

## 15. Auf dem Weg zu einer neuen Hermeneutik der Rückfrage

### 15.1. Das Problem: Letztgültigkeit in geschichtlicher Kontingenz

Die Rückfrage nach dem 'historischen Jesus' entstand aus dem Mißtrauen in die Zuverlässigkeit kirchlicher Tradition im Hinblick auf die Vermittlung ihres Ursprungs. Wird sie als Korrektiv des kirchlichen Kerygmas verstanden, so ist der Konflikt zweier Ebenen von Evidenz unvermeidlich. Auf der einen Seite fordert das 'Einfür-allemal' christlicher Offenbarung das unbedingte Engagement des Menschen. Auf der anderen Seite gelangt die historisch-kritische Wissenschaft ihrem eigenen Selbstverständnis nach bestenfalls zu wahrscheinlichen Gewißheiten, nie zu einer unbedingt gültigen Evidenz. Aus der Unmöglichkeit eines kontinuierlichen Übergangs von einem prinzipiell relativen Wissen zu einer letztgültigen Evidenz folgt das von Lessing aufgezeigte Problem des unüberbrückbaren Grabens.

Im klaren Bewußtsein dieses Problems versuchte die Dialektische Theologie im Anschluß an Kierkegaard, den Konflikt durch das Verbot jeglicher Kontamination des Kerygmas mit der weltlichen Wissenschaft zu vermeiden. Die 'Sackgassen', in die Bultmanns Position hinsichtlich der Rückfrage nach dem historischen Jesus führt, wurden in Kap. 14.2 angedeutet. Über diese spezielle Frage hinausgreifend, hat W. Pannenberg jenes Kontaminationsverbot einer prinzipiellen Kritik unterzogen: es führe zu einer schlimmeren Bedrohung durch den Subjektivismus als die von Barth bekämpften Versuche der 'liberalen Theologie', Glaube und säkulare Wissenschaft zu vermitteln<sup>1</sup>. In der richtigen Einsicht, daß sich der Glaube insgesamt, insofern er sich auf ein Faktum der Geschichte beruft, vor der historischen Vernunft verantworten muß, stellt Pannenberg (hierin der traditionellen katholischen Fundamentaltheologie nahekommend) über die Rückfrage nach dem 'vorösterlichen Jesus' hinaus ausdrücklich auch die Frage nach der vernünftigen Basis des Osterglaubens. Aber auch er bleibt diesseits des 'garstigen breiten Grabens' stehen:

---

1 Vgl. oben Kap. 1.2.2.1.

"Wenn die Erscheinungsüberlieferungen einerseits und die Grabesüberlieferung andererseits unabhängig voneinander entstanden sind, dann lassen sie durch ihre gegenseitige Ergänzung die Behauptung der Tatsächlichkeit der Auferweckung Jesu in dem oben erläuterten Sinne als *historisch sehr wahrscheinlich* erscheinen, und das heißt in historischen Untersuchungen immer: es ist *bis auf weiteres vorauszusetzen*"<sup>2</sup>.

Damit gerät der Glaube auch im Hinblick auf die faktische Seite seiner Unbedingtheitsbehauptung in jene 'schlechte Unendlichkeit' einer stets vorläufig bleibenden, auf den (von der Vernunft her gesehen) Nimmerleinstag verschobenen Legitimation, deren Problematik hinsichtlich der Sinnbehauptung des christlichen Glaubens in Kap. 3.3 herausgestellt wurde<sup>3</sup>.

Der seit der historisch-kritischen Hinterfragung der kirchlichen Tradition unausweichlich und unlösbar scheinende Konflikt der beiden Evidenzebenen, der jede adäquate rationale Verantwortung einer unbedingten Glaubensaffirmation unmöglich zu machen droht, konnte noch nicht in seiner ganzen Schärfe hervortreten, solange die Fundamentaltheologie von einer im Prinzip ungebrochenen Kirchlichkeit umfassen war und darüber hinaus auch im profanen Raum mit indiskutablen Basisannahmen rechnen durfte.

