lukanische Doppelwerk und Augustins 'Gottesstaat' lassen sich wohl als die herausragenden Versuche der frühen Christenheit zu einer 'universalgeschichtlichen' Interpretation des göttlichen Heilswerks verstehen. Mit dem Zusammenbruch des mittelalterlichen Selbstverständnisses trat eine neue Dimension geschichtlichen Denkens auf den Plan. Erstmals wurde in der Gegenwärtigsetzung von Wirklichkeit und Lehre Jesu Christi durch die Kirche wie in der Aktualisierung des antiken Erbes durch die scholastische Wissenschaft mit aller Schärfe die Distanz dieser überliefernden Vermittlung zu den Ursprüngen wahrgenommen. Geschichtsschreibung im wissenschaftlichen Sinn war von nun an nur noch über die historisch-kritische Thematisierung dieser Distanz möglich. Im Blick auf eine rationale Verantwortung des Zentrums christlicher Verkündigung rückte schließlich - in konsequenter Weiterführung des 'Zurück zu den Quellen' in Renaissance und Reformation - die Frage nach dem wahren, 'historischen' Jesus in den Vordergrund des Interesses.

Die Konfrontation der Theologie mit der neuzeitlichen Philosophie und Geschichtsschreibung setzte in voller Härte allerdings erst mit der Infragestellung jeder positiv-geschichtlichen Religion durch die Aufklärung ein. Zu Beginn der Moderne beanspruchte zunächst eine neue fundamentaltheologische Fragestellung die größte Aufmerksamkeit: Die Spaltung der abendländischen Christenheit ließ die Frage nach der wahren Kirche Christi und den zu ihrer Identifizierung notwendigen Merkmalen zum zentralen Problem werden. Unter der Vorherrschaft dieser apologetisch ausgerichteten Ekklesiologie entwickelte sich die Apologetik auch erstmals zu einer eigenständigen Disziplin. Dabei ist aber die Beobachtung von Gewicht, daß trotz aller explizit kontroverstheologischen Zielsetzung die Genese dieser Disziplin implizit auf weite Strecken ein durchaus ökumenisches [ökumeni-

ches] Ereignis war. Die neuzeitliche Apologetik (und spätere Fundamentaltheologie) ging in einem lange Zeit unterschätzten Ausmaß aus der Konkurrenz der um eine adäquate Verantwortung ihres Glaubens ringenden protestantischen und katholischen Theologen hervor⁷.

Schon das Werk Pierre Charrons 'Les Trois Veritez contre les⁸ athées, idolatres, juifs, mahumetans, heretiques et schismatiques' (1593), das mit seiner Einteilung in drei Traktate den späteren Aufbau der Disziplin in eine 'demonstratio religiosa', 'demonstratio christiana' und 'demonstratio catholica' vorwegnimmt, verdankt mehr als seinen bloßen Anstoß der protestantischen Theologie. Es ist nicht nur in seinem Hauptteil eine Replik auf den Kirchentraktat des Hugenotten Philippe Duplessis-Mornay, 'Traité de l'Eglise' (1578), sondern stützt sich in den beiden ersten Teilen u. a. auch auf Duplessis-Mornays 'De la Vérité de la Religion Chrétienne' (1581)⁹. Auch in der Folgezeit lassen sich manche Wechselwirkungen und vor allem viele parallele Entwicklungen aufzeigen: Durch die Offenbarungskritik der Aufklärung und die bohrenden Fragen der historischen Kritik an die tradierte Gestalt des christlichen Dogmas waren die reformatorische und die gegenreformatorische Theologie vor ganz analoge Aufgaben der Glaubensverantwortung gestellt. "[...] manches von dem, was an der heutigen katholischen Fundamentaltheologie den protestantischen Leser befremdet, [vermittelt] ihm zugleich die Begegnung mit einer

7 Es ist das Verdienst G. Ebelings, diesen Umstand für die Situation im 19. Jahrhundert hervorgehoben zu haben, vgl. den Aufsatz 'Erwägungen zu einer evangelischen Fundamentaltheologie', in: ZThK 67 (1970) 479-524. Eingehende Untersuchungen zur Entstehung der neuzeitlichen Apologetik und Fundamentaltheologie, insbesondere des Offenbarungstraktats, haben diese Beobachtung inzwischen auch für die frühere Zeit bestätigt. Vgl. bes. F.-J. Niemann, Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit. Zur Genealogie eines Traktats, Innsbruck - Wien 1983; G. Heinz, Divinam christianae religionis originem probare. Untersuchung zur Entstehung des fundamentaltheologischen Offenbarungstraktates der katholischen Schultheologie, Mainz 1984; ferner F.-J. Niemann, Fundamentaltheologie im 17. Jahrhundert, in: ZKTh 103 (1981) 178-185; ders., Die erste ökumenische Fundamentaltheologie. Zum 400. Geburtstag von Hugo Grotius, in: Cath 37 (1983) 203-215; G. Heinz, Fundamentaltheologie im 18. Jahrhundert? Implikationen eines theologischen Methodenwandels, in: ThQ 165 (1985) 281-294. Besondere Beachtung verdient der Beitrag H. Stirnimanns, Erwägungen zur Fundamentaltheologie. Problematik, Grundfragen, Konzept, in: FZPhTh 24 (1977) 291-365, in dessen erstem Abschnitt in äußerst dichter Form die Entwicklung der 'Fundamentaltheologie' aus der 'Apologetik' (und diese aus der 'Apologie') umrissen und die dabei festzustellende Abhängigkeit der katholischen von protestantischen Theologen unterstrichen wird (vgl. ebd. 300f Anm. 42). - Den wissenschaftstheoretisch bedeutsamen Unterschied zwischen 'Apologetik' und 'Fundamentaltheologie' lassen wir in unserem Überblick zunächst außer acht.

8 In späteren Auflagen: 'tous'.

9 Vgl. F.-J. Niemann, Jesus als Glaubensgrund, 141-167, bes. 157; G. Heinz, Divinam christianae religionis originem probare, 32-43. 51-63.

ziemlich weit zurückliegenden Phase protestantischer Theologie und ihrer damaligen Weise, sich mit der Neuzeit auseinanderzusetzen" ¹⁰.

An der Schwelle zu einer neuen Gestalt der Glaubensverantwortung im 19. Jahrhundert, wo die Herausforderung der Theologie durch den säkularen Geist eine ernsthaftere Antwort fand als in der Zeit davor, kommt es zu einer besonders spürbaren Nähe zwischen protestantischer und katholischer Theologie. Der Deutsche Idealismus bot eine Philosophie, die selbst erstmals wieder mit Entschiedenheit ihr inneres Verhältnis zur Theologie thematisch machte und im Zusammenhang mit der Romantik ein Verständnis von Geschichte eröffnete, das Tradition und Ursprung nicht im unversöhnlichen Gegensatz stehen ließ. In Auseinandersetzung mit diesem Denken, vor allem in Anlehnung an Schelling und Schleiermacher, verfaßte Johann Sebastian von Drey, der Initiator der katholischen Tübinger Schule, seine 'Apologetik' ¹¹, die man als Pionierwerk neuerer katholischer Fundamentaltheologie ansehen darf. Durch Drey, aber auch von Anton Günther - Begründer der Wiener Schule und hervorragender Kenner der Philosophie Kants, Fichtes und Schellings - wesentlich beeinflusst ist Johannes Nepomuk Ehrlich, der Autor des ersten Werks, das den Titel 'Fundamental-Theologie' trägt (1859-1862) ¹². Auf katholischer Seite führten diese wichtigen Ansätze zu einer reiferen Gestalt der Glaubensverantwortung allerdings nicht zu einem gesamtkirchlichen Neuaufbruch, sondern beflügelten eher die Restauration. 1857 wurden die 'Irrtümer' A. Günthers von Rom verurteilt ¹³. Mit dieser Verurteilung fällt die erste kirchliche Empfehlung der Neuscholastik zusammen ¹⁴.

Das Denken der Neuscholastik bestimmte - im Windschatten des kirchlichen Lehramts weitgehend unbeirrt von wichtigen Neuorientierungen wie der 'Immanenzmethode' Maurice Blondels ¹⁵ und den Arbeiten der sogenannten 'Modernisten' - die zunehmend uniforme Gestalt der

10 Vgl. G. Ebeling, Erwägungen, 508f.

11 J. S. von Drey, Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christenthums in seiner Erscheinung, 3 Bde., Mainz 1844-1847.

