

Teil I

... vernehmbar ?

Seite 39:

Im ersten Teil dieses Grundrisses der Fundamentaltheologie wird nach der *Vernehmbarkeit* dessen gefragt, was Christen als das letzte Wort Gottes verstehen. Im Zentrum dieser Überlegungen steht die neuzeitliche Thematik der Möglichkeitsbedingungen, die auf seiten der menschlichen Vernunft gegeben sein müssen, damit ein solches Wort als sinnstiftend und verpflichtend erfahren werden kann. Diese Frage wird in den Kapiteln 5 - 10 verfolgt.

Bevor die Theologie auf diese Weise die Vernunft in dem ihr eigenen Hoheitsgebiet, der Philosophie, aufsuchen kann, hat sie allerdings in einem anderen Sinne schon längst mit Vernunft zu tun. Die Theologie reflektiert ja auf den Glauben und setzt damit die Vernehmbarkeit von Gottes Wort bereits auf zwei Ebenen voraus. Zum einen ist auch im unmittelbarsten Akt des Glaubens selbst, sosehr es sich hier auch um eine von seiten des Menschen völlig unableitbare und unvorhersehbare Gnadengabe handelt, doch ein Akt der Vernunft impliziert. Sonst wäre Glauben kein menschliches Vernehmen des göttlichen Wortes, sondern Fremdbestimmung. Zum anderen gebraucht Theologie Vernunft (oder sollte dies zumindest tun) auf der ihr eigenen Ebene der Reflexion: im Glauben auf den Glauben.

Auf diese doppelte Implikation der Vernunft im Glauben und in der Theologie müssen wir nun zunächst zurückgehen, um die philosophische Frage nach den Möglichkeitsbedingungen für das Ankommen von Gottes Wort beim Menschen als theologisch legitim aufzuweisen: die Notwendigkeit und der Stellenwert der Frage nach der *Vernehmbarkeit* Gottes im *philosophischen* Sinn müssen sich aus dem Geschehen aufzeigen lassen, in dem Gottes Wort durch die Vernunft *gläubig-theologisch* bereits *vernommen* worden ist.

Diese Aufgabe werden wir so angehen, daß wir zunächst eine vorläufige Abgrenzung der Disziplin Fundamentaltheologie, wie wir sie hier verstehen, gegenüber weiter gefaßten Konzepten versuchen (1.1), sodann die Frage nach der prinzipiellen Möglichkeit und Tragweite einer 'Glaubensverantwortung' stellen (1.2) und schließlich aufweisen, wie die philosophische Frage nach der Vernehmbarkeit des Wortes Gottes aus der Mitte des Glaubens selbst entspringt (2-3). Bevor die Frage nach dem 'Hörer des Wortes' dann historisch (5) und systematisch (6-10) verfolgt

Seite 40:

wird, soll sie in Auseinandersetzung mit den sogenannten 'Gottesbeweisen' von der traditionellen philosophischen Thematik im ersten Teil der Fundamentaltheologie bzw. deren Vorspann ('Wesen und Wahrheit der Religion') abgegrenzt werden (4).

1. Ziel und Weg der Fundamentaltheologie

1.1. Fundamentaltheologie - eine klar umgrenzbare Disziplin?

1.1.1. Ein weiterer Begriff von Fundamentaltheologie

Die in der Einleitung angesprochenen Schwierigkeiten heutiger Fundamentaltheologie bei der Bestimmung ihrer Aufgaben und Methoden zeigen sich auch in den Ansätzen zur Curricularreform während der letzten Jahrzehnte und in den daraus hervorgegangenen Studienplänen. Ein anschauliches Beispiel dafür bieten die 1976 von der römischen Kongregation für das Katholische Bildungswesen publizierte Leitlinien 'Die theologische Ausbildung der künftigen Priester'. Hier heißt es, die Fundamentaltheologie müsse

"verstanden werden als eine Theologie des Dialogs und der vordersten Linie, in der man - über die Konfrontation von Glaube und Vernunft in abstrakten Begriffen hinaus - mit den geschichtlichen Religionen (Hinduismus, Buddhismus, Islam) in Verbindung tritt; ebenso mit verschiedenen Formen des modernen Atheismus (besonders mit dem von Marx, Freud und Nietzsche); ferner mit den praktisch gelebten Formen der religiösen Indifferenz in einer säkularisierten Welt, die gekennzeichnet ist durch die Vorherrschaft der technischen und industriellen Prozesse und der wirtschaftlichen Werte; endlich mit den Bedürfnissen der Glaubenden selber, die in der gegenwärtigen Welt neue Zweifel und Schwierigkeiten in sich erfahren und der christlichen Theologie und Katechese neue Fragen stellen. [...]

Diese Ausrichtung der Fundamentaltheologie verlangt das Studium und die Darlegung des Verhältnisses des Christentums zur Geschichte, zur Sprache, zu den anderen religiösen Erfahrungen, zu den verschiedenen Formen der Mystik, der Philosophie, der WISSENSCHAFTEN und der menschlichen Bedingtheiten" ¹.

Damit sind gewiß fundamentale Aufgaben einer zeitgemäßen Theologie genannt, die sich ihrer Verantwortung in einer pluralistischen Gesellschaft und im notwendigen Dialog der Weltreligionen miteinander nicht entziehen

1 Rom (Typis Polyglottis Vaticanis) 1976, Nr. 109-110. Ein besonders eindrucksvolles Beispiel für die Hilflosigkeit jener curricularen Neuansätze zur Bestimmung der Fundamentaltheologie findet sich in: Studium Katholische Theologie. Berichte, Analysen, Vorschläge. Bd. 6: Fachorientierte Schwerpunktbildung. Hrsg.: Kommission 'Curricula in Theologie' des Westdeutschen Fakultätentages durch E. Feifel, Zürich 1980, 97-118.

will. Aber soll und kann dies alles von *einer* theologischen Disziplin geleistet werden, einer Disziplin, deren Einheit wissenschaftstheoretisch doch wenigstens annäherungsweise zufriedenstellend bestimmt werden muß? Eher handelt es sich hier um die Beschreibung einer Arbeit, an der die verschiedensten Bereiche von Theologie, Religionsgeschichte, Philosophie und Humanwissenschaften zu beteiligen sind, in einem Teamwork, das zwar der ständigen Bemühung um Koordination bedarf, ohne jedoch im Sinne einer Fachsystematik überschaubar zu sein. Soll konsequenterweise auf den Versuch, Fundamentaltheologie fachspezifisch präziser zu fassen, in Zukunft verzichtet werden?

Diese Frage hat - über das vielleicht peripher erscheinende Problem der Aufteilung der Theologie in sauber zu unterscheidende Einzeldisziplinen hinaus - einen zentraleren Aspekt. Jeder Religionslehrer weiß, wie wenig ihm der heute allerorten enzyklopädisch ausgebreitete Stand des theologisch-philosophischen Diskurses nützt, wenn er sich nicht selbst im Hinblick auf den Kern der Sache zu einer überzeugenden Antwort durchgerungen hat. Auch der Dialog mit den Weltreligionen ist, im Blick auf den einzelnen Theologen, der sich für diesen Dialog rüstet, eine schöne Utopie. Hat er die Sprachen gelernt, die zum Verstehen der ihn selbst tragenden Tradition Voraussetzung sind, so reicht die Kraft allenfalls noch für eine oder zwei weitere Sprachen - etwa Arabisch oder Sanskrit -, um ein ernsthaftes Gespräch mit Andersgläubigen und ihren klassischen Texten führen zu können. Alles übrige mündet leicht in einen ökumenisch aufgeputzten theologischen Massentourismus.

Wichtigste Voraussetzung für einen Dialog, der über den gegenseitigen Austausch von Nettigkeiten hinausgeht, ist, daß man selbst weiß, welche Überzeugung man eigentlich hat. Für einen Christen, der zum Dialog bereit ist und sich dennoch nicht an dem Glauben vorbeimogelt, daß ihn Gottes letztes Wort getroffen hat, bedeutet dies zunächst einmal, eine ganz andersgeartete fundamentaltheologische Aufgabe als die oben skizzierte vor sich zu finden. Er muß zu verstehen suchen, wie das von ihm geglaubte Wort nicht nur *trotz*, sondern gerade *in* dieser Letztgültigkeit schrankenlos kommunikabel ist und ihm daher den Mut zum wirklich offenen Dialog gibt.

1.1.2. Ein engerer Begriff von Fundamentaltheologie

Unmittelbar im Anschluß an die im vorigen Kapitel zitierten Ausführungen über die Aufgaben der Fundamentaltheologie fährt das römische Dokument fort:

"Aber ihre spezifische Aufgabe bleibt doch die, mit einem Beweisgang, der für Glaubende und Nichtglaubende gültig ist, auf vernunftgemäße Weise klarzustellen, wie das Geheimnis Christi, gegenwärtig und wirksam in der Kirche, die menschliche Existenz nicht nur erhellt, sondern sie auch voll verwirklicht, ja sogar in der bereichernden und heilbringenden Beziehung zu Gott überhöht" ².

Es fällt nicht ganz leicht, das, was hier als 'spezifische Aufgabe' der Fundamentaltheologie bezeichnet wird, mit den vorher getroffenen Bestimmungen in Einklang zu bringen, die mit dem Verweis auf die 'Hauptaufgabe der Fundamentaltheologie' eingeführt wurden. Offenbar steht an dieser Stelle nun aber ein im Prinzip überschaubares Problemfeld im Blick, das in einem zusammenhängenden Beweisgang angegangen werden soll.

Von der *inhaltlichen* Seite her geht es dabei um 'das Geheimnis Christi, gegenwärtig und wirksam in der Kirche'. Hier erkennt man unschwer die Thematik des zweiten und dritten Traktats der klassischen Fundamentaltheologie wieder, die 'demonstratio christiana' und die 'demonstratio catholica'. Anders als dort werden diese beiden Themenbereiche jedoch nicht als hintereinander oder stockwerkartig übereinander liegend aufgefaßt, sondern in einer inneren Verschränkung miteinander gesehen.

Noch interessanter im Vergleich mit der traditionellen Fundamentaltheologie erscheint die formale Seite des geforderten Beweisgangs. Es gilt klarzustellen, wie das beschriebene Geheimnis 'die menschliche Existenz nicht nur erhellt, sondern sie auch voll verwirklicht, ja sogar in der bereichernden und heilbringenden Beziehung zu Gott überhöht.'