"[...] in einer geistigen Situation, in der auch sonst die feste und indiskutable Aussage (in irgendeiner Gestalt und irgendeinem, natürlich verschiedenen Grad) die Normalgestalt menschlicher Erkenntnis war, war auch der absolute Glaubenssinn keine besonders auffallende und ungewöhnliche Erscheinung im Gesamtbewußtsein eines Menschen. Er erschien als Höhepunkt, der nicht sehr verwunderlich ist, in einem Gesamtsystem von sicher, ruhig und unveränderlich gegebenen Aussagen profaner Art. In einem Bewußtsein aber, in dem ein skeptischer Relativismus profaner Art mit seinen immer nur vorläufig bis zum Widerruf gegebenen Erkenntnissen normal ist, muß ein solcher absoluter Glaubenssinn wie ein Fremdkörper empfunden werden, wie eine Forderung, die ernsthaft gar nicht realisiert werden kann [...]"<sup>4</sup>.

Jeder Versuch, die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen der Erkenntnis eines letztgültigen *Geschehens* in der Kontingenz von Geschichte einer grundsätzlichen Lösung zuzuführen, wird in der heutigen Situation mit ähnlichen Widerständen rechnen müssen wie die in Teil I diskutierte Frage nach einem Begriff letztgültigen *Sinns*.

---

2 W. Pannenberg, Grundzüge der Christologie, Gütersloh<sup>1</sup> 1964,<sup>5</sup> 1976, 103 (meine Hervorhebung).

3 Vgl. bes. Kap. 3 Anm. 17-25.

4 K. Rahner, Bemerkungen zur Situation des Glaubens heute, in: Probleme und Aspekte der Fundamentaltheologie, hrsg. v. R. Latourelle - G. O'Collins, Hrsg. d. dtsh. Ausg. J. Bernard, Innsbruck - Wien 1985, 329-346, hier 337f.

Diese aktuellen Widerstände verbinden sich im Hinblick auf die Frage nach der Möglichkeit einer letztgültigen *geschichtlichen* Evidenz allerdings mit zwei anderen Schwierigkeiten, die bereits seit langem die Fundamentaltheologie belasten. *Zum einen* hat, wie in Kap. 12 deutlich wurde, die Vorherrschaft platonisch-augustinischen Denkens über weite Strecken der Theologiegeschichte verhindert, die Basisvoraussetzung des Inkarnationsglaubens, daß nämlich ein sinnlich-geschichtlich Begegnendes Gott wirklich gegenwärtig zu setzen vermag, zureichend zu reflektieren. Wenn innerhalb dieser Tradition die erstphilosophische Sicherstellung von geschichtsunabhängiger Wahrheit (zu Recht) entschieden betrieben wurde, so geschah dies zumeist verbunden mit der (nicht legitimierten) Annahme, daß das geschichtlich Wahrnehmbare selbst niemals 'capax infiniti' sei, Unbedingtes nie wirklich vermitteln könne.

*Zum anderen* führte - und hier war vor allem der thomistische Extrinsezismus in der Frage nach den Zeichen von Offenbarung maßgebend - eine falsch gestellte 'analysis-fidei'-Problematik dazu, wenigstens einen Rest von unüberwindlicher Kontingenz auf seiten des geschichtlich Wahrnehmbaren geradezu zu fordern. Auf diesen Punkt muß hier etwas näher eingegangen werden.

In den 'analysis-fidei'-Theorien<sup>5</sup> geht es wesentlich darum, drei Faktoren beim Zustandekommen des Glaubensaktes angemessen zu berücksichtigen: 1) eine rational begründete Glaubwürdigkeitserkenntnis, 2) das Gnadewirken des Hl. Geistes, 3) den freien Zustimmungsakt des Menschen<sup>6</sup>. Sofern nun die rationale Begründung der Glaubwürdigkeit des Offenbarungsfaktums als eine Leistung der theoretisch-objektivierenden Vernunft angesehen wird, darf ihr Ergebnis nicht unmittelbar in den Glauben führen. Der Glaube könnte dann nicht als freies Gnadengeschenk Gottes und Akt menschlicher Freiheit aufrechterhalten werden. Zieht man daraus den Schluß, die der Vernunft über die sinnlich-geschichtliche Wahrnehmung des Offenbarungsereignisses vermittelte Gewißheit könne niemals eine unbedingte sein, sondern müsse dazu erst durch die Wirkung des inneren Gnadenslichtes bzw. den freien Akt der Zustimmung erhoben werden, so ergibt sich allerdings hinsichtlich des von Lessing aufgeworfenen Problems ein versteckter Fideismus. Von seiner offenen Gestalt, wie sie bei Kierkegaard und der Dialektischen Theologie begegnet, ist dieser Fideismus nur graduell verschieden. Das Gefährliche an ihm ist,

---

5 Vgl. den wertvollen Überblick von E. Kunz, Glaubwürdigkeitserkenntnis, 414-449.

6 Vgl. DS 3009-3010.

daß er den Sprung über den garstigen Graben, der letztlich auch hier gefordert wird, zu kaschieren verführt.