12 J. N. Ehrlich, Leitfaden für Vorlesungen über die allgemeine Einleitung in die theologische Wissenschaft und die Theorie der Religion und Offenbarung als I. Theil der Fundamental-Theologie, Prag 1859; ders., Leitfaden für Vorlesungen über die Offenbarung Gottes als Thatsache der Geschichte. II. Theil der Fundamental-Theologie, Prag 1862.

13 Vgl. DS 2828-2831.

14 Vgl. J. Reikerstorfer, Fundamentaltheologie, in: Die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Wien 1884-1984. FS zum 600-Jahr Jubiläum, im Auftrag d. Professoren hrsg. v. E. Suttner, Berlin 1984, 125-151, hier 125f.

15 S. Kap. 5.2 und 11.6.2.

katholischen Apologetik bzw. Fundamentaltheologie¹⁶ bis hin zum Zweiten Vatikanischen Konzil¹⁷. Die Eckpfeiler dieses Denkens waren ein 'instruktionstheoretischer' (M. Seckler) Begriff von Offenbarung als einem 'depositum' von Lehren, die treu zu bewahren und mit Autorität auszulegen dem Magisterium der Kirche obliegt, und ein entsprechendes Verständnis von Glauben als Für-wahr-halten des auf diese Weise Vorgelegten. Da die 'übernatürliche Offenbarung' als der menschlichen Vernunft prinzipiell unerschließbar galt, konnte bloß ihr tatsächliches Ergangensein rational vermittelt werden, auf 'extrinseztischem' (M. Blondel) Wege, insbesondere durch Wunder und erfüllte Weissagungen als äußere Zeichen der Offenbarung. Die Lehrentwicklung auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil machte die Unangemessenheit dieses Vorgehens deutlich. Im Unterschied zum Ersten Vaticanum, dessen Dokumente klare Anweisungen für die Disziplin der Glaubensverantwortung geboten hatten, blieb jetzt allerdings recht unbestimmt, wie die Fundamentaltheologie weitergeführt werden sollte¹⁸.

Diese Offenheit des Konzils hat eine Flut der verschiedenartigsten Ansätze zur Fundamentaltheologie begünstigt, die nicht mehr auf einen gemeinsamen systematischen Nenner zu bringen sind und den Titel 'Fundamentaltheologie' manchmal eher als Sammelbecken für ein relativ ungestörtes Nebeneinander von kreativen Innovationen denn als Begriff für eine nach Aufgaben und Methoden klar bestimmbare Disziplin erscheinen lassen¹⁹. Einen sachlich fundierten Überblick über diese bunte Vielfalt zu geben fällt selbst dem Fachmann schwer, kann jedenfalls nicht in dieser Einleitung angestrebt werden. Hier sind einige markante Konturen der gegenwärtigen Diskussion nur soweit nachzuzeichnen, daß die besondere Zielsetzung des vorgelegten 'Grundrisses' deutlich gemacht werden kann.

Es waren vor allem zwei Hinweise, die das Konzil zur Bestimmung aller künftigen Theologie gegeben hatte. In der Offenbarung "redet der unsichtbare Gott [...] aus überströmender Liebe die Menschen an wie

16 "Für die meisten Theologen in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts sind Apologetik und Fth [Fundamentaltheologie] sachlich identisch" (J. Schmitz, Die Fundamentaltheologie im 20. Jahrhundert, in: H. Vorgrimler - R. vander Gucht (Hrsg.), Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt, Bd. II, Freiburg 1969, 197-245, hier 200).

17 Vgl. Zur Entwicklung im 19. und 20. Jahrhundert J. Flury, Um die Redlichkeit des Glaubens. Studien zur deutschen katholischen Fundamentaltheologie, Freiburg/Schweiz 1979.

18 S. Kap. 13.

19 Vgl. etwa die "Nota introduttiva" (mit ausführlichem Verzeichnis der Literatur seit 1965) von G. Ruggieri, in: Enciclopedia di Teologia fondamentale, Vol. I, XV-XXXVI, sowie die "Orientación bibliográfica sobre Teología Fundamental a partir del Vaticano II [1963-1988] bei S. Pié i Ninot, Tratado, 407-412.

Freunde [...] und verkehrt mit ihnen [...], um sie in seine Gemeinschaft einzuladen und aufzunehmen"²⁰. Dementsprechend ist es beständige Pflicht der Kirche, "nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten. So kann sie dann in einer jeweils einer Generation angemessenen Weise auf die bleibenden Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens und nach dem Verhältnis beider zueinander Antwort geben"²¹. Wenn die Offenbarung selbst derart 'kommunikationstheoretisch' und ihre jeweilige Vermittlung als eine hermeneutische Aufgabe umschrieben wird, dann ist es nicht verwunderlich, daß "Anregungen von 'Hermeneutik' im weitesten Sinn [...] in allen fundamentaltheologischen Bemühungen unserer Zeit mehr oder weniger deutlich zu greifen [sind]"²².

Ausdrücklich hat Eugen Biser sein Buch 'Glaubensverständnis' als 'Grundriß einer hermeneutischen Fundamentaltheologie' vorgestellt²³ und dieses Konzept einer kritischen Selbstausslegung des Glaubens im Horizont heutigen säkularen Verstehens in einer Vielzahl von Einzelabhandlungen konkretisiert²⁴.

Obwohl der Neuaufbruch hermeneutischen Verstehens in der Theologie der letzten Jahrzehnte, vor allem im Anschluß an das bahnbrechende Werk Hans-Georg Gadammers 'Wahrheit und Methode'²⁵, zunächst im deutschsprachigen Raum einsetzte, dürfte sich gegenwärtig die intensivste theologisch-hermeneutische Reflexion und Diskussion eher in den USA abspielen. Unter den katholischen Autoren wären hier besonders David Tracy²⁶ und Francis Schüssler Fiorenza zu nennen, der in seinem Buch 'Foundational Theology' auf dem Hintergrund der zeitgenössischen

20 Vgl. 'Dei Verbum', Art. 2.

21 Vgl. 'Gaudium et spes', Art. 4.

22 Vgl. K.-H. Neufeld, Über fundamentaltheologische Tendenzen der Gegenwart, in: ZKTh 111 (1989) 26-44, hier 30.

23 Freiburg - Basel - Wien 1975.

24 Vgl. bes. F. J. Fuchs/A. Kreiner, 'Ich glaube, darum rede ich' (2 Kor 4,13). Eugen Bisers hermeneutische Theologie, in: *Communicatio fidei*. FS für Eugen Biser, hrsg. v. H. Bürkle u. G. Becker, Regensburg 1983, 399-414, und den konzisen Überblick bei K.-H. Neufeld, Über fundamentaltheologische Tendenzen, 33-36.

25 Tübingen¹1960.

26 Vgl. bes. D. Tracy, *Blessed Rage for Order. The New Pluralism in Theology*, New York 1975; ders., *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*, London 1981; ders., *Plurality and Ambiguity. Hermeneutics, Religion, Hope*, San Francisco 1987.

Diskussion klassische Themen der Fundamentaltheologie mit bemerkenswertem Weitblick neu in Angriff nimmt²⁷.

Was eine hermeneutisch konzipierte Fundamentaltheologie von deren traditioneller Durchführung vor allem unterscheidet, ist das Verständnis des Verhältnisses von Subjekt und Adressat der Glaubensverantwortung. Seit der Zeit der frühchristlichen 'Apologeten' wurde dieses Verhältnis als das eines wissenschaftlich reflektierenden, dem Credo der es tragenden Glaubensgemeinschaft verpflichteten Einzelsubjekts in Verantwortung vor der universalen Menschenvernunft begriffen. Das hermeneutische Denken geht demgegenüber zum einen von einer prinzipiell geschichtlich bedingten Gestalt des jeweiligen Forums der Verantwortung aus ('Zeichen der Zeit'). Zum anderen reflektiert es die Tatsache, daß das seinen Glauben im Wir der Kirche verantwortende Subjekt immer schon teilhat an dieser epochalen Weise des Verstehens, daß sein Glaubensbewußtsein nicht nur durch 'die kirchliche Tradition', sondern selbst bereits durch den Verstehenshorizont seiner Zeit vermittelt ist, in dem diese Tradition gläubig aufgenommen und wissenschaftlich verantwortet wird.