Sehen wir vorläufig von der Frage ab, ob man eine 'menschliche Existenz', die als 'voll verwirklicht' angenommen wird, darüber hinaus noch sinnvollerweise 'überhöhen' kann (bedeutet jede Überhöhung, die das einem bestimmten Wesen inhärente Maß überschreitet, nicht eher eine Wertminderung?). Die Beschäftigung mit dieser Frage führt zu dem komplexen Problem des Verhältnisses von 'Natur und Gnade', dessen theologiegeschichtliche Entfaltung die Fundamentaltheologie in der Tat an zentralen Stellen belastet hat³.

Deutlich ist aber auf jeden Fall, daß hier 'das Geheimnis Christi, gegenwärtig und wirksam in der Kirche' als Antwort auf eine Fragestruktur menschlicher Existenz verstanden wird. In dem geforderten Beweisgang müßte diese auf das Geheimnis Christi in der Kirche offene Existenz als eine solche Struktur der Hinordnung eigens thematisiert

2 Nr. 110.

3 S. unten Kap. 11.6.3.

werden, wenn die Verwirklichung dieser Existenz durch jenes Geheimnis aufgezeigt werden soll.

Die in dem römischen Dokument getroffene kurze Bestimmung der 'spezifischen Aufgabe' der Fundamentaltheologie dürfte - bei allen Fragen, die einzelne Formulierungen aufwerfen - den Vorteil haben, daß sie einerseits eine Kontinuität mit den klassischen Themen der Fundamentaltheologie erkennen läßt, andererseits aber deutlich die Form ihrer scholastisch-neuscholastischen Durchführung sprengt. Zu bedenken wäre vor allem, ob auf dem hier angedeuteten Weg sich nicht doch eine wissenschaftstheoretisch deutlich umgrenzbare Disziplin Fundamentaltheologie erhalten bzw. wiederherstellen ließe, ohne daß damit darüber hinausgehende, in einem weiteren Sinne ebenfalls als 'fundamentaltheologisch' anzusprechende Aufgabenbereiche ausgeschlossen werden müßten.

Es gibt einen Text von Franz Kafka, dem man so etwas wie eine paradoxe Bestätigung jenes engeren Begriffs von Fundamentaltheologie entnehmen kann, den das römische Dokument als ihre 'spezifische Aufgabe' versteht. Von dorthier läßt sich diese Aufgabe in einem ersten Anlauf auch schon etwas präziser fassen.

1.1.3. 'Eine kaiserliche Botschaft'

"Der Kaiser - so heißt es - hat dir, dem Einzelnen, dem jämmerlichen Untertanen, dem winzig vor der kaiserlichen Sonne in die fernste Ferne geflüchteten Schatten, gerade dir hat der Kaiser von seinem Sterbebett aus eine Botschaft gesendet. Den Boten hat er beim Bett niederknien lassen und ihm die Botschaft ins Ohr geflüstert; so sehr war ihm an ihr gelegen, daß er sich sie noch ins Ohr widersagen ließ. Durch Kopfnicken hat er die Richtigkeit des Gesagten bestätigt. Und vor der ganzen Zuschauerschaft seines Todes - alle hindernden Wände werden niedergebrosen und auf den weit und hoch sich schwingenden Freitreppen stehen im Ring die Großen des Reichs - vor allen diesen hat er den Boten abgefertigt. Der Bote hat sich gleich auf den Weg gemacht; ein kräftiger, ein unermüdlicher Mann; einmal diesen, einmal den andern Arm vorstreckend schafft er sich Bahn durch die Menge; findet er Widerstand, zeigt er auf die Brust, wo das Zeichen der Sonne ist; er kommt auch leicht vorwärts, wie kein anderer. Aber die Menge ist so groß; ihre Wohnstätten nehmen kein Ende. Öffnete sich freies Feld, wie würde er fliegen und bald wohl hörtest du das herrliche Schlagen seiner Fäuste an deiner Tür. Aber statt dessen, wie nutzlos müht er sich ab; immer noch zwängt er sich durch die Gemächer des innersten Palastes; niemals wird er sie überwinden; und gelänge ihm dies, nichts wäre gewonnen; die Treppen hinab müßte er sich kämpfen; und gelänge ihm dies, nichts wäre gewonnen; die Höfe wären zu durchmessen; und nach den Höfen der zweite umschließende Palast; und wieder Treppen und Höfe; und wieder ein Palast; und so weiter durch Jahrtausende; und stürzte er endlich aus dem äußersten Tor - aber niemals, niemals kann es geschehen -, liegt erst die Residenzstadt vor ihm, die Mitte der Welt, hochgeschüttet voll ihres Bodensatzes. Niemand dringt hier durch und gar mit der

Botschaft eines Toten. - Du aber sitzt an deinem Fenster und erträumst sie dir, wenn der Abend kommt" ⁴.

In dem zitierten römischen Dokument geht es um 'das Geheimnis Christi, gegenwärtig und wirksam in der Kirche', also, wenn man so will, um eine 'kaiserliche Botschaft' und deren Weitervermittlung. Um eine kaiserliche Botschaft und das Problem ihrer Vermittlung geht es auch in Kafkas Erzählung - aber unter welchen Vorzeichen! Immerhin dürften sich auch von hierher die Grundaufgaben einer Fundamentaltheologie im engeren Sinne deutlich machen lassen.

Was die Frage nach dem *geschichtlichen Ergangensein* eines letzten Wortes Gottes angeht, so reicht zu deren Beantwortung offenbar nicht aus, daß dieses Wort tatsächlich einmal gesprochen und als letztes Testament ausgewiesen wurde. Es genügt nicht, daß der Kaiser durch ein Kopfnicken vor den im Ring stehenden Großen des Reiches - etwa durch ein Vorzeigen des auferweckten Messias vor den versammelten Zwölfen - bestätigt hat: ja, der Bote hat die Botschaft richtig verstanden! Die Botschaft muß *bei uns ankommen*, bei uns, den 'Schülern zweiter Hand', wie Kierkegaard sagt, oder 'dem winzig vor der kaiserlichen Sonne in die fernste Ferne geflüchteten Schatten', wie hier Kafka schreibt. Aber wie soll das unter den gegebenen Umständen geschehen? Wenn uns in der Kafkaschen Erzählung bei dem 'Boten' Jesus Christus einfällt - 'ein kräftiger, ein unermüdlicher Mann ... findet er Widerstand, zeigt er auf die Brust, wo das Zeichen der Sonne ist' -, dann müssen wir bei der Frage nach der Kirche wohl an die vielen Gemächer des Palastes denken, die Treppen und Höfe, schließlich vielleicht an die 'Residenzstadt vor ihm, die Mitte der Welt, hochgeschüttet voll ihres Bodensatzes'. Kafkas Erzählung scheint recht gut die Stimmung zu treffen, die heute auf dem Hintergrund der Botschaft Jesu manchen bei dem Gedanken an den Vatikan überkommt.

Der Text Kafkas gibt zu der Frage Anlaß: Was, wenn der Bote wirklich zu uns durchdränge - 'mit der Botschaft eines Toten'? Müßten wir nicht bedauernd darauf hinweisen, daß inzwischen längst eine andere Macht die Regierung angetreten hat, daß der ganze, mühevollen Weg des Boten also völlig umsonst war? Doch die Erzählung schließt mit einer merkwürdigen Wendung: 'Du aber sitzt an deinem Fenster und erträumst sie dir, wenn der Abend kommt.' Wir begegnen hier derselben zweiten Fragedimension, die schon im vorigen Kapitel aufgewiesen wurde: Auf einer ganz anderen Ebene als die Frage nach der *Faktizität* von Offenbarung [Offen-

4 F. Kafka, Eine kaiserliche Botschaft, in: ders.: Gesammelte Werke, hrsg. v. M. Brod, Bd. 4, Frankfurt 1976, 128f.

barung] (ihrem geschichtlichen Ergangensein und ihrer aktuellen Vermittlung) bewegt sich die Frage nach der *Offenheit menschlicher Existenz* auf eine solche behauptete oder wirkliche Botschaft hin. Auch wenn 'Gott tot' sein sollte und damit die Rede von seiner Selbstmitteilung ins Reich der Fiktion gehörte, kann der unerfüllte Ruf nach einem göttlichen Wort durchaus noch eine unsere Existenz bestimmende Wirklichkeit sein⁵. Existentieller *Vorgriff auf Sinn* und wirklich geschichtlich ergangenes und gegenwärtiges *Ereignis von Sinn* sind Themen ganz verschiedener Art.

Damit lassen sich bereits die beiden Grundrichtungen angeben, in denen sich Fundamentaltheologie zu bewegen hat. Die Verantwortung der behaupteten Wirklichkeit einer geschichtlich ergangenen und weitervermittelten Offenbarung gehört vor das Forum der *historischen Vernunft*. Die Behauptung, daß solches Geschehen einen Sinn erschließt, auf den menschliche Existenz von ihrem eigenen Wesen her hingeordnet ist, muß vor dem Forum *philosophischer Vernunft* verantwortet werden. Die Schwierigkeiten, die dabei in der Konfrontation mit der Historie auftreten, gewinnen von Kafkas Erzählung her ein drastisches Relief. Für die philosophisch zu bewältigenden Probleme finden wir nur eben einen Hinweis. Sie liegen vor allem darin, daß die innersten Fragen menschlicher Existenz gemeinhin auf den späten 'Abend' verdrängt und dem Bereich des Träumens zugewiesen werden, also nicht leicht als entscheidende Sinnfragen ans Licht zu bringen sind.

Im Ausgang von Kafkas Erzählung lassen sich aber auch bereits die beiden wesentlichen Dimensionen der Verantwortung von Offenbarung vor der Philosophie skizzieren. Es geht zunächst und vor allem um einen klaren *Begriff* der Botschaft, die da 'erträumt' wird. Zum anderen ist die Frage nach dem 'richtigen Fenster' zentral, wenn man - anders als Kafka - trotz allem mit der Möglichkeit rechnet, daß der Bote doch noch ans Ziel kommt. Man müßte sich wohl eher zum Hauptportal begeben und dort warten - wenn es um den Eintritt eines kaiserlichen Boten geht. Oder vielleicht zum verstecktesten Fensterchen im Dachgeschoß - wenn Kierkegaard in den 'Philosophischen Brocken' (Kap. II) recht hat, daß ein König zu dem von ihm geliebten armen Mädchen nur in einem Bettlergewand gelangen kann, durch das auch nicht die leiseste Andeutung von Königspurpur mehr scheint?