Als ein Ausweg aus dieser Schwierigkeit wird von vielen die von *J. H. Newman* entwickelte *Zustimmungslehre*<sup>7</sup> angesehen<sup>8</sup>. Die von seiten des Objekts mögliche Evidenz geht zwar auch nach Newman im Bereich der Erkenntnis von Tatsachen nie über einen bestimmten Grad von Wahrscheinlichkeit hinaus. Dabei müsse aber berücksichtigt werden, daß wir unser Urteil über die Gewißheit eines Faktums im allgemeinen nicht aufgrund einer bloßen Akkumulation von Erfahrungsdaten abgeben, sondern daß das Moment *konvergierender Wahrscheinlichkeiten* hierbei eine wichtige Rolle spielt. Das Gesamtbild, das sich bei einer sorgfältigen Beobachtung von empirischen Gegebenheiten oder der Überprüfung von Zeugnissen ergibt, ist nicht summativ gewonnen, sondern aus dem gemeinsamen Richtungssinn vieler Einzelerfahrungen. Über den Grad von Wahrscheinlichkeit hinaus, der diesen als Einzeldaten zukommt, ergibt sich so in vielen Fällen eine Konvergenz auf eine Gewißheit hin, deren Unbedingtheit vernünftigerweise nicht bestritten werden kann.

Diesen den Einzeldaten immanenten, viele Erfahrungen auf eine integrale Einsicht hinführenden Richtungssinn kann nun allerdings kein Computer feststellen. Die adäquate 'Schlußfolgerung' ist nur über eine hermeneutische Leistung möglich, die eben nicht in einem formalen

---

7 J. H. Newman, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* (1870). New Impression, Westminster, Md. 1973. Wir zitieren nach der Übersetzung von Th. Haecker, *Entwurf einer Zustimmungslehre*, Neuausgabe: Bd. VII der *Ausgewählten Werke*, hrsg. v. M. Laros, W. Becker u. J. Artz, Mainz 1961. - Über die Entwicklung der Zustimmungslehre im Denken Newmans informiert zuverlässig L. Kuld, *Lerntheorie des Glaubens. Religiöses Lehren und Lernen nach J. H. Newmans Phänomenologie des Glaubensakts*, Sigmaringendorf 1989, bes. 97-138. Eine eingehende erkenntnistheoretische Analyse des Konvergenzarguments findet sich bei J. de Vries, *Grundfragen der Erkenntnis*, München 1980, 73-101, zu Newman insbesondere 86ff.

8 Vgl. etwa H. Fries, *Fundamentaltheologie*, 289f; ders., *Konvergenzargumentation*, in: *LThK*<sup>2</sup> VI, 517f; A. Kolping, *Fundamentaltheologie I*, 287f; W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, 148f; A. Dulles, *Die Kirche: Sakrament und Grund des Glaubens*, in: *Probleme und Aspekte der Fundamentaltheologie*, 311-328, der ebd. 315 auf die Parallelität von Newmans Konvergenzlogik zu M. Polanyis Theorie personalen Erkennens verweist, vgl. ders., *Faith, Church, and God*, in: *TS* 45 (1984) 537-550. Auf Polanyi verweist (ohne Rückgriff auf Newman) bei der Skizze einer Theorie 'kumulativer Glaubensbegründung' auch J. Meyer zu Schlochtern, *Glaube - Sprache - Erfahrung. Zur Begründungsfähigkeit der religiösen Überzeugung*, Frankfurt a. M. [u. a.] 1978, bes. 260ff. - Die positive Würdigung des Newmanschen Konvergenzarguments bei H. U. v. Balthasar, *Theodramatik*, Bd. II,1, Einsiedeln 1976, 116-122, ist *nicht* im Zusammenhang der Frage nach der hinreichenden Begründetheit des Glaubens in einem Geschichtsfaktum zu verstehen. Auf meine diesbezügliche Bemerkung: "ich war eigentlich erstaunt, wie weit