Auf diesem Hintergrund ergibt sich innerhalb der allgemeinen hermeneutischen Fragestellung noch einmal eine besondere Aufgabe, die erst seit etwa zwei Jahrzehnten deutlicher vor Augen getreten ist. Sie wurde zunächst vor allem unter dem Stichwort 'Hermeneutik und Ideologiekritik' diskutiert und mit den Namen der 'Antipoden' Hans-Georg Gadamer und Jürgen Habermas verbunden²⁸. Wenn das seine spezifische Tradition reflektierende und im Horizont seiner Zeit verantwortende Subjekt selbst bereits 'Moment' des epochalen Sprachgeschehens ist, das diesem Subjekt ermöglicht, seine Tradition zu verstehen und öffentlich zu verantworten, dann besteht die primäre Aufgabe einer sich ethisch-praktisch verantwortenden Vernunft, der es nicht bloß um traditionsimmanentes Verstehen und dessen Darstellung geht, darin, den eigenen Denkhorizont auf solche dominierenden Sprachregelungen zu hinterfragen, die einer freien Kommunikation im Wege stehen.

27 F. Schüssler Fiorenza, *Foundational Theology. Jesus and the Church*, New York 1984. Vgl. meine Besprechung in: *ThRv* 81 (1985) 309-313 und unten Kap. 18.3. Einen Einblick in die lebhafteste hermeneutische Diskussion, wie sie derzeit in den USA geführt wird, gibt etwa T. Guarino, *Revelation and Foundationalism: Towards Hermeneutical and Ontological Appropriateness*, in: *Mod. Theol.* 6 (1990) 221-235.

28 Vgl. den Titel des in vielem exemplarischen Sammelbandes 'Hermeneutik und Ideologiekritik', hrsg. v. J. Habermas [u. a.], Frankfurt (1971) 1973.

Diese Aufgabe klar erkannt und in einer 'Praktischen Fundamentaltheologie'²⁹ (aus einer Vielfalt von heute drängenden Fragestellungen heraus) verfolgt zu haben, dürfte das besondere Verdienst von Johann Baptist Metz sein, der dadurch zu einem Wegbereiter für recht verschiedenartige Neuansätze (wie z. B. die 'Theologie der Befreiung' oder die 'Feministische Theologie') geworden ist, die im Sinne der skizzierten, vorrangigen Perspektive sich durchaus als 'fundamentale Theologie' verstehen dürfen. Den bislang gründlichsten Versuch zur wissenschaftstheoretischen Verantwortung einer so verstandenen Theologie hat Helmut Peukert über die Rückfrage nach den Möglichkeitsbedingungen eines wirklich solidarischen kommunikativen Handelns unternommen³⁰.

Vieles von dem, was nach (und auf) dem Konzil an hermeneutischer Arbeit im engeren und weiteren Sinn geleistet wurde, wäre ohne das Werk Karl Rahners nicht möglich gewesen. Die Frage nach dem Verhältnis der eben genannten 'Praktischen Fundamentaltheologie' zu der 'transzendentalen Theologie' Rahners³¹ ist in Kap. 5.4 näher zu verfolgen.

Auch aus einer anderen Perspektive ergibt sich allerdings die Frage nach dem fundamentaltheologischen Stellenwert des Rahnerschen Schaffens. Im Rahmen von Überlegungen zur Reform des Theologiestudiums hatte K. Rahner den Vorschlag zur Einführung eines theologischen 'Grundkurses' gemacht³². Diese Überlegungen wurden auf protestantischer Seite besonders von Gerhard Ebeling aufgenommen³³ und haben dazu beigetragen, daß seit 1978 ein 'Theologischer Grundkurs' für den Beginn des Studiums der katholischen Theologie in Deutschland vorgeschrieben ist³⁴.

Ebeling ordnete die Aufgaben eines solchen 'Grundkurses' unter dem Titel "*Integration theologischer Arbeit in die Sache der Theologie*" der

29 Vgl. den Untertitel von J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz⁴1984.

30 Vgl. H. Peukert, *Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung* (¹1976), Neuauflage (TB) Frankfurt a. M. ²1978; s. dazu Kap. 5.5.1.

31 Hierzu vgl. bes G. Neuhaus, *Transzendente Erfahrung als Geschichtsverlust? Der Vorwurf der Subjektivität an Rahners Begriff geschichtlicher Existenz und eine weiterführende Perspektive transzendentaler Theologie*, Düsseldorf 1982.

32 Vgl. K. Rahner, *Zur Reform des Theologiestudiums*, Freiburg - Basel - Wien 1969, bes. 48-96; ders., *Über die theoretische Ausbildung künftiger Priester heute*, in: ders., *Schriften zur Theologie VI*, 139-167, bes. 149ff, sowie die ebd. 139 Anm. 1 genannten Arbeiten.

33 Vgl. G. Ebeling, *Erwägungen*, 521f.

34 Vgl. *Rahmenordnung für die Priesterbildung*. Verabschiedet von der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1978, bes. 51f; Neufassung dieser "Rahmenordnung" vom 23. Februar 1988, Bonn 1988, bes. 45f.

Fundamentaltheologie zu³⁵. Rahner selbst spricht in seiner eigenen Ausführung des von ihm vorgestellten Programms, dem 'Grundkurs des Glaubens'³⁶, von der Aufgabe, "angesichts des Pluralismus der theologischen Wissenschaften" auf einer "erste[n] Reflexionsstufe [...] in einer Art legitimierten Umgehungsmanövers den praktisch undurchführbaren Durchgang durch eine wissenschaftlich exakte und adäquate Problematik sämtlicher Disziplinen zu vermeiden und doch zu einem intellektuell redlichen Ja des christlichen Glaubens zu kommen"³⁷. Er versteht diese "wissenschaftlich erste Reflexionsstufe des Glaubens und dessen intellektuell-redlicher Verantwortbarkeit" als "eine eigene erste Wissenschaft"³⁸ und sieht in diesem Grundkurs "eine ganz eigentümliche *Einheit von Fundamentaltheologie und Dogmatik*" gegeben³⁹. Eindeutig weist Max Seckler Rahners 'Grundkurs' der Fundamentaltheologie zu, und zwar im Rahmen eines siebten Traktats zur "*Theorie des Christentums*"⁴⁰, in dem "*Fundamentaltheologie als fundamentale Theologie in der Selbsterfassung (Ermittlung) des christlichen Glaubens ('nach innen')*"⁴¹ zum Tragen kommt. Dabei wird allerdings der Begriff einer 'integrativen' Disziplin vorausgesetzt, die wohl nur noch in Team-Arbeit durchgeführt werden kann⁴².

Innerhalb der protestantischen Theologie hat als erster Wilfried Joest ein Werk mit dem Titel 'Fundamentaltheologie' vorgelegt⁴³, das mit Recht auch von katholischen Autoren als eine bemerkenswerte Leistung hervorgehoben worden ist⁴⁴. Die Möglichkeit einer rationalen Verantwortung [Ver-

35 Vgl. Anm. 33.

36 K. Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg - Basel - Wien¹1976.

37 Vgl. ebd. 18.

38 Vgl. ebd. 21.

39 Vgl. ebd. 23.

40 Vgl. M. Seckler, Fundamentaltheologie, 492.

41 Vgl. ebd. 482.

42 Vgl. ebd. 454.

43 W. Joest, Fundamentaltheologie. Theologische Grundlagen- und Methodenprobleme, Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz (¹1974), ³1988. Ab S. 14 ist die Paginierung der dritten Auflage, nach der wir zitieren, mit der der ersten identisch.