5 Im Hinblick auf Kafka selbst wäre etwa an eine Stelle aus seinen Tagebüchern zu erinnern: "Infolgedessen ist es unrichtig zu sagen, daß ich das Wort 'ich liebe dich' erfahren habe, ich habe nur die wartende Stille erfahren, welche von einem 'ich liebe dich' hätte durchbrochen werden sollen, nur das habe ich erfahren, sonst nichts" (12.2.1922). In: Gesammelte Werke, Bd. 7, 420.

Beide philosophischen Fragestellungen zielen auf die Möglichkeitsbedingungen jener Erfahrung, die Christen Offenbarung nennen. Die erste zielt auf den Vorbegriff von Sinn ('Erträumen der Botschaft'), der als für menschliche Existenz konstitutiv aufweisbar sein muß, wenn das 'Geheimnis Christi' als sinnerschließend vernommen werden soll. In der zweiten geht es um den Akt geschichtlichen Erkennens ('Fenster'), der in der Lage ist, ein inkarnatorisches Offenbarungsereignis wie das christlich behauptete bei uns ankommen zu lassen. Wie kann sich in geschichtlich-kontingentem Erkennen überhaupt so etwas wie ein Ereignis mit letztgültigem Wahrheitsanspruch vermitteln? Erst von der Antwort auf diese philosophische Frage her läßt sich das hermeneutische Instrumentarium bestimmen, das für die historisch-kritische Rückfrage nach Jesus in fundamentaltheologischer Perspektive angemessen ist.

Die Frage nach der Vernehmbarkeit des letzten Wortes Gottes richtet sich also sozusagen auf die 'Person am Fenster'. Zum einen zielt sie auf den 'Raster' für eine solche Botschaft in ihrem Träumen, zum anderen auf ihre Schritte 'ans richtige Fenster', wenn sie die Ankunft des Boten nicht verpassen soll. Die Frage nach dem angemessenen Vorbegriff oder 'Raster' für ein letztgültiges Wort Gottes wird in den Kapiteln 6, 8 und 10 durchgeführt werden. Die Frage nach dem adäquaten Akt geschichtlichen Erkennens oder 'Fenster' für das Sich-Ereignen eines solchen Wortes wird Gegenstand von Kap. 9 sein.

Die Erzählung Kafkas ermöglicht uns, im Hinblick auf die Frage nach dem 'Raster' schon hier eine Unterscheidung anzudeuten, die wir in Kap. 3 näher erörtern werden. Zunächst einmal handelt es sich um eine *hermeneutische* Aufgabe. Wenn ein letztes Wort Gottes universal verbindlich ergeht, so muß es sich an alle Menschen, in die je verschiedene, geschichtlich bedingte Verfaßtheit ihrer Verstehenshorizonte vermitteln lassen. Der damit geforderte Weg in die unterschiedlichsten Sprach- und Denkräume, auf die hin die 'kaiserliche Botschaft' erschlossen werden muß, bedarf aber notwendig der Ergänzung durch ein ganz andersartiges philosophisches Unternehmen. Denn die jeweilige Verstehenskonstellation kann (und wird tatsächlich auch immer wieder) die entscheidenden Sinnfragen gerade verstellen. So verschiebt der heutige Mensch seine Sinnfragen im allgemeinen nicht nur auf den 'Abend'. Wir treffen ihn auch nur noch selten 'an seinem Fenster sitzend' an, sondern eher vor dem Bildschirm, wo vielleicht gerade ein Film wie 'Der letzte Kaiser' auf dem Programm steht. Die hermeneutische Arbeit bedarf der Ergänzung durch ein Ermitteln von Kriterien dafür, wie adäquate Sinnerwartungen von inadäquaten zu unterscheiden sind. Das hermeneutische Aufdecken von Verstehenshorizonten bewegt sich grundsätzlich im

Zirkel von *Geltungen*, die sich sprachlich-geschichtlich durchgesetzt haben. Die Frage nach der *Gültigkeit* solcher Geltungsansprüche geht über die Feststellung ihrer Angemessenheit an eine zeitlich-regionale Autorität bzw. Tradition hinaus auf das, was menschlicher Vernunft grundsätzlich angemessen ist. Darüber läßt sich aber mit den Mitteln von Hermeneutik und Sprachphilosophie selbst nicht mehr befinden. Die Frage nach Kriterien für einen wirklichen, nicht nur vermeintlichen Fortschritt im hermeneutischen Aufschließen von Sinnhorizonten kann nur auf dem Wege einer Philosophie betrieben werden, in der es um Letztbegründung geht. Diesen Weg werden wir als '*erstphilosophisch*' bezeichnen.

1.2. Fundamentaltheologie als Apo-logie

1.2.1. 'Apo-logia' nach dem Ersten Petrusbrief

Fundamentaltheologen greifen zur Legitimation ihrer Arbeit gern auf 1 Petr 3,15 zurück:

"Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt."

Wer sich auf diese Fassung der deutschen Einheitsübersetzung stützt⁶, verliert damit allerdings zwei wichtige Aspekte des griechischen Textes⁷ aus den Augen. Die im Ersten Petrusbrief angemahnte Bereitschaft zur 'apo-logia', zu 'Rede und Antwort', meint erstens nicht die Anmeldung eines bloßen Informationsbedürfnisses ('der nach der Hoffnung fragt'). Es geht vielmehr um ein den einzelnen persönlich einforderndes Fragen (τῷ αἰτοῦντι ὑμᾶς) in einer Situation von Verfolgung, wo solches 'Fragen' stets die Möglichkeit impliziert, daß man vor den Kadi

6 Vgl. z. B. H. Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, 71; H. Fries, *Fundamentaltheologie*, 13. M. Seckler, *Der theologische Begriff der Religion*, HFth I, 173-194, hier 186; und ders., *Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen*, HFth IV, 451-514, hier bes. 469f, betont zu Recht, daß es um den *Logos* der Hoffnung geht. Indem er diesen aber ausschließlich als 'Sinngrund und Sinngehalt' auslegt, wird nicht genügend deutlich, daß der 'vernünftige Grund' unserer Hoffnung nicht nur auf der *Sinnhaftigkeit* der Offenbarung, sondern ebenso sehr auf ihrer *Faktizität* beruht, die fundamentaltheologisch nicht weniger rational verantwortet werden muß - wenn auch in einer nicht-extrinsektischen Weise. Vgl. meine Besprechungen des HFth in: ThRv 82 (1986) 91-97; 83 (1987) 45-48; 85 (1989) 42-44.

7 "Ἐτοιμοὶ ἀεὶ πρὸς ἀπολογίαὺν παντὶ τῷ αἰτοῦντι ὑμᾶς λόγον περὶ τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπίδος.

geschleppt wird, allein schon deshalb, weil man den Namen Christi trägt⁸. Zweitens sagt der griechische Text (λόγον περὶ τῆς ἐλπίδος), daß die christliche Hoffnung auf einem 'vernünftig verantwortbaren Grund' aufruht.

Was heißt dann 'apo-logia' nach 1 Petr 3,15? Drei Dinge sollten gleichzeitig im Blick behalten werden.

(1) Es geht hier nicht primär um eine Verteidigung des Glaubens, sondern um die Verantwortung christlicher *Hoffnung*. Zur christlichen Hoffnung kommt es zwar nicht ohne Taufe, und die erfolgt nach urchristlicher Tradition erst nach Einweisung in ein bestimmtes 'Credo', in einen Glauben mit klar bestimmbarem Gehalt. Aus einem solchen personal vollzogenen wie zugleich rational verantworteten Taufbekenntnis war im Laufe der Theologiegeschichte aber mehr und mehr ein 'Bekenntnis' im Sinne von 'Konfession' und damit zusammenhängend die Verteidigung eines komplizierten Gesamtgefüges von Glaubenssätzen geworden. Hier hat das Zweite Vatikanische Konzil wieder für Klarheit gesorgt, indem es Offenbarung wie auch Glauben als einen ganzheitlich-personalen Akt herausstellte: Gott teilt nicht primär *etwas* dem Menschen mit, sondern er teilt *sich selbst* mit - bis hin zur völligen Entäußerung am Kreuz. Und entsprechend antwortet der Glaubende nicht primär mit einem 'für-wahr-haltenden' Gehorsam des Willens und Intellekts; er läßt sich vielmehr ganz in diesen Vorgang der Selbstübergabe hineinnehmen, den Gott für den Menschen und um aller Menschen willen eröffnet hat. Dieser ganzheitlich-personale Vollzug des Glaubens ist aber wesentlich ein eschatologischer Akt, ein Ausgestrecktsein auf ein Noch-nicht, unabtrennbar von Hoffnung⁹.

'Apo-logia' im Ersten Petrusbrief meint in erster Linie das Geradestehen für eine Bewegung, die den Christen spezifisch von anderen Menschen unterscheidet und in dieser Besonderheit vor allem an der Praxis erkennbar sein muß, in der sich der Christ von der ihn bestimmenden Zukunft eingefordert erfährt.

(2) Beachtet man, daß es in 1 Petr 3,15 um ein Fragen nicht einfach nach der Hoffnung, sondern nach dem *Logos* der Hoffnung geht, so ist aber auch einer einseitigen Gewichtung 'nach vorn' der Riegel vorgeschoben. Christliche Hoffnung steht auf einem 'vernünftigen Grund', und *darum* kann man über sie 'Rechenschaft' ablegen (zwei Übersetzungsmöglichkeiten für λόγος). Das ist etwas anderes als ein beschwingtes oder ungeduldiges Zulaufen auf Utopia. Vor einer Absicherung

8 Vgl. L. Goppelt, Der Erste Petrusbrief, hrsg. v. F. Hahn (KEK XII/1), Göttingen⁸ 1978, 60-63.

9 Vgl. Kap. 13 zu 'Dei Verbum', Kap. I.

von Glaubenslehren dürfen und sollen wir unsere Tradition zwar auf ihr Potential für Innovation hin befragen. Die Frage: 'Wie ansteckend ist unsere Hoffnung?' hat Vorrang vor: 'Wie sicher ist das, was im Katechismus steht?' Diese Feststellung bleibt aber nur so lange richtig, wie wir mit derselben Kritikbereitschaft, die dem Logos christlicher Hoffnung entspricht, auch unsere manipulationsanfälligen Innovationsversuche unter die Lupe nehmen.