44 Vor allem von P. Knauer, der seine Besprechung des Buchs mit der Feststellung schließt: "Das Werk bietet nicht nur zuverlässige Information über den gegenwärtigen Stand der Fundamentaltheologie, sondern führt in den wichtigsten Fragen zu einer gültigen Lösung. Wir haben im Augenblick auf katholischer Seite kein vergleichbar überzeugendes Lehrbuch." (ThPh 51 (1976) 607-609, hier 609). Ähnlich positiv die ausführliche Würdigung bei F. Trauth, Fundamentaltheologie zwischen Rationalismus und Fideismus. Wilfried Joests theologische Theorie im ökumenischen Gespräch, in: Cath 38 (1984) 265-304.

antwortung] der vom Glauben affirmierten universalen Bedeutung der Christusbotschaft weist Joest allerdings mit der Behauptung eines unüberschreitbaren Relativismus der wissenschaftlichen Vernunft in Hinsicht auf Letztgültigkeitsfragen ab⁴⁵. Sein Verständnis der Theologie als Wissenschaft kommt dem Barthschen Begriff von rationaler Verantwortung nahe, wie er besonders deutlich in dessen Anselm-Interpretation⁴⁶ hervortritt⁴⁷.

Aus einer intensiven Auseinandersetzung mit dem scholastischen Denken wie der 'Dialektischen Theologie' hervorgegangen ist die als 'Grundkurs' im Sinne K. Rahners verstandene 'Ökumenische Fundamentaltheologie' Peter Knauers⁴⁸. Es ist - sieht man von dem in seiner Zugehörigkeit zur Disziplin Fundamentaltheologie umstrittenen 'Grundkurs' [,Grund-

45 Vgl. W. Joest, *Fundamentaltheologie*, 252 (Nr. 1.4.): "Es dürfte allerdings nicht möglich sein, diese universale Bedeutung der Christusbotschaft [...] durch rationale Beweisführung allgemein einleuchtend zu machen. [...] obwohl die Christusbotschaft gerade in ihrer universalen Ausrichtung auf diese Frage nach dem Ganzen und seinem Sinn bezogen werden kann, ja muß, können im Horizont dieser Frage sehr wohl verschiedene, auch atheistische Konzeptionen miteinander und mit der Christusbotschaft konkurrieren, ohne daß auf rationalem Weg eine zwingend begründbare Entscheidung zwischen ihnen herbeizuführen ist" Vgl. ebd. 252 (Nr. 1.4.1.) u. 254 (Nr. 3.2.). Vgl. W. Joest, *Fundamentaltheologie*, 252 (Nr. 1.4.): "Es dürfte allerdings nicht möglich sein, diese universale Bedeutung der Christusbotschaft [...] durch rationale Beweisführung allgemein einleuchtend zu machen. [...] obwohl die Christusbotschaft gerade in ihrer universalen Ausrichtung auf diese Frage nach dem Ganzen und seinem Sinn bezogen werden kann, ja muß, können im Horizont dieser Frage sehr wohl verschiedene, auch atheistische Konzeptionen miteinander und mit der Christusbotschaft konkurrieren, ohne daß auf rationalem Weg eine zwingend begründbare Entscheidung zwischen ihnen herbeizuführen ist." Vgl. ebd. 252 (Nr. 1.4.1.) u. 254 (Nr. 3.2.).

46 Vgl. K. Barth, *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms*, München 1931.

47 Vgl. W. Joest, *Fundamentaltheologie*, 252 (Nr. 2.): "Die Theologie kann und soll der Forderung nach Kontrollierbarkeit ihrer Denkvollzüge in deren Ausgang von bestimmten zu explizierenden Voraussetzungen genügen. Sie kann sich aber nicht der Forderung unterstellen, die Gültigkeit ihrer Grundvoraussetzung selbst vor einem allgemeinen Forum nach Kriterien, die jenseits dem Sich einlassen [sic!] auf diese Voraussetzung liegen, zu rechtfertigen." und 253 (Nr. 2.1.): "Der Theologe soll sich bemühen, die Voraussetzungen, von denen er ausgeht, präzise anzugeben und klar zu explizieren. [...] Der Theologe soll sich ferner bemühen, über das Verhältnis der Aussagen, die er unter dieser Voraussetzung macht, untereinander und über ihren Zusammenhang mit der Voraussetzung logisch, und über die Terminologie, die er dabei verwendet, semantisch Rechenschaft zu geben [...]. Wenn als Kriterium wissenschaftlicher Methode lediglich Konsistenz und Kontrollierbarkeit der unter bestimmten und angegebenen Voraussetzungen vollzogenen *Denkschritte* angenommen würde, wäre also kein Anlaß, der Theologie Wissenschaftlichkeit zu bestreiten." - Eine ähnliche Nähe zu Barths Begriff einer rationalen Glaubensverantwortung weisen manche Bemühungen auf, im Rückgriff auf die analytische 'Philosophie der Alltagssprache' die Sinnhaftigkeit des religiösen Sprechens durch Aufhellung der internen 'Grammatik' dieses besonderen 'Sprachspiels' zu verteidigen. Vgl. hierzu etwa L. Gilkey, *Tendenzen in der protestantischen Apologetik*, in: *Conc* 5 (1969) 472-486, bes. 481-483.

48 P. Knauer, *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*, Graz - Wien - Köln¹1978; Bamberg³1983 (⁵1986). Die dritte Auflage ist gegenüber der ersten wesentlich überarbeitet.

kurs'] Rahners ab - das erste fundamentaltheologische Lehrbuch, in dem der theologische Durchbruch des Zweiten Vatikanischen Konzils nach einem klar durchdachten Konzept systematisch reflektiert und didaktisch sorgfältig vermittelt wird.

Das Erscheinen der inhaltlich wie methodisch hervorragend durchgeführten 'Grundkurse' von K. Rahner und P. Knauer ließ allerdings die Frage mit besonderer Deutlichkeit hervortreten, ob es überhaupt noch sinnvoll sei, eine nach den Prinzipien des Zweiten Vaticanums konzipierte Fundamentaltheologie in der traditionellen Gestalt von in drei bzw. vier Traktate ausgefalteten Lehrbüchern darzulegen. Nach dem Konzil war nur das weitverbreitete Lehrbuch von Albert Lang noch einmal neubearbeitet erschienen⁴⁹. Trotz allen Bemühens, den neueren philosophischen und theologischen Ansätzen gerecht zu werden, folgt A. Lang aber auch in dieser letzten Auflage im wesentlichen der neuscholastischen, vorkonziliaren Konzeption.

1968 erschien der erste Band der großangelegten, leider noch immer nicht abgeschlossenen 'Fundamentaltheologie' von Adolf Kolping⁵⁰, die ebenfalls die klassische Traktateinteilung beibehält. Hier werden die Ergebnisse der historisch-kritischen Exegese in einer Sorgfalt berücksichtigt, die in der Fundamentaltheologie ihresgleichen sucht. Bedenkt man allerdings, daß allein die Behandlung der Rückfrage nach Jesus⁵¹, der Jüngerschaftssammlung durch ihn⁵² und seiner Auferweckung⁵³ annähernd tausend Seiten umfaßt, so fragt man sich, in welcher Relation eine so detaillierte Ausführung zu der Aufgabe einer Rechenschaft über den 'Logos der Hoffnung' steht, die nach 1 Petr 3,15 *jedem* Christen aufgetragen ist. K. Rahner hatte für seine Glaubensverantwortung auf einer 'ersten Reflexionsstufe' den geradezu umgekehrten Weg gewählt⁵⁴. Doch

49 A. Lang, Fundamentaltheologie. Bd. 1: Die Sendung Christi; Bd. 2: Der Auftrag der Kirche, München (1953-1954), 41967-1968.

50 A. Kolping, Fundamentaltheologie, Bd. I: Theorie der Glaubwürdigkeitserkenntnis der Offenbarung; Bd. II: Die konkret-geschichtliche Offenbarung Gottes; Bd. III/1: Die katholische Kirche als die Sachwalterin der Offenbarung Gottes. I. Teil: Die geschichtlichen Anfänge der Kirche Christi, Münster 1968; 1974; 1981.

51 Vgl. Bd. II, 235-710.

52 Vgl. Bd. III/1, 204-379.

53 Vgl. Bd. III/1, 379-676.

54 Vgl. K. Rahner, Grundkurs des Glaubens, 8: "[...] es wird fast nie auf einzelne Bibelstellen als Beleg für das Gesagte hingewiesen. Diese Tatsache hat mehrere Gründe, die zusammen gesehen werden müssen. Zunächst will der Autor um keinen Preis den Eindruck erwecken, er sei ein Exeget und arbeite in einem fachwissenschaftlichen Sinn als ein solcher. Er hofft dennoch, daß er im großen und ganzen in genügender Weise von den Fragestellungen und Ergebnissen der heutigen Exegese und Bibeltheologie Kenntnis genommen hat, die hier entsprechend der Absicht und Eigenart dieses Buches vorausgesetzt werden müssen. Der Leser kann überdies in einer leicht zugänglichen Literatur fachwissenschaftlicher und vulgarisierender Art sich das exegetische Material verschaffen, das hier vorausgesetzt werden muß und auch darf, wenn dieses Buch nicht uferlos werden oder seine Eigenart als Einführung in den Begriff des Christentums aufgeben soll."

auch diese Option (die dem Verdacht einer Immunisierungsstrategie nur schwer entgeht) kann nicht wirklich befriedigen. Wie aber soll dann das Verhältnis der Fundamentaltheologie zur Exegese aussehen? Diese noch immer offene Frage wird im Zentrum unseres 'Grundrisses' stehen⁵⁵.

Außerhalb des deutschen Sprachraums ließen die schon erwähnte 'Foundational Theology' von F. Schüssler Fiorenza⁵⁶ und der 'Entwurf einer Fundamentaltheologie' von Rino Fisichella⁵⁷ durchblicken, daß auch bei einem tiefgreifenden inhaltlichen wie methodischen Neuanfang die klassische Traktatstruktur nicht völlig preisgegeben werden muß. Der Sammelband 'Problemi e prospettive di Teologia Fondamentale'⁵⁸ war ebenfalls am traditionellen Aufbauschema orientiert⁵⁹.

Es rief dann aber doch Erstaunen hervor, als knapp zwanzig Jahre nach Abschluß des Konzils fast gleichzeitig drei deutsche Lehr- bzw. Arbeitsbücher erschienen, die bei entschiedener Absage an die neuscholastische Methode der Glaubensverantwortung doch dem klassischen Traktataufbau folgen⁶⁰. Traditionell hatten sich eine 'deutsche' und eine 'romanische' Form der Fundamentaltheologie herausgebildet. Die 'deutsche' Traktateinteilung entsprach dem Dreischritt 'demonstratio religiosa', 'demonstratio christiana', 'demonstratio catholica'. Hier wurde die theologische Erkenntnislehre (als den Glaubensakt bereits voraussetzend) nicht aufgenommen. Die 'römische' Form hingegen umfaßte auch die theologische Erkenntnis- bzw. Prinzipienlehre, schied hingegen die religionsphilosophischen Fragen (als nicht zur Fundamentaltheologie gehörend)

55 Vgl. bes. Kap. 14-18.

56 Vgl. Anm. 27.

57 R. Fisichella, *La rivelazione: evento e credibilità. Saggio di teologia fondamentale*, Bologna 1985. Vgl. meine Besprechung in: *ThRv* 83 (1987) 394-397.

58 Hrsg. v. R. Latourelle u. G. O'Collins, Brescia 1980, deutsche Ausgabe 'Probleme und Aspekte der Fundamentaltheologie', hrsg. v. J. Bernard, Innsbruck - Wien 1985 (vgl. *ThRv* 82 (1986) 101f).

59 Ähnlich auch das von R. Fisichella zum 70. Geburtstag von R. Latourelle herausgegebene Sammelwerk 'Gesù Rivelatore. Teologia Fondamentale', Casale Monferrato 1988.

60 Handbuch der Fundamentaltheologie, hrsg. v. W. Kern, H.-J. Pottmeyer, M. Seckler, Bde. 1-4, Freiburg 1985-1988; H. Fries, *Fundamentaltheologie*, Graz - Wien - Köln 1985; H. Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn - München - Wien - Zürich¹1985, ²1988 (vgl. meine Besprechungen in *ThRv* 82 (1986) 91-101; 83 (1987) 45-48; 85 (1989) 42-44).

aus⁶¹. A. Lang war der römischen Option gefolgt, hatte allerdings die Religionsphilosophie in einem gesonderten Band eingehend behandelt⁶². In der 'Fundamentaltheologie' A. Kolpings wird die Problematik der Gottesbeweise zu Eingang der "Theorie der Glaubwürdigkeitserkenntnis der Offenbarung" (I. Traktat) kurz umrissen⁶³. Eine Behandlung der theologischen Erkenntnislehre ist nicht vorgesehen⁶⁴.

Das 'Handbuch der Fundamentaltheologie' nimmt alle vier traditionellen Traktate auf. Den Fragen nach 'Wesen und Wahrheit der Religion' (A. Lang) ist der erste Band gewidmet. Schon in einem 1983 erschienenen Artikel hatte M. Seckler hervorgehoben, daß in der Geschichte der Disziplin "die Fachbezeichnung 'Fundamentaltheologie' [...] kein bloßer Austauschname für die alte, im Ansehen herabgesunkene 'Apologetik'" gewesen ist⁶⁵, sondern im Zusammenhang mit der Aufnahme der theologischen Erkenntnislehre in den Aufgabenbereich der früheren 'Apologetik' aufkam. Bereits hier wurde die sachliche Zugehörigkeit der theologischen Erkenntnislehre zur Fundamentaltheologie energisch betont. Der vierte Band des 'Handbuchs' ist - auch von seinem Umfang her - von diesem Gedanken geprägt⁶⁶. Auch Hans Waldenfels behandelt in seiner 'Kontextuellen Fundamentaltheologie' alle vier 'Traktate'⁶⁷. Die 'Fundamentaltheologie' von Heinrich Fries folgt eher dem traditionellen 'deutschen' Aufbau, insofern die theologische Erkenntnislehre ausgeklammert bleibt⁶⁸. Der zentrale Gegenstand des ersten Teils ist jedoch nicht - wie im 'Handbuch' und zum Teil auch bei Waldenfels - 'Wesen

61 Vgl. J. Schmitz, Die Fundamentaltheologie im 20. Jahrhundert, 199f.

62 A. Lang, *Wesen und Wahrheit der Religion*, München 1957. Die theologische Erkenntnislehre fungiert bei Lang als zweiter Teil des Kirchentraktats, wobei ausdrücklich darauf hingewiesen wird, daß sich hier die "Beweisführung [...] bereits auf *dogmatischem Boden* [bewegt]" (ders., *Fundamentaltheologie*, Bd. 2, 202).

63 Vgl. A. Kolping, *Fundamentaltheologie*, Bd. I, 87-106.

64 Vgl. ebd. 9.

65 Vgl. M. Seckler, *Theologische Erkenntnislehre - eine Aufgabe und ihre Koordinaten*, in: *ThQ* 163 (1983) 40-46.

66 Vgl. die Einleitung zum HFth IV, 17-24; bes. M. Seckler, *Die Theologische Prinzipien- und Erkenntnislehre als fundamentaltheologische Aufgabe*, in: *ThQ* 168 (1988) 182-193; ferner ders., *Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der 'loci theologici'. Erkenntnistheoretische Katholizität und strukturelle Weisheit* in: ders., *Die schiefen Wände des Lehrhauses, Katholizität als Herausforderung*, Freiburg 1988, 79-104.

67 Jedoch unter Vermeidung dieses 'scholastischen' Terminus, vgl. die Überschriften: ("Teil I: Theologie und ihr Kontext",) "Teil II: Grund: 'Gott spricht'", "Teil III: Weg: 'Durch Jesus Christus, unseren Herrn'", "Teil IV: Ort: 'In der Gemeinschaft der Kirche'", "Teil V: Erkenntnis: 'Im Lichte des Evangeliums'".

68 Vgl. die Überschriften: "Erstes Buch: Glaube und Glaubenswissenschaft", "Zweites Buch: Die Offenbarung", "Drittes Buch: Die Kirche".

und Wahrheit der Religion'. Vielmehr werden hier stärker die von Kardinal Newman, Maurice Blondel und Karl Rahner ausgehenden Anstöße berücksichtigt, zu Beginn der Fundamentaltheologie die Hinordnung des Menschen auf eine geschichtlich ergehende Offenbarung aufzuweisen.