(3) 1 Petr 3,15 ist an *alle* Christen gerichtet. Das bedeutet wohl nicht, daß jeder christliche Normal- und Kleinstverbraucher in der Lage sein muß, sich durch das wüste Gestrüpp theologischer Spekulation und detaillierter Sachkenntnis hindurchzufinden, um seiner Christenpflicht der Verantwortung des Logos der Hoffnung nachkommen zu können. Es muß um eine leichter durchschaubare Aufgabe für alle gehen. Heißt 'apo-logia' dann aber: Anpassung an das Maß von Verständlichkeit, das z. B. dem Durchschnittskonsumenten unserer Massenmedien verträglich erscheint?

Dem Kontext zufolge geht es in 1 Petr 3,15 um etwas anderes als um pausenlose Diskursbereitschaft. Es bleibt hier beständig der Ernstfall im Blick, der in Gestalt des Mannes von der Geheimpolizei vor der Tür steht. Vor einem solchen Ernstfall schrumpft alle angehäuften Gelehrsamkeit schnell in sich zusammen, wird aber auch das Fadenscheinige eines modischen Aggiornamento offenbar. Wenn man die Koffer nicht nur (etwa zur nächsten Vortragsreise) packen, sondern definitiv zurücklassen muß, dann gewinnt die eigentliche Substanz des zu Verantwortenden bald Konturen - sofern überhaupt etwas von Substanz da ist. Es geht um jenen Kern der Hoffnung, für den man notfalls alles andere aufzugeben bereit ist. Von hierher bemißt sich in letzter Instanz die Überzeugungskraft der 'apo-logia' und erweist es sich, ob eine Hoffnung über bloße Suggestion und Verführung hinaus tatsächlich ansteckend ist.

1.2.2. Verantwortung vor welchem Forum?

1.2.2.1. Theologiegeschichtliche Hinweise

Aus 1 Petr 3,15 ergeben sich wichtige Anweisungen für die fundamentaltheologische Arbeit. Offen bleibt aber die schwierige Frage, vor welchem Forum sich der Glaubende zu verantworten hat. Im Kontext des Ersten Petrusbriefs scheint sich diese Frage zu erübrigen: das Forum bildet im Zweifelsfall die römische Gerichtsbarkeit, vor die man die Christen zitiert. Diese sich vom Faktischen her ergebende Antwort läßt aber das prinzipielle Problem unberücksichtigt, wer bei der Verantwortung des Glaubens

von Rechts wegen als kritische, d. h. als der richtigen Unterscheidung fähige Instanz angesehen werden darf. Können Gegenstände des Glaubens überhaupt anders als vom Inneren des durch Offenbarung erleuchteten Glaubens selbst her angemessen beurteilt werden?

So müßte in der Tat dem Vorwurf des Apostels Paulus in 1 Kor 6,1-3 entsprechend gefragt werden:

"Wagt es einer von euch, der mit einem anderen einen Rechtsstreit hat, vor das Gericht der Ungerechten zu gehen (κρίνεσθαι) statt zu den Heiligen? Wißt ihr denn nicht, daß die Heiligen die Welt richten werden? Und wenn durch euch die Welt gerichtet wird, seid ihr dann nicht zuständig, einen Rechtsstreit über Kleinigkeiten zu schlichten? Wißt ihr nicht, daß wir über Engel richten werden? Also erst recht über Alltägliches."

Über das 'erst recht' im Hinblick auf Zivilprozesse von Christen wird man heute vielleicht nicht die Meinung des Apostels teilen. Gilt seine Aussage aber nicht zumindest für die entscheidenden Grundlagen der Hoffnung, über die der Christ jedem gegenüber zu Rede und Antwort bereit sein soll? Und bleibt damit die vom Christen geforderte 'apo-logia' vor Außenstehenden dem eigentlichen Glaubensverständnis nicht grundsätzlich fremd und äußerlich? Dann wäre Fundamentaltheologie als eine Wissenschaft, die zwischen Glaubenserkenntnis und einer (noch) nicht vom Glauben geprägten Vernunft vermittelt, nicht möglich. Aber auch Theologie überhaupt, insbesondere als eine an der modernen Universität betriebene Disziplin, würde ihren Platz innerhalb des Kontexts weltlicher Wissenschaften dann kaum rechtfertigen können. Das ist nur in dem Maße möglich, wie sich der ihr eigene 'Logos' mit einer übergreifenden, nicht auf das Glaubenslicht beschränkten Vernunft vermitteln läßt. Bedeutet solche Vermittlung aber nicht notwendig Anpassung an eine Vernunft, die des Heils verlustig ist und daher als potentielle kritische Instanz mit Rücksicht auf Glaubensdinge ausfällt?

Diese grundlegende Frage der Theologie - nach dem Verhältnis von Glaube und Vernunft, Theologie und Philosophie, Gnade und Natur, wie sie explizit oder implizit die gesamte Theologiegeschichte bewegt - kann hier noch nicht im Detail verfolgt werden¹⁰. Bevor wir einen eigenen Ansatz zu ihrer Beantwortung skizzieren, sollen aber wenigstens einige wichtige Stationen dieser Geschichte in den Blick kommen.

Der Forderung von 1 Petr 3,15 nach einer 'apo-logia' haben sich sehr bald jene frühchristlichen Theologen gestellt, die man unter dem Titel 'Apologeten' zusammenfaßt. Hier ist es insbesondere Justin der Märtyrer

10 Vgl. Kap. 11. Zur Problemgeschichte und zum 'status quaestionis' allgemein vgl. bes. die Beiträge von M. Seckler, Theologie als Glaubenswissenschaft, HFth IV, 179-241 und ders., Fundamentaltheologie, 513f (Literatur!).

gewesen, der in seinen um 150 abgefaßten 'Apologien' die Frage nach dem angemessenen Forum christlicher 'apo-logia' bereits scharf reflektiert hat.

Wenn Justin seine Erste Apologie an die römischen Kaiser richtet¹¹, so heißt das nicht, daß er damit diese Adressaten ohne weiteres als eine für die Beurteilung christlicher Lehren kompetente Instanz anerkennt. Der Zusammenhang ist, wie ich an anderer Stelle zu zeigen versucht habe¹², differenzierter. Mit ihrem Anspruch, 'gottesfürchtig und Philosophen' zu sein (εὐσεβεῖς καὶ φιλόσοφοι: Ap. I 2,1), haben sich die römischen Herrscher selbst einer höheren Instanz, nämlich dem Logos, unterstellt. Damit sind sie nicht weniger als der Verfasser der Apologie einer vernunftgemäßen Verantwortung, einer 'apo-logia', unterworfen. Erweisen sie sich nämlich nach genauer Unterrichtung über Leben und Lehre der Christen nicht als gerechte Richter, so stehen sie selbst vor Gott ,ἀναπολόγητος', unentschuldig da, genauer: ohne die Chance einer Rechtfertigung vor dem sie in Anspruch nehmenden Logos (vgl. Ap. I 3,4-5; 28,3).

Das angemessene Forum christlicher Verantwortung stellt sich nach Justin also dialektisch dar. Unmittelbar wird zwar der herrschenden Macht eine Apologie vorgelegt. Diese selbst muß sich bei der Beurteilung aber auf den 'Logos' hinterfragen. Hier konnte Justin an ein damals allgemein anerkanntes metaphysisches Prinzip anknüpfen, den (göttlichen) Logos, der für alle menschliche Vernunft verbindlich ist. Dieser hat nach Justin als 'Logos spermatikos' überall 'authentische Vernunft gesät'. Die Saat ist aber durch das Werk von vernunftfeindlichen Mächten (den 'Dämonen') größtenteils verdorben worden. Über das Lesen der prophetischen Schriften haben zwar - so meint Justin mit anderen Autoren seiner Zeit - die griechischen Philosophen, insbesondere Platon, noch manche Wahrheit relativ unverstellt bewahren können. In den antiken Mythen hingegen (worauf die offizielle Staatsreligion Roms fußte) gibt es fast nur noch 'verwachsene Vernunftsaat'. Die Fleischwerdung des Logos ermöglicht es den Christen nun, durch ihre Verkündigung die Menschen auf die ursprüngliche und universal verbindliche Wahrheit zurückzuführen. Die

11 Ob die Justinschen - und andere zeitgenössische - Apologien wirklich an die Kaiser gesandt wurden oder die entsprechenden Adressen reine Fiktionen waren, ist umstritten. Vgl. etwa C. Andresen, Art. Apologetik, II. Frühkirchliche Apologetik, in: RGG³ I, 1957, 480-485. Am ehesten wird wohl an so etwas wie 'offene Briefe' zu denken sein, mit deren Hilfe man bestimmte Staatsvertreter zu angemessenen rechtlichen oder politischen Schritten veranlassen wollte.

12 Vgl. H. Verweyen, Weltweisheit und Gottesweisheit bei Justin dem Märtyrer, in: Weisheit Gottes - Weisheit der Welt. FS für Joseph Kardinal Ratzinger zum 60. Geburtstag, hrsg. v. W. Baier [u. a.], St. Ottilien 1987, Bd. 1, 603-613.

eigentliche Aufgabe christlicher 'apo-logia' besteht also darin, in Anknüpfung an intakt gebliebene Spuren des Logos in der Philosophie und in kritischer Entlarvung der Logosverzerrungen in der griechisch-römischen Mythologie die christliche Botschaft so vorzustellen, daß die Adressaten den wahren Logos durch alle Verstellungen hindurch erkennen können.

Seit Adolf von Harnack ist immer wieder behauptet worden, daß Justin mit seinem an sich genialen Konzept einer Verantwortung christlichen Glaubens vor einer als universal konzipierten Vernunft gescheitert sei. Er habe den lebendigen Christus in eine von kosmologisch-metaphysischer Spekulation vorgegebene Logosvorstellung eingepaßt und damit die für die gesamte spätere Reflexion verhängnisvolle 'Hellenisierung des Christentums' eingeleitet. Dieser Vorwurf dürfte sich im wesentlichen nicht halten lassen¹³. Harnack selbst hat aber wohl nicht bemerkt, wie sehr er in seinem eigenen Entwurf das 'Wesen des Christentums' dem Logos seiner Zeit eingepaßt hat: der Vermittlungstheologie des liberalen Protestantismus.