Dem Aufbau bei Fries kommt die Struktur der Fundamentaltheologie von Salvador Pié i Ninot⁶⁹ nahe. Auch hier wird die theologische Erkenntnislehre nicht behandelt und im ersten Teil "Der Zugang des Menschen zur Offenbarung"⁷⁰ thematisch gemacht. Allerdings geht Pié i Ninot (im Unterschied zu Fries, der sein Werk offenbar an einen weiteren Leserkreis richtet) die Probleme der Fundamentaltheologie weitaus differenzierter und detaillierter an, in einem geradezu gigantischen Versuch, auf kaum mehr als vierhundert Seiten nicht nur einen Überblick über die gesamte einschlägige Forschung zu verschaffen, sondern darüber hinaus eine klare und zeitgemäße Konzeption der Disziplin zur Darstellung zu bringen.

Auf dem Hintergrund dieser Hinweise zur Geschichte der Glaubensverantwortung soll nun versucht werden, das Ziel des folgenden 'Grundrisses der Fundamentaltheologie' zu bestimmen.

(1) Die kaum überschaubare Vielfalt schon allein der nachkonziliaren Ansätze zur Fundamentaltheologie scheint der oft geäußerten Ansicht recht zu geben, die weitverzweigten Aufgaben dieser Disziplin könnten mit einiger Aussicht auf Erfolg nur noch im 'teamwork' angegangen werden. Hier ist allerdings an die grundsätzlichen Bedenken zu erinnern, die K. Rahner mit Rücksicht auf die begrenzten Möglichkeiten einer Arbeitsteilung in den Geisteswissenschaften überhaupt erhoben hat⁷¹. Das Delegieren von verschiedenen Einzelaufgaben an eine Vielzahl von Spezialisten dürfte insbesondere in einer systematischen Wissenschaft wie der Fundamentaltheologie nur in dem Maße sinnvoll sein, wie ein alle Beteiligten leitendes Konzept über den Ausgangspunkt der Disziplin und die von daher abzuleitenden Aufgabenbereiche besteht. Im Hinblick auf ein solches gemeinsames Konzept lassen sich in den Veröffentlichungen der letzten Jahre gewisse Konvergenzen ausmachen. Deutlich erkennbar ist vor

69 S. Pié i Ninot, *Tratado de Teología Fundamental*.

70 Vgl. ebd. 55 (-142): "Primera parte: El acceso del hombre a la Revelación".

71 Vgl. z. B. K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, 19: "In den Naturwissenschaften kann man von einem Fach zum anderen, von einem Forscher zum anderen exakt bewiesene Resultate übernehmen, in etwa verstehen und jedenfalls verwerten, ohne die Methode, ihre Gewinnung und die Sicherheit ihrer Ergebnisse selbst beurteilen zu müssen. Aber bei den Geisteswissenschaften hängen das wirkliche Verständnis der Aussage und die Würdigung ihrer Gültigkeit von der persönlich mitvollzogenen Findung dieser Aussage ab."

allein die fast einhellige Betonung einer 'hermeneutischen' anstelle der früheren 'extrinsektistischen' Argumentation, aber auch ein offenbar wachsendes Bemühen, dem traditionellen Traktatenaufbau der Fundamentaltheologie einen bleibenden Sinn abzugewinnen. Eine systematisch wirklich zufriedenstellende Neubegründung der Disziplin dürfte allerdings nach wie vor ein Desiderat darstellen.

(2) Auf der Suche nach einem Begriff von Fundamentaltheologie, der die Kontinuität mit der Tradition nicht vorschnell preisgibt, wird man zunächst von der Grundaffirmation auszugehen haben, über die der Glaube zur Rechenschaft aufgerufen ist. Diese Affirmation bezieht sich auf ein von Gott verfügbares, sinnstiftendes Geschehen der Vergangenheit, das in dieser doppelten Qualität auch heute noch erfahrbar sein soll. Es muß also Rechenschaft abgelegt werden einmal über eine spezifische *Sinnbehauptung*, zum anderen über die Affirmation, daß dieser Sinn sich *tatsächlich verwirklicht* hat und eine bleibende Realität darstellt.

Auf der Basis dieser Grundaffirmation leuchtet der klassische Dreischritt einer 'demonstratio religiosa', 'demonstratio christiana' und 'demonstratio catholica' zumindest in seiner Oberflächenstruktur als weiterhin plausibel ein. Die philosophische Frage nach einem von Gott zu stiftenden Sinn: darum geht es doch wohl nach wie vor in einem ersten 'Traktat' der Glaubensverantwortung. Und vor dem Forum der historischen Vernunft die fortwirkende Aktualität eines vor vielen Jahrhunderten geschehenen Offenbarungsereignisses aufzuzeigen: hierin dürfte der bleibend verpflichtende Kern der beiden weiteren 'Beweisgänge' zu suchen sein. In diesem allgemeinen Sinn ist auch die Dreiteilung des folgenden 'Grundrisses der Fundamentaltheologie' - ... *vernehmbar?* ... *ergangen?* ... *gegenwärtig?* - am klassischen Aufbau der Disziplin orientiert.

(3) Allerdings war in der scholastisch-neuscholastischen Konzeption der 'demonstratio religiosa' das Ziel auf der einen Seite zu weit, auf der anderen nicht weit genug gesteckt. Aus meinen Studienjahren ist mir noch das Diktum eines katholischen Philosophieprofessors in Erinnerung: "Die Existenz Gottes brauche ich nicht zu glauben: die kann ich beweisen!" Waren damit selbst die Aussagen des Ersten Vaticanums⁷² noch ein wenig überstrapaziert: im traditionell ersten Traktat der Fundamentaltheologie (bzw. in deren 'Praeambula', der 'Philosophischen Gotteslehre') ging es doch wesentlich um die Sicherstellung einer rationalen Gotteserkenntnis

72 Vgl. bes. DS 3026: "Si quis dixerit, Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum, per ea, quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse: anathema sit."

unter Abstraktion von aller heilsgeschichtlichen Gottesbegegnung. Ein solches Bemühen wird, einmal abgesehen von seinen Erfolgsaussichten, von der lebendigen Gotteserfahrung her zu Recht als fragwürdig empfunden.

Auf der anderen Seite hatte die Tradition seit Thomas von Aquin die ursprüngliche Tragweite der Frage nach dem 'homo religiosus' verkürzt. Es ging nicht mehr um die rationale Rekonstruktion des Bildes, zu dem der dreifaltige, in der Geschichte handelnde Gott die Menschennatur geprägt hat und das, wenn auch durch die Sünde verstellt, zumindest prinzipiell die bleibende Empfänglichkeit des Menschen für diesen Gott in seiner ganzen offenbaren Wirklichkeit ausmacht. Vielmehr gab man sich sozusagen mit der philosophischen Ermittlung eines 'Sockelbetrags' von Gottes Wesen und Existenz zufrieden. Die im Thomismus weitgehend verschüttete frühere Perspektive hat - im Horizont der neuzeitlichen Problemstellung - erstmalig M. Blondel wieder zur Geltung gebracht⁷³. In der Spur seiner 'Immanenzmethode' ist dann von K. Rahner die 'transzendentalanthropologische' Frage nach dem Menschen als einem potentiellen 'Hörer des Wortes' weitergeführt worden⁷⁴. Diese Frage nach der strukturellen Offenheit des Menschen auf den sich in der Geschichte manifestierenden Gott darf zu Recht den zentralen Platz in einem ersten 'Traktat' der Fundamentaltheologie beanspruchen. Ob und inwieweit Fragen nach dem 'homo religiosus' in einem allgemeineren Sinn - etwa nach den Grundphänomenen der Weltreligionen oder zumindest nach einem philosophisch und theologisch reflektierten Begriff von Religion überhaupt - in diesen ersten Teil der Disziplin hineingehören, läßt sich systematisch angemessen erst bei der Behandlung jener Kernthematik ausmachen⁷⁵.

(4) Die Frage nach der Rasterstruktur der menschlichen Vernunft im Hinblick auf eine bestimmte Offenbarung ist philosophisch allerdings erst dann adäquat durchführbar, wenn das Wesen dieser Offenbarung zuvor theologisch in der Reflexion des Glaubens auf die ihn bestimmende Sinnmitte erfragt wurde. Diesen Zusammenhang zwischen transzendentaler Anthropologie und hermeneutischer Theologie hat erst K. Rahner deutlicher gemacht. Bei aller Kritik am neuscholastischen 'Extrinsezismus'

73 Vgl. Anm. 15.

74 Vgl. Kap. 5.3-4; 11.6.3.

75 Insofern erscheint mir der Ansatz von S. Pié i Ninot bei der Frage nach dem "Zugang des Menschen zur Offenbarung" im ersten Teil der Fundamentaltheologie (vgl. Anm. 70) dem Grundproblem näher als die breitgefächerte Thematik im "Traktat Religion", wie sie im HFth dargestellt ist.

war M. Blondel theologisch doch noch weitgehend vom Begriff einer 'übernatürlichen Offenbarung' im Sinne eines hermeneutisch nicht vermittelbaren 'depositum' von Glaubenslehren und -vorschriften bestimmt. In der heutigen Diskussion scheint jedoch die Frage nach weiterer Klärung bedürftig, bis zu welchem Grad es Sache der *Fundamentaltheologie* (und nicht doch eher der Dogmatik) ist, den Glauben in seinen wesentlichen Inhalten (wenigstens auf einer 'ersten Reflexionsstufe') anthropologisch zu vermitteln. Genügt hier nicht der Versuch, das Offenbarungsgeschehen soweit auf seinen zentralen 'Logos' zu hinterfragen, daß das Ganze der Theologie gleichsam in einem Brennpunkt aufscheint, ohne daß diesem Ganzen schon im Detail nachgegangen werden muß?

(5) Von diesem 'Brennpunkt' her müßte sich zumindest und zunächst der systematische Zusammenhang zwischen den drei Grunddimensionen fundamentaltheologischen Fragens aufweisen lassen, also zum einen das Verhältnis zwischen wirklichem *Ergangensein* und bleibender *Gegenwart* des geschichtlichen Ereignisses, über das vor der historischen Vernunft Rechenschaft abzulegen ist, und zum anderen das Verhältnis dieser Frage nach dem wirklichen Faktum zu der philosophischen Frage nach seinem allen *verständlichen Sinn*.

Was die Frage nach *Ergangensein* und *Gegenwart* des Offenbarungsfaktums angeht, wurden traditionell drei 'Wege' beschritten: die 'via historica', 'via notarum' und 'via empirica'⁷⁶. In jüngster Zeit hat man zu Recht die enge, reziproke Zusammengehörigkeit der beiden letztgenannten Wege hervorgehoben. Einerseits soll sich die Frage nach der wahren Kirche ja an den vom Ursprung her gesetzten 'Kennzeichen' - einig, heilig, katholisch, apostolisch - orientieren ('via notarum'). Andererseits wird die bleibende Wahrheit dieses Ursprungs gegenwärtig nur manifest, weil (bzw. soweit) die Kirche selbst diesen ihren Grund transparent werden läßt ('via empirica'). Wenn auch dank der schärferen Reflexion auf die Verschränkung von 'via notarum' und 'via empirica' der enge Zusammenhang zwischen dem 'Traktat Offenbarung' und dem 'Traktat Kirche' heute klarer als früher ans Licht tritt, wurde die kaum weniger notwendige Methodenrevision hinsichtlich des Stellenwerts der 'via historica' in der Rechenschaft über das vom Christen behauptete Offenbarungsgeschehen und seine aktuelle Vermittlung wohl noch nicht zureichend geleistet. Der daraus resultierende Mangel an Durchsichtigkeit der fundamentaltheologischen Einzeltraktate auf ihren inneren

76 Den derzeit umfassendsten Überblick über den Gebrauch dieser drei Wege in der Ekklesiologie bietet S. Pié i Ninot, *Tratado*, 313ff.

Einheitsgrund soll in der folgenden Skizze der Hauptintentionen des hier vorgelegten Buchs deutlicher werden.

(6) Auf dem Hintergrund der zeitgenössischen Diskussion lassen sich als Spezifika des hier versuchten Ansatzes zur Fundamentaltheologie ein inhaltlicher und ein formaler Aspekt hervorheben. Vom *Inhaltlichen* her scheint mir bei der Reflexion auf die Sinnmitte unseres Glaubens der 'kürzeste Weg' über das neutestamentliche Verständnis des Begriffs *traditio* zu führen. 'Traditio' zum einen als 'Auslieferung' Jesu Christi für uns verstanden, zum anderen als 'Überlieferung' im Sinne von vermittelnder Weitergabe dieses Grundgeschehens: das ist kein Spielen mit einem äquivoken (griechisch-)lateinischen Terminus. Hier geht es vielmehr um das eine, analoge Ereignis *göttlicher* Selbstmitteilung, das nur da in der Welt Platz findet, wo der *Mensch* sich seinerseits vorbehaltlos in dieses Geschehen hineingibt. In diesem 'Brennpunkt' hängen 'demonstratio christiana' und 'demonstratio catholica' zusammen, weil es 'Gleichzeitigkeit mit Christus' (S. Kierkegaard) nur in dem Maße gibt, wie Überlieferung reine Durchlässigkeit für das sie ermächtigende Geschehen gott-menschlicher Auslieferung ist. Eine 'demonstratio religiosa' - als Frage nach der strukturellen Offenheit des Menschen auf ein solches Ereignis verstanden - hat dann vor allem zu zeigen, ob und in welchem Sinn menschliche Existenz sich wesentlich als 'Übergabe' begreifen läßt.

(7) Als Überschrift wurde (manch gutem Rat zum Trotz) die anstößige Formulierung 'Gottes letztes Wort' gewählt. In der Tat ist als Hauptintention dieses Buchs die konsequente Berücksichtigung eines *formalen* Aspekts zu sehen, nämlich der Kennzeichnung christlicher Offenbarung als 'ein-für-allemal', 'letztgültig', 'eschatologisch'. Dieser 'Unbedingtheitscharakter' macht heutiger Fundamentaltheologie am meisten zu schaffen, weil er die christliche Botschaft angesichts des berechtigten Pluralismus unserer Zeit von vornherein zu desavouieren scheint. Steht auch jeder noch so minimale Restbestand jenes Rigorismus und Absolutismus, der die Kirchengeschichte jahrhundertlang so verheerend bestimmt hat, nicht völlig quer zu dem alle Kräfte beanspruchenden Bemühen, endlich doch dialogfähig (und damit vielleicht auch wieder offen für Gott) zu werden?

Diese harte Testfrage darf nicht fundamentalistisch abgewiesen, sie sollte aber auch nicht durch heimliche Relativierungen umgangen werden. Stellt man sich ihr, so begegnet man den wohl schwierigsten Problemen, die sich aus der notwendigen Verantwortung des 'Logos unserer Hoffnung' (vgl. 1 Petr 3,15) vor der philosophischen wie der historischen Vernunft ergeben.

(a) Muß eine 'hermeneutische Fundamentaltheologie', die auf die 'Zeichen der Zeit' achtet, bei der prinzipiellen Unabschließbarkeit hermeneutischen Verstehens nicht generell auf Letztbegründungsfragen verzichten? Demgegenüber wird herauszuarbeiten sein, daß das hermeneutische Verstehen letztlich in eine nur scheinbare Offenheit für 'den anderen' mündet, wenn es sich nicht an einem Begriff letztgültigen Sinns zu orientieren vermag.

(b) Gegenüber der alten Frage Lessings nach einem Weg über den 'garstigen breiten Graben', der zwischen der bestenfalls wahrscheinlichen Evidenz des Historikers und der Unbedingtheit sittlich-religiösen Engagements klappt, behaupten nach wie vor unzureichende Lösungsversuche das Feld. Demgegenüber wird eine Neubestimmung der 'via historica' nötig sein, insofern diese das Spezifikum der *fundamentaltheologischen* Verantwortung vor der historischen Vernunft berücksichtigt: Eine geschichtliche Wirklichkeit, die den Menschen unbedingt einfordert, kann grundsätzlich nicht außerhalb einer für das Unbedingte erschlossenen Freiheit erkannt werden. Die 'Rückfrage nach dem historischen Jesus' (und einer von diesem intendierten Kirche) hinter das Geschehen lebendiger *traditio* zurück ist - sofern ihr eine legitimierende bzw. kriteriologische Funktion hinsichtlich eines der Definition nach 'ein-für-allemal' Belangvollen beigemessen wird - von daher als ein methodischer Fehlgriff zu betrachten.