Das von Justin eingeführte Konzept einer Vermittlung von Glaube und Vernunft blieb das vorherrschende Modell bis hin zur Frühscholastik. Philosophie (insbesondere die von Platon geprägte) wurde zwar zur reflexiven Durchdringung und öffentlichen Darstellung des Offenbarungsguts aufgenommen. Dabei war man sich aber bewußt, daß dieser weltliche Logos der Korrektur durch das fleischgewordene Wort bedurfte. Kennzeichnend für dieses fast ein Jahrtausend christlicher Theologie bestimmende Verständnis war, daß die Philosophie in einem solchen Vermittlungsprozeß nicht als eine methodisch gegenüber der Theologie eigenständige Disziplin begriffen wurde. Wie antike Philosophie sich einschlußweise als Theologie begriff, so konnte sich christliche Theologie entsprechend als Darstellung der 'vera religio' bzw. als das eigentliche Zu-sich-selbst-Kommen der Philosophie verstehen, ohne daß damit allerdings so etwas wie eine 'natürliche' oder 'philosophische Theologie' im späteren Sinn angezielt worden wäre.

Mit der neuen Wertschätzung der 'artes liberales' in den Kloster- und Kathedralschulen des frühen Mittelalters, vor allem mit dem Hervortreten der 'Dialektik' (die im angestammten Fächerkanon der sieben 'freien Künste' als Lehre über das richtige Argumentieren den drei unteren Disziplinen zum Erlernen der für die Kunst der Rede nötigen Fertigkeiten zugeordnet war) als einer von der Theologie methodisch unabhängigen philosophischen Wissenschaft im 11. Jahrhundert, ergab sich eine andere Situation. Sie machte ein grundsätzliches Überdenken des Verhältnisses von Glaube und Vernunft, von Theologie und Philosophie notwendig, auch

13 S. Anm. 12 (Literatur!).

wenn die weltliche Vernunft, mit der man es zu tun hatte, zunächst weiterhin vorwiegend platonisch bestimmt war. Der wichtigste Beitrag zu der anstehenden wissenschaftstheoretischen Reflexion findet sich bei Anselm von Canterbury. Auf der einen Seite steht für ihn fest, daß alle menschliche Vernunft ausnahmslos durch die Sünde das ihr naturgemäße Licht verdunkelt hat und des Glaubenslichtes bedarf, um sich selbst wieder hell und für anderes sehend zu werden. Auf der anderen Seite setzt nach Anselm der Glaube eine wirklich autonome Vernunft frei, er bindet diese nicht etwa heteronom-positivistisch an einen nur gruppenspezifisch kommunikatilen 'Logos'. Damit ergibt sich z. B. die Möglichkeit, ohne Berufung auf die Autorität der Schrift eine Gotteslehre (einschließlich der Trinitätslehre) und Anthropologie vernunftfeinsichtig darzustellen¹⁴ und unter Einklammerung allen positiven Offenbarungswissens mit notwendigen Gründen zu beweisen, daß kein Mensch ohne Christus gerettet werden kann¹⁵.

Wirkungsgeschichtlich gesehen, blieb dieses Konzept des Verhältnisses von Glaube und Vernunft ein kurzes Zwischenspiel. Ein Hauptgrund dafür dürfte in der Aristotelesrezeption zu sehen sein, die um die Mitte des 12. Jahrhunderts einsetzte. Die Wiederentdeckung des 'ganzen Aristoteles' wurde durch jüdische und insbesondere moslemische Gelehrte vermittelt, durch deren Übersetzungen und Kommentare christliche Denker wie Thomas von Aquin in den Sinn der aristotelischen Philosophie hineinfanden.

Dadurch kam eine eigentümliche Gesprächssituation zustande, eine Situation, die schon durch die Traditionslage eines bestimmten Corpus von Texten einfach vorgegeben war. Religionswissenschaftler verschiedenster 'Couleur' trafen hier nicht etwa erst zu einer Diskussion zusammen¹⁶, sondern man fand sich gleichsam bereits an einem Tisch sitzend vor, auf dem der 'ganze Aristoteles' als gemeinsames Textbuch aufgeschlagen lag. Das Besondere dieses geschichtlichen Kairos bestand darin, daß die Vertreter der drei großen Offenbarungsreligionen - Judentum, Christentum und Islam - in der Philosophie eines 'Heiden' eine mit den Mitteln der 'natürlichen Vernunft' erarbeitete Gotteslehre zu entdecken glaubten, die sie als gemeinsames Fundament für ihren je verschiedenen Offenbarungsglauben verstehen konnten.

14 Vgl. bes. Monologion, Prooemium.

15 Vgl. Cur deus homo, Praefatio.

16 So etwas gab es im 12. Jh. auch, z. B. den wissenschaftlichen Austausch zwischen Juden, Christen und Muslimen in Toledo.

Erst aufgrund dieser Situation entstand im christlichen Denken jener Begriff einer 'natürlichen Theologie', der für die Entwicklung der neuzeitlichen Apologetik und Fundamentaltheologie so weitreichende Konsequenzen hatte. Die Verselbständigung der Dialektik/Philosophie als methodisch vom Offenbarungswissen unabhängiger Wissenschaft seit der Frühscholastik reichte dazu allein nicht aus. Diese Verselbständigung konnte auch im Sinne Anselms begriffen werden: als eine durch Offenbarungsgnade (wieder) freigesetzte Vernunftautonomie. Erst damit, daß ein bestimmter Unterbau der Theologie - die philosophische Gotteslehre - als den Offenbarungsreligionen *vorgegeben* bzw. prinzipiell auf religionswissenschaftlich-glaubensneutraler Basis erstellbar betrachtet wurde, entstand ein grundsätzlich neues Verständnis des Forums von Vernunft für die Glaubensverantwortung. *Dieses* Forum mußte nicht erst dialektisch, mit Hilfe des in die Verzerrungen der Vernunft hineinleuchtenden Glaubenslichtes gewonnen werden. Es ließ sich nach Thomas von Aquin wenigstens *prinzipiell* glaubensneutral ermitteln - so sehr sich auch der Aquinate darüber im klaren war, daß *faktisch* jene Gegenstände der Religion, die grundsätzlich der 'natürlichen Vernunft' zugänglich sind, nur "von wenigen, erst nach langer Zeit und mit vielen Irrtümern vermischt" erkannt werden¹⁷ und es darum auch im Hinblick darauf einer 'übernatürlichen' Offenbarung bedarf.

Die Vorstellung einer prinzipiell glaubensneutralen, 'natürlichen' oder philosophischen Theologie wurde dadurch verstärkt, daß man auf der anderen Seite die Reichweite philosophischer Vernunft nun im Vergleich etwa zu Augustinus, Anselm oder Richard von St. Viktor¹⁸ auf einen wesentlich schmaleren Bereich eingeschränkt sah: Einen philosophischen Zugang zur 'übernatürlichen' Offenbarung im strikten Sinn - insbesondere zu den Grund'geheimnissen' der Trinität und Inkarnation - glaubte man jetzt prinzipiell abstreiten zu müssen¹⁹.

Wurde somit seit Thomas für die 'demonstratio religiosa', die rationale Verantwortung der grundlegendsten Möglichkeiten eines Gottesverhältnisses überhaupt, eine im Prinzip glaubensneutrale *Philosophie* als das angemessene Forum betrachtet, so schien sich mit der Entwicklung der *historisch-kritischen Forschung* ein ganz analoges Forum für die 'demonstratio christiana', [,demon-

17 Vgl. Contra Gentiles I 4; STh I, q. 1 a. 1.

18 Zum methodischen Konzept des letzteren vgl. bes. U. Kühneweg, Der Trinitätsaufweis Richards von St. Viktor, in: ThPh 62 (1987) 401-422; P. Hofmann, Glaubensbegründung. Die Transzendentalphilosophie der Kommunikationsgemeinschaft in fundamentaltheologischer Sicht, Frankfurt a. M. 1988, 248-268 (Literatur!).

19 Vgl. die eingehendere Erörterung dieses Zusammenhangs in Kap. 11.3-4.

stratio christiana',] die rationale Verantwortung des Glaubens an Jesus Christus, nahezulegen. Verantwortung der Offenbarung vor der historischen Vernunft: das verstand man in neuzeitlicher Apologetik und Fundamentaltheologie *prinzipiell*, trotz allen faktischen Zurückschreckens vor der Härte der aufkommenden Kritik, als Verhandlung mit einem Partner, der seine Urteile wesentlich glaubensneutral trifft und sich nicht zuvor auf eine Wirklichkeit ganz neuer Art einlassen muß, um als kompetenter Gesprächspartner überhaupt in Frage zu kommen.

Nur wenn man diesen zentralen Aspekt neuzeitlicher Glaubensverantwortung (auf protestantischer wie katholischer Seite) im Auge behält, wird man das radikale Veto richtig verstehen, das von der 'Dialektischen Theologie' (insbesondere von Karl Barth und Rudolf Bultmann) gegenüber aller 'philosophischen Theologie' und aller historischen Jesusforschung (*als für christliche Fundamentaltheologie relevanten Unternehmungen verstanden*) eingelegt wurde.

Die Literatur hierzu, die sich vor allem auf K. Barths Ablehnung einer 'natürlichen Theologie' konzentriert, ist inzwischen unübersehbar geworden²⁰. Die grundsätzliche Übereinkunft Bultmanns mit Barth in der in unserem Zusammenhang entscheidenden Frage nach dem Forum christlicher 'apo-logia' tritt besonders deutlich in einem Referat zutage, das Bultmann 1941 zusammen mit dem berühmt gewordenen Vortrag 'Neues Testament und Mythologie' auf einer Tagung in Alpirsbach gehalten hat²¹. Beide Beiträge sollten zusammen im Blick behalten werden. In jenem Referat²² heißt es:

"So ist also *Theologie als Wissenschaft* begründet und in ihren einzelnen Zweigen entfaltet als die systematische Ausarbeitung des im christlichen Glauben gegebenen Selbstverständnisses. *Die Wissenschaftlichkeit der Theologie* kann nur ihrem Gegenstande entsprechen und darf nicht nach einem Maßstab fragen, den eine andere Wissenschaft liefern könnte. Sie unterscheidet sich von jeder anderen Wissenschaft dadurch, daß ihr Gegenstand - Gottes eschatologisches Handeln - dem außergläubigen Dasein nicht sichtbar ist, sondern erst sichtbar wird, wenn dieses Dasein die Umkehrung seiner selbst glaubend erfährt. Es ist also

20 Vgl. aus jüngerer Zeit etwa: H.-J. Birkner, Natürliche Theologie und Offenbarungstheologie, in: NZSTh 3 (1961) 279-295; J. Werbick, Der Streit um die 'natürliche Theologie' - Prüfstein für eine ökumenische Theologie? in: Cath(M) 37 (1983) 119-132; G. L. Müller, Hebt das sola-fide-Prinzip die Möglichkeit einer natürlichen Theologie auf? Eine Rückfrage bei Thomas von Aquin, in: Cath(M) 40 (1986) 59-96; C. Westermann, Karl Barths Nein. Eine Kontroverse um die theologia naturalis. Emil Brunner - Karl Barth (1934), in: EvTh 47 (1987) 386-395. Einen knappen, prägnanten Überblick über die Problemgeschichte bietet W. Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. 1, Göttingen 1988, 83-93; 108-121.

21 Vgl. K. W. Müller, Zu Rudolf Bultmanns Alpirsbacher Vortrag über 'Theologie als Wissenschaft', in: ZThK 81 (1984) 470-471.

22 R. Bultmann, Theologie als Wissenschaft, In: ZThK 81 (1984) 447-469.

nicht nur aussichtslos, die Theologie als Wissenschaft vor dem Forum einer ungläubigen Kultur rechtfertigen zu wollen, sondern es würde auch eine Selbstpreisgabe der Theologie bedeuten" ²³.

Mit diesem radikalen Veto wurde nun zwar der 'gordische Knoten' neuzeitlicher Apologetik durchhauen, zugleich aber auch der an 1 Petr 3,15 anknüpfende 'rote Faden' der gesamten christlichen 'apo-logia' durchgeschnitten²⁴. Jenen roten Faden nach dem Gewaltakt der Dialektischen Theologie wieder zusammenzuknüpfen, ist die protestantische Theologie der letzten Jahrzehnte in den verschiedenartigsten Anläufen bemüht. Am schärfsten dürfte Wolfhart Pannenberg den wunden Punkt in der Barthschen Argumentation markiert haben, wenn er betont,

"daß die Positivität der Offenbarung keine Alternative zum Subjektivismus in der Theologie darstellt, sondern vielmehr als theologische Position dessen äußerste Zuspitzung bedeutet: Während andere Formen anthropologischer Begründung der Theologie sich immerhin noch im Rahmen allgemeinverbindlicher Argumentation zu bewegen suchten, wird bei Barth die irrationale Subjektivität eines nicht weiter begründbaren Glaubenswagnisses als das tatsächliche Fundament der scheinbar so steilen Objektivität seines Redens von Gott und Gottes Wort sichtbar" ²⁵.

Erst bei der Behandlung der Einzelprobleme werden wir näher beurteilen können, inwieweit die über Barth und Bultmann hinausweisenden neueren Beiträge den Problemen besser gerecht werden oder

23 Ebd. 467.

24 Dies läßt sich besonders gut an Barths (im übrigen hervorragender) Anselm-Interpretation nachvollziehen: Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms, jetzt in: K. Barth Gesamtausgabe, hrsg. v. E. Jüngel/U. Dalferth, Bd. II Akademische Werke, Zürich 1981.

25 W. Pannenberg, Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt a. M. ¹1973, 274. Inzwischen haben sich allerdings in der Auseinandersetzung Pannengerbs mit der Dialektischen Theologie bzw. den dieser nahestehenden Theologen bemerkenswerte Annäherungen in den Kernfragen ergeben. In seiner Replik auf den kritischen Beitrag von E. Jüngel, Nihil divinitas ubi non fides. Ist christliche Dogmatik in rein theoretischer Perspektive möglich? Bemerkungen zu einem theologischen Entwurf von Rang, in: ZThK 86 (1989) 204-235, kommt Pannenberg (Den Glauben an ihm selbs[t] fassen und verstehen. Eine Antwort, ebd. 355-370, hier 367) etwa zu der folgenden Feststellung: "Übereinstimmung besteht darüber, daß die christliche Offenbarungstheologie weder zum Thema des Daseins Gottes noch zur Bestimmung seines Wesens von irgendeiner Philosophie eine Vorgabe annehmen kann, die nicht ihrerseits theologischer Kritik und Modifikation zugänglich wäre. In dieser Sache haben die philosophische Ausdeutung einer *cognitio Dei naturalis* in der mittelalterlichen Scholastik und die natürliche Theologie des Altprotestantismus und der Aufklärung Wege eingeschlagen, die als Irrwege zu betrachten und jedenfalls heute nicht mehr gangbar sind. Andererseits hat die Theologie nur dann Anlaß, sich überhaupt auf das Gespräch mit der Philosophie einzulassen, wenn sie dieser eine kritische Funktion gegenüber ihrem eigenen Reden zugesteht. Das ist auch dann der Fall, wenn die Theologie ihrerseits die von Philosophen formulierten Minimalbedingungen für ein rational vertretbares Reden von Gott zum Gegenstand theologischer Kritik macht, aber in der Weise, daß solche Kritik sich argumentativ auf dem Boden der philosophischen Diskussion bewegen muß. Nach Jüngels Urteil vermag dieser Gesichtspunkt weiterzuführen [...]. Es sollte sich lohnen auszuloten, was darin an Implikationen steckt."

eher auf einen Rückfall in die von jenen zu Recht kritisierte Argumentation hinauslaufen. Im Raum zeitgenössischer *katholischer* Fundamentaltheologie ist eine klare Sicht der Dinge oft dadurch erschwert, daß man die Hauptaufgabe in der Überwindung des 'Extrinssezismus' sieht, der im Gefolge eines 'instruktionstheoretischen Modells' von Offenbarung das scholastisch-neuscholastische Denken bestimmt hatte²⁶. Damit, daß man Offenbarung *überhaupt* 'anthropologisch vermittelt'- etwa in Anknüpfung an die 'Korrelationsmethode' Paul Tillichs -, ist aber die grundlegende Frage nach dem angemessenen Forum rationaler Glaubensverantwortung noch nicht berücksichtigt. Warum sollte etwa eine 'Säkularisierung' des Christentums oder seine Anpassung an heute als besonders dringlich empfundene Bedürfnisse besser sein als die vielzitierte 'Hellenisierung' des Christentums in den ersten christlichen Jahrhunderten?

Fragen dieser Art werden sich erst dann kritisch verfolgen lassen, wenn die Möglichkeit christlicher 'apo-logia' mit Blick auf das für solche Verantwortung angemessene Forum der Vernunft vom Inneren des Glaubensaktes selbst her aufgewiesen ist.

1.2.2.2. Ein phänomenologischer Versuch

Der Einspruch der 'dialektischen Theologie' kann sich zu Recht auf die paulinische Auffassung von 'kritischer Kompetenz' im Hinblick auf die göttliche Offenbarung berufen. Dem 'homo incurvatus', dem über sich selbst zusammengekrümmten Menschen, kommt es nicht zu, über die Wahrheit Gottes und seines eschatologischen Boten zu befinden. In seiner natürlich-faktischen Lage als Sünder ist der Mensch zu einem sachgerechten κρίνειν gar nicht imstande, weil er sich selbst das naturgegebene Licht der Vernunft immer schon verdeckt und daher nicht weit genug sieht oder in falsche Richtungen blickt. Auch die in der Geschichte der Apologetik oft zitierten Aussagen über eine mögliche Gotteserkenntnis aufgrund der Schöpfungswerke geben von daher keinen Anstoß zum Unternehmen einer 'natürlichen Theologie':

"Gottes Zorn enthüllt sich vom Himmel her über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, die die Wahrheit in Ungerechtigkeit niederhalten. Ist doch, was sich von Gott erkennen läßt, in ihnen offenbar; Gott hat es ihnen offenbart. Denn sein unsichtbares Wesen wird seit Erschaffung der Welt an seinen Werken durch die Vernunft wahrgenommen, seine ewige Macht und Gottheit. Sie sind darum unentschuldigbar (ἀναπολογήτους), weil sie trotz ihrer Erkenntnis Gottes ihn nicht als Gott verherrlichten und ihm nicht dankten. Sie verfielen

26 Vgl. dazu Kap. 11.

vielmehr in ihren Gedanken auf Nichtigkeiten, und ihr unverständiges Herz wurde verfinstert" (Röm 1,18-21).

Hat jene Theologie im Umkreis von Barth und Bultmann aber zureichend das ἀναπολόγητος bedacht, um das es nicht erst bei Justin, sondern bereits an dieser Stelle geht? Der in der Sünde befangene Mensch ist 'unentschuldig'; er kann keinen Logos, keinen vernünftigen Grund für sein Tun gegen den Gerichtsspruch Gottes vorweisen, weil sein natürlich-faktisches Wissen von Gott im Widerspruch zu seinem prinzipiell-möglichen und in diesem Sinne natürlichen Wissen von Gott steht.

Damit diese Behauptung des Apostels recht behält, ist nun allerdings doch der Aufweis einer 'natürlichen Theologie' erforderlich. Unentschuldig ist der Mensch nämlich nur dann, wenn er mit seiner faktischen Nicht-Anerkennung Gottes, seinen Gottes-Surrogaten und Pseudo-Gottesverhältnissen, im Widerspruch steht nicht nur zu einer prinzipiell möglichen authentischen Gotteserkenntnis, sondern zu einer solchen Gotteserkenntnis, die, wenn auch noch so verdeckt, faktisch dennoch bereits wirksam ist²⁷. Jede andere Erklärung des ἀναπολόγητος liefe auf eine Prädestinationslehre hinaus, die der Glaubende nicht nur vor keinem weltlichen Forum der Vernunft, sondern erst recht nicht vor seinem eigenen Glauben an den gerechten und befreienden Gott verantworten könnte.