(8) Das vorgelegte Buch ist als ein '*Grundriß* der Fundamentaltheologie' konzipiert. Es soll nicht primär "das Gelände vermessen und der einschlägige Stoff geordnet" werden⁷⁷. Vielmehr wird ein klarer systematischer Aufweis der tragenden Linien für einen 'Neubau' der Fundamentaltheologie angestrebt. Bei diesem Neubau ist an ein vorerst bescheidenes, aber erweiterungsfähiges Gebäude gedacht, das möglichst bald an die Stelle des zusammengestürzten alten Hauses treten sollte, damit weiteren Landschaftszersiedlungen auf fundamentaltheologischem Boden wirksam begegnet werden kann.

Aus der bewußten Konzentration auf das formale Charakteristikum der christlichen Botschaft resultieren manche Einseitigkeiten dieses 'Grundrisses'. So konnte - im Hinblick auf die Verantwortung vor der *philosophischen* Vernunft - das Verhältnis zwischen der Ermittlung eines Begriffs von letztgültigem Sinn und dem hermeneutischen Bemühen, den jeweiligen geschichtlichen Kairos zu erfassen, nur in groben Zügen umrissen werden. Es ist im Auge zu behalten, daß bei aller Notwendigkeit

77 Vgl. die "Einführung" der Herausgeber zum HFth I, 7.

einer philosophischen Letztbegründung gültiger Verstehenskriterien diese doch nie mehr als das Skelett für den lebendigen Verstehensprozeß hergeben können. Was die Verantwortung des spezifisch Christlichen vor dem Forum der *historischen* Vernunft betrifft, kam fast ausschließlich ebendieses Spezifikum und nur andeutungsweise das Umfeld in den Blick, von dem her 'Christliches' (schon was den bloßen Terminus angeht) allein verständlich wird. Eine ausgeführte Fundamentaltheologie müßte deutlich werden lassen, was A. Kolping prägnant zusammengefaßt hat: "Die geisteswissenschaftlich feststellbare, nicht launenhaft-wechselnde Einheitlichkeit des 'Antlitzes Gottes', mit der der verborgene Gott uns in der konkret-geschichtlichen Offenbarung innerhalb der Offenbarungsgemeinde des AT und des NT begegnet, ist das zentrale Glaubwürdigkeitsmotiv"⁷⁸.

Andere Mängel haben sich aus einer zunächst nicht vorgesehenen Zielsetzung ergeben. Die Arbeit war ursprünglich auf eine dreibändige 'Fundamentaltheologie' hin angelegt. Der dafür notwendige zeitliche Rahmen hätte aber so große Abstände zwischen den Einzelteilen entstehen lassen, daß nur noch mit großer Mühe ein Überblick über den Zusammenhang des Ganzen möglich gewesen wäre. Jetzt ist die wesentliche Korrelation zumindest zwischen dem ersten und dem zweiten Teil leichter erkennbar. Die Ausarbeitung des dritten Teils hat unter dem geänderten Zeitplan besonders gelitten. Hier ist allzuvielen vorläufig und fragmentarisch geblieben. Dies wirkt sich auch im Hinblick auf die 'Theologische Erkenntnislehre' aus, worauf noch kurz eingegangen werden muß.

(9) Welchen systematischen Ort hat die 'Theologische Erkenntnislehre'? Ihr einen gesonderten fundamentaltheologischen 'Traktat' zuzuweisen, erscheint nicht als in jeder Hinsicht zufriedenstellende Lösung. Es geht um Erkenntnis auf sehr verschiedenen Ebenen. Die daraus resultierenden Methodenfragen sollten besser jeweils 'vor Ort' diskutiert werden. So wird im ersten Teil dieses Buchs versucht, das Verhältnis der Theologie zur Philosophie (und den Zusammenhang zwischen Hermeneutik und philosophischer Letztbegründung innerhalb dieses Verhältnisses), aber auch die grundsätzliche Beziehung der Fundamentaltheologie zur Historie zu bestimmen. Damit ist eine Ausgangsbasis geschaffen für die Klärung der Erkenntnisbezüge im konkreten Geschehen von *traditio*, dem Gegenstand des zweiten und dritten Teils. Im zweiten Teil ist vor allem der Kanon als selbstreflexiver Akt verbindlichen Bezeugens und auf dieser Grundlage die besondere Eigenart der historisch-kritischen Rückfrage nach Jesus im Rahmen der Fundamentaltheologie

78 A. Kolping, Fundamentaltheologie, Bd. II, 11 (dort hervorgehoben).

deutlich zu machen. Im dritten Teil muß u. a. der spezifische Ort des kirchlichen Lehramts als Moment ebenjener lebendigen *traditio* bestimmt werden, die sich selbst den Kanon der Schriften als bleibenden Maßstab theologischen Erkennens entgegengesetzt hat. Erst nach einer gründlichen Klärung des Verhältnisses der verschiedenen Instanzen kirchlicher Autorität zueinander kann eine kritische Behandlung der Prinzipien innerkirchlicher Verständigung über die der jeweiligen Zeit angemessenen Weisen gläubigen Redens und Handelns geleistet werden. Das war im Rahmen dieses 'Grundrisses' nicht möglich⁷⁹.

(10) Zum Schluß der Einleitung sei mir noch eine persönliche Bemerkung zum Schwierigkeitsgrad dieses Buchs erlaubt.

Schon von meinen ersten Schritten in der Theologie an habe ich versucht, zu den ganz einfachen, grundlegenden Wahrheiten durchzufinden, die jeder Christ und - da das Evangelium ja frohmachende Botschaft für alle sein soll - schließlich jeder Mensch mit- oder nachvollziehen kann. Ich glaube noch immer, daß es solche Wahrheiten gibt, und meine sogar, ihnen nähergekommen zu sein.

Gleichzeitig habe ich mir vorgestellt, das ganz Einfache müsse auch allen verständlich gesagt werden können. Das hat mich manch bittere Erfahrung gekostet. Die ganz einfachen Wahrheiten scheinen die zu sein, vor denen wir am meisten zurückschrecken. "Wir spinnen Luftgespinste / Und suchen viele Künste / Und kommen weiter von dem Ziel" - dabei hat Matthias Claudius wohl nicht allein an die vollgestopften Bibliotheken der Philosophie und Theologie gedacht. Wenn man aber versucht, sich da hindurchzuarbeiten und denen gerecht zu werden, die vielleicht nicht weniger als man selbst auf der Suche nach den einfachen Dingen sind, geht es ans Argumentieren. Und mag man auch noch so verständlich reden und schreiben wollen: unversehens kommt man dann ins fachspezifische Disputieren hinein und so bald nicht wieder heraus. Die Kunst, das Einfache ganz verständlich zu sagen, ist wohl den Heiligen vorbehalten. Leider gibt es aber auch noch die Rhetorik, die man allzuoft mit jener Kunst verwechselt.

Trotz vieler Überarbeitungen ist es mir wohl doch noch nicht gelungen, ein leicht zugängliches Buch über die radikal einfachen Dinge der Theologie zu schreiben. Wenn ich mir potentielle Leser vorstelle, denke ich vor allem an die Studentinnen und Studenten, denen ich es verdanke, meinen Plan zu einer publizierten 'Fundamentaltheologie' schließlich nicht ganz aufgegeben zu haben: Wer sich mit philosophischen, theologischen

79 Ein gutes Beispiel dafür, wie diese Aufgabe in Angriff genommen werden könnte, bietet der Teil V in der 'Kontextuellen Fundamentaltheologie' von Hans Waldenfels.

Seite 35:

oder allgemein mit literarischen Dingen beschäftigt und dabei nicht bloß auf Ablenkung, Erbauung oder geistiges Fitneßtraining aus ist, kommt irgendwann wohl einmal an den Punkt der großen Frustration, weil sehr vieles, was man da gelesen und zunächst auch recht begeistert aufgenommen hat, bei intensivem Nachhaken nicht standhält. Für solche, die schon einmal an diesen Punkt gekommen sind, ist das Buch vor allem geschrieben. Ich hoffe, daß sie, auch wenn die Lektüre einige Mühe kostet, am Ende nicht das Gefühl haben, um ihre Zeit betrogen worden zu sein.

[Fortsetzung]