Dabei ist in unserem Zusammenhang von untergeordneter Bedeutung, ob das Wort 'Prädestination' als eine göttliche Vorherbestimmung zum Nicht-Sehen-Können, eine 'Verstockung' durch Gott, verstanden wird oder nur als eine durch die Sünde Adams verursachte Vorwegbestimmtheit aller Menschen in dem Sinn, daß die ursprünglich mögliche Gotteserkenntnis jetzt prinzipiell nicht mehr zum Durchbruch kommen kann. Wenn nicht schon vor der Begegnung mit Christus im Innern des Menschen ein wirklicher Widerstreit zwischen Geist und Geist stattfindet - einem Geist, der allein das Sagen hat, und einem anderen, dem gleichsam der Mund zugehalten wird -, dann kann sich der Sünder bei der Begegnung mit dem Gotteswort mit dem ihn richtenden Spruch nicht mehr so identifizieren, daß er tatsächlich ἀναπολόγητος ist. Der von der Sünde befreite Sünder

27 Vgl. W. Kasper, Der Gott Jesu Christi, Mainz ²1983, 94: "Indem Paulus so die Heiden bei der Verantwortung für ihren Unglauben behaftet, anerkennt er in indirekter Weise die Möglichkeit und die Wirklichkeit der Gotteserkenntnis der Heiden. Man kann hier von einer Anknüpfung im Widerspruch sprechen. Das bedeutet, daß man die Kreuzestheologie des Paulus nicht in Widerspruch bringen darf zum Anliegen der natürlichen Theologie." Vgl. auch Th. Pröpper, Erlösungsglaube, 174f. Die immer schon faktisch wirksame, nicht nur prinzipiell mögliche "'natürliche' Kenntnis des Menschen von Gott" betont - in eingehender Auseinandersetzung mit der Problemgeschichte - W. Pannenberg, Systematische Theologie, bes. 85f, 121-132.

mag sich dann zwar noch wie aus einem fürchterlichen Pfuhl von Verstrickung und Verderbnis herausgezogen erfahren, mag jetzt, nach der Verkündigung der Erbschuld Adams, mit Schrecken erkennen, wie er in diesen Sumpf geraten ist. Er kann seine ihm nun vergebene Schuld aber nicht wirklich bereuen. Denn Reue besteht gerade in dem Zu-Wort-Kommen jenes Geistes, dem vorher der Mund zugehalten wurde. Sie beruht auf der Einsicht, daß ich zuvor wider besseres Wissen nicht gewußt, also im Grunde doch gewußt habe, was gut, und daß meine Bevorzugung dessen, was mir gerade zupaß kam, böse war.

Hier bleibt also eine entscheidende Aufgabe der 'Apologetik': die konsequente Erhellung des ἀν-απολόγητος sündiger Vernunft. Es ist dies zunächst eine durchaus innertheologische Aufgabe, insofern es hier um den konsequenten Vollzug des Akts von Reue und Umkehr geht: mein wahres Ich aufzudecken, dessen Einspruch ich vor der Umkehr nicht zugelassen habe. Und dennoch muß diese Aufgabe methodisch der Philosophie zugehören, weil es sich ja um die Freilegung jenes Spielraums handelt, der dem Menschen auch vor seiner tatsächlichen Begegnung mit Christus offensteht. Allerdings wird dies eine höchst ungewohnte Art von Philosophie sein, ein Denken, das erst nach der Bekehrung zum Durchbruch kommt und das jene, die Gottes aus der Sünde rettendes Wort noch nicht erfahren haben, vehement zurückweisen werden - es sei denn, diese Philosophie würde im unmittelbaren Zusammenhang mit der befreienden Botschaft selbst vernommen.

Selbst nach der paulinisch-protestantischen Verbannung der 'Hure Vernunft' aus dem Haus der Theologie läßt sich also - das ergeben diese ersten Andeutungen zum Verhältnis von Glaube und Vernunft - eine wirklich philosophische Arbeit als theologisch gefordert aufzeigen. Die Beziehung zwischen Glaube und Vernunft erweist sich dabei allerdings als weitaus komplexer, als im traditionellen, stockwerkartigen Aufbau der fundamentaltheologischen Traktate ersichtlich wurde.

Diese Komplexität, wie sie am Phänomen der Reue klar wird, beruht in einem eigentümlichen Verhältnis von Implikation und Explikation. Auf den ersten Blick stehen sich Vernunft vor dem Glauben und Vernunft im Glauben in einem einander ausschließenden Verhältnis gegenüber: Die Vernunft vor dem Glauben mag nicht hören, was Gottes Wort sagt. Und das im Glauben aufgenommene Wort weist das als unangemessen zurück, was die Vernunft ohne Christus über Gott zuwege bringt²⁸. Der genauere

28 Hier liegt das offensichtliche Recht zum Veto gegenüber der Selbstverständlichkeit einer 'natürlichen Theologie' und einer in diesem Sinne betriebenen 'demonstratio religiosa' als Unterbau für den Offenbarungstraktat.

Hinblick dagegen zeigt, daß die im Glauben freigesetzte Vernunft innerhalb der Vernunft vor dem Glauben eine Vernünftigkeit enthüllt, die dieser Vernunft selbst zwar verborgen, aber dennoch in ihr am Werke war - wenn Reue kein bloßes Scheinphänomen ist. Diese zunächst verborgene Vernünftigkeit in der Vernunft vor dem Glauben ermöglicht einerseits das Gericht über die Unwahrheit der Vernunft vor dem Glauben, macht sie ἀναπολόγητος. Andererseits aber - und das ist nun ein neuer Denkschritt - hat jene verborgene Vernünftigkeit mir, dem im Finstern tappenden Menschen, klar gemacht, daß hier und jetzt, in dem begegnenden Christus, meine eigene, eigentliche Wahrheit zur Sprache kommt. Sie hat in diesem Sinn also den Übergang von der Vernunft vor dem Glauben zur Vernunft im Glauben ermöglicht.

Erst mit diesem weiteren Denkschritt wird - über eine bloße Phänomenologie der Reue und Bekehrung hinaus, die eher ins Gebiet der Moraltheologie oder der Praktischen Theologie gehören dürfte - die fundamentaltheologische Dimension des Gesagten deutlich. Der Fundamentaltheologie muß daran liegen, jene zwar erst im Glauben entdeckte, aber dennoch schon vor dem Glauben wirksame wahre Vernunft zu rekonstruieren, weil sie es offenbar ist, die es dem Menschen ermöglicht, in der Begegnung mit Christus seine eigene, eigentliche Wahrheit zu erkennen. Sie muß also nicht nur sporadisch, auf den jeweiligen Fall von Umkehr bezogen, sondern systematisch die erwähnte philosophische Arbeit betreiben, die außerhalb des Umfelds von Gottes befreiendem Wort für alles andere als Philosophie gehalten wird.

1.2.2.3. Folgerungen

Fundamentaltheologie als Verantwortung des Logos christlicher Hoffnung - aber vor welchem Forum? Nach den voraufgegangenen Überlegungen steht ein zur Beurteilung solcher 'apo-logia' kompetentes Forum nie fertig bereit. Es muß im 'dialektischen' Ringen - 'zwischen Logos und Logos' - mühsam erst jeweils ermittelt werden. Dies gilt unabhängig von den verschiedenen Weisen, wie Christen das Forum für ihre Verantwortung in der Geschichte erfahren, sei es als bedrohende weltliche Gerichtsinstanz (wie anfangs im Römischen Imperium), sei es als zwar nach Erkenntnisstufen zu unterscheidende, aber im wesentlichen minderwertige Gruppen von Gegnern (wie weitgehend im Mittelalter und in der frühen Neuzeit, aber auch noch in der Gettonentalität des sich von den modernen Wissenschaften bedrängt fühlenden Gläubigen), sei es als geistig überlegene Instanz säkularer Kultur, deren jeweils dominierende Paradigmen

theologisch zu assimilieren heute oft als einzig mögliche Ehrenrettung des Glaubens erscheint.

Das Werk von Pierre Charron, '*Les Trois Veritez* contre les²⁹ athées, idolatres, juifs, mahumetans, heretiques et schismatiques' (1593), bei dem sich erstmals deutlich die Einteilung neuzeitlicher Apologetik in drei Traktate abzeichnet, gehört offensichtlich dem zweitgenannten Erfahrungshorizont zu: Gegen die 'Atheisten und Götzendiener' war die '*demonstratio religiosa*', gegen die 'Juden und Mohammedaner' die '*demonstratio christiana*', gegen die 'Häretiker und Schismatiker' die '*demonstratio catholica*' durchzuführen. Selbst wenn man (bei veränderter Einschätzung der jeweiligen Gesprächspartner) dieser Dreiteilung wegen der grundlegenden Differenz der Diskursebenen (Fragen nach der Gotteserkenntnis, dem authentischen Offenbarungsglauben, der wahren Kirche) auch heute noch einen heuristischen Wert zusprechen darf: die Fragerichtung 'von unten nach oben' kann nicht beibehalten werden. Auf dem Fundament einer Übereinkunft von 'glaubensneutralen' Philosophen über ein "*et hoc omnes intelligunt deum*"³⁰ und im Rückgriff auf die unter Historikern allgemein anerkannten Regeln historisch-kritischer Rationalität allein kann man jenen auf den Logos *im* Glauben hin offenen Logos in der Vernunft *vor* dem Glauben nicht erreichen. Erst von der Umkehr des Menschen im Glauben her läßt sich der dialektische Prozeß in Gang bringen, der in der Vernunft vor dem Glauben den auf Gottes letztgültige Selbstmitteilung offenen Logos von dem ihm angelegten Maulkorb befreit.

Mit dieser Betonung des notwendigen Ausgangs der fundamentaltheologischen Arbeit beim Glauben ist allerdings die schwierigere Frage noch nicht beantwortet, wie dabei *de facto* eine methodisch dem Glauben gegenüber eigenständige Rationalität *freigelegt*, nicht nur als *prinzipiell vorgegeben* erkannt werden kann. Auf der Grundlage des bisher Gesagten lassen sich dazu einige erste Hinweise geben.

(1) Eine 'Korrelations-' oder 'Korrespondenzmethode' in dem nicht weiter modifizierten Sinn, daß man traditionell vorgegebene Glaubensgehalte von den jeweils anstehenden Sinnfragen her als zeitgerechte Antworten aufschließen möchte, muß fundamentaltheologisch als unzureichend ausscheiden. Die jeweilige 'philosophie du jour' hat, was die Frage nach einem auf Gottes Wort hin offenen Logos angeht, keine prinzipiellen Vorzüge etwa gegenüber einer im Anschluß an Platon und Aristoteles konzipierten 'philosophia perennis', die traditionell als

29 In späteren Auflagen: "tous".

30 Vgl. Thomas v. A., STh I, q. 2 a. 3 corp.; dazu Kap. 4.1.

Unterbau der Fundamentaltheologie diene. Eher könnte man jene als einen noch weniger kompetenten Gesprächspartner als diese ansehen, insofern sie bloß das aktuelle Denken, nicht eine im jahrhundertlangen Diskurs erprobte Vernunft thematisiert. Für alle sich unmittelbar anbietende, durch Gottes letztgültige Selbstmitteilung in Christus noch nicht bekehrte Vernunft gilt die Grundannahme, daß sie zumindest partiell den wahren, auf Gott hin offenen Logos verdeckt. Das bleibt festzuhalten, auch wenn genauso richtig ist, daß jene letztgültige und universal ausgreifende Selbstmitteilung Gottes im Horizont des je geschichtlich anstehenden, nicht nur eines früheren Denkens vermittelt werden muß und sich in jeder geschichtlichen Situation daher auch Wegzeichen auf das zu vermittelnde Wort hin finden lassen müssen. Diese Vermittlungsaufgabe läßt sich aber nie in bloßer Akkomodation des Glaubens an den aktuellen Fragestand erfüllen. Christus ist die Antwort auf menschliches Fragen, indem er dieses zunächst richtet - in dem doppelten Sinn, daß in der Begegnung mit ihm die Eigenmächtigkeit der Vernunft *gerichtet* und sie so in die *Richtung* versetzt wird, die ihrer in der Schöpfung begründeten Eigenständigkeit entspricht.

(2) Dieser notwendig dialektische, den wahren Logos im Widerspruch freisetzende hermeneutische Prozeß ist aber, auch ohne unser Zutun, schon im vollen Gange. So passend das Etikett 'nachchristlich' auf den ersten Blick unsere gegenwärtige Zeit auch charakterisieren mag; es ist dennoch unzutreffend, insofern es von der fortdauernden Wirkungsgeschichte Jesu abstrahiert, die auch heute noch jedem Versuch, sich bloß säkular einzurichten, zu schaffen macht. Die von dieser Wirkungsgeschichte ausdrücklich geprägte christliche Tradition gibt nicht die ganze Dynamik des 'factum Christianum' wieder. Diese läßt sich nur unter Berücksichtigung der gesamten, kirchlichen wie säkularen Folgeerscheinungen erkennen, die das Kommen Jesu ausgelöst hat³¹.

(3) Die Freilegung des wahren Logos wird zusätzlich dadurch erschwert, daß auch in der explizit christlichen Tradition selbst, nicht nur in ihrem säkularen Gegenüber, es so etwas wie ‚partielle Sonnenfinsternis‘, [Sonnenfinster-

31 Auf die Frage nach seiner weltanschaulichen Position hat Leszek Kolakowski einmal geantwortet: "Ich leugne nicht, daß ich in einem gewissen Maße vom Marxismus beeinflusst bin, aber ich bin es sicher nicht in dem Sinne, daß ich darauf bestehe, ein getreuer Verfechter des Marxschen Denkens zu sein. [...] Wenn Sie mich fragen, ob ich Christ sei, wird meine Antwort in etwa die gleiche sein. Ich glaube nicht, daß man unserer Kultur als absoluter Nichtchrist angehören kann. Das ist fast unmöglich. In gewisser Weise sind wir alle Christen und Marxisten. Den Anteil der einen und der anderen Tradition in meinem eigenen Denken zu messen, ist eine zu schwierige Aufgabe" (In: Le besoin religieux. Leszek Kolakowski, Sadhu Singh Dharni, Roger Bastide, Roger Mehl. Textes des conférences et des entretiens organisés par les Rencontres Internationales de Genève 1973, Neuchâtel 1974, 41, eigene Übersetzung).

nis] Eintrübungen des authentischen Logos gibt. Was Joseph Ratzinger mit Rücksicht auf die je aktuellen kirchlichen Verhältnisse gesagt hat - "Im Blick auf den empirischen Bestand muß gerade die Identifikation des *ganz* Kirchentreuern immer Partialidentifikation bleiben, um der Kirche selbst willen" ³² -, gilt prinzipiell bis in die feierlichsten Verlautbarungen des Lehramtes hinein. Auch eine unfehlbare Lehrverkündigung ist in einen 'empirischen Bestand' von Sprache gefaßt, der mit der intendierten Wahrheit zugleich z. B. recht unchristliche Ängste und Überreaktionen angesichts von Verstehensprozessen festschreiben kann, die noch nicht mit genügendem Freimut sondiert worden sind. Ein angemessenes Hören auf den verbindlich ausgelegten Logos muß also bemüht sein, solche 'Sprachbarrieren' zu berücksichtigen ³³.

(4) Als Hauptproblem für den 'Prozeß' der 'apo-logia', der Verantwortung des Logos christlicher Hoffnung, hatte sich in diesem Kapitel die Frage nach dem angemessenen Forum solcher Verantwortung ergeben. Die zuletzt angestellten Überlegungen verweisen nun auf ein Dilemma. Jenes Forum läßt sich offensichtlich nicht einfach 'vor Prozeßbeginn' ausmachen. Seine Freilegung ist vielmehr ein integrierendes Moment des komplexen dialektischen Prozesses selbst, wo beide Seiten - die 'kirchliche' und die 'säkulare' - kaum entwirrbar ineinander verwoben sind.

Damit scheint das in Kap. 1.1 umrissene Programm der Ausgrenzung einer Fundamentaltheologie im engeren Sinn aus dem umfassenden Gespräch der Theologie mit einer immer weniger überschaubaren Vielfalt von Diskussionspartnern wissenschaftstheoretisch nicht legitimierbar. Jeder auch noch so begrenzte Versuch der Verantwortung des Logos christlicher Hoffnung, ja schon die Freilegung des dafür kompetenten Forums, ist Teil eines nicht auseinanderdividierbaren hermeneutischen Geschehens, in dem man nicht mehr eigentlich von Besser-Verstehen, sondern immer nur von Anders-Verstehen sprechen kann ³⁴.

Müßte man bei diesem Resultat stehenbleiben, so entfielen damit aber auch die Möglichkeit der Verantwortung eines *letzten* Wortes Gottes. Im Kontext eines Verstehens, in dem man grundsätzlich nicht über zeitlich-regional *Geltendes* hinaus auf *Gültigkeitskriterien* zurückgehen kann, die einer Letztbegründung zugänglich sind, bleibt jede Rede von einem letzten Wort Gottes eine rational nicht ausweisbare Versicherung.

32 In: J. Ratzinger/K. Lehmann, *Mit der Kirche leben*, Freiburg 1977, 27.

33 Zu den hier in aller Kürze angerissenen Problemen vgl. M. Seckler, *Theologie als Glaubenswissenschaft*, HFth IV, 212-215; E. Biser, *Religiöse Sprachbarrieren: Aufbau einer Logaporetik*, München 1980, bes. 197f.

34 Vgl. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen ²1965, 280.

Diesem Dilemma, das an der Wurzel der immer weiter um sich greifenden Verunsicherung im christlichen Selbstverständnis liegt, ist nicht durch den lehramtlichen Rückgriff auf gesicherte Traditionen und Dogmen beizukommen. Einem solchen Rückgriff kommt zwar (auch abgesehen von seiner theologischen Legitimation) in einer Zeit, in der Umwälzungen in immer rascherer Folge eine Selbstidentifikation des Menschen nahezu unmöglich machen, eine entlastende Funktion für das religiöse (und, im Sinne etwa von Niklas Luhmann und Hermann Lübbe, auch für das allgemein gesellschaftliche) Bewußtsein zu. Der Logos christlicher Hoffnung will aber über eine dogmatische oder auch pragmatische Rechtfertigung hinaus vor einer in Freiheit zustimmenden Vernunft verantwortet sein. Und im Blick auf diesen Anspruch besteht heute ein deutliches Defizit: Auf der einen Seite hat das Zweite Vatikanische Konzil in seinen Dokumenten zumindest implizit die hermeneutische Relativität auch von dogmatischen Lehrentscheidungen bestätigt³⁵. Auf der anderen Seite steht eine fundamentaltheologische Klärung der Frage, wie in und trotz aller hermeneutischen Relativität eine letztgültige Rede überhaupt möglich ist, noch aus.

Hiermit zeichnet sich nun aber eine vordringliche theologische Aufgabe ab, die eine Fundamentaltheologie in dem beschriebenen 'engeren Sinne' nötig macht. Dabei wird es nicht um eine Flucht aus dem pluralistischen Dialog und ein 'Aussteigen' aus dem schwierigen hermeneutischen Geschäft gehen. Unverzichtbar ist aber - als integrierender Teil der Glaubensverantwortung im umfassenden Sinn - die Suche nach einer *Orientierung* in der unausweichlichen Relativität des hermeneutischen Verstehens. Solange es nicht gelingt, dem der 'Geschichtlichkeit aller Wahrheit' Rechnung tragenden Denken durch die Ermittlung letztgültiger Kriterien von Wahrheitsfindung Halt zu geben, ist rational verantwortliches Reden von einem letzten Wort Gottes nicht möglich.

Wie schon zu Ende von Kap. 1.1 angedeutet, stellen sich insbesondere zwei philosophische Aufgaben: Im Rückgang auf nicht mehr hinterfragbare Evidenz ist erstens aufzuweisen, daß die Annahme eines 'letzten' Wortes überhaupt *sinnvoll* ist (vgl. die Kapitel 6 und 8); im Anschluß daran ist der Erkenntnisakt zu bestimmen, in dem sich das Ereignis eines letzten Wortes Gottes *geschichtlich vermitteln* kann (Kap. 9). Erst auf der Grundlage dieser philosophischen Klärung der *Vernehmbarkeit* eines letzten Wortes Gottes läßt sich dann im umfassenden hermeneutischen Prozeß der Glaubensverantwortung eine überzeugende Position hinsichtlich

35 Vgl. Kap. 13 zu 'Dei Verbum'.

Seite 66:

der Behauptung beziehen, daß Gottes letztes Wort tatsächlich *ergangen* und noch immer *präsent* ist.

Vor der Durchführung der beschriebenen philosophischen Arbeit muß zunächst kurz der Ausgangspunkt aller Fundamentaltheologie umrissen werden (Kap. 2). Von diesem Ausgangspunkt her ist sodann - über die bereits gemachten Andeutungen hinaus - die theologische Notwendigkeit philosophischen Fragens zu begründen und die Richtung aufzuzeigen, die ein solches Fragen im Rahmen der Fundamentaltheologie zu nehmen hat (Kap. 3). Durch Situierung im theologie- und philosophiegeschichtlichen Kontext (vgl. die Kapitel 4 und 5) wird die ab Kap. 6 systematisch zu verfolgende Frage deutlichere Konturen gewinnen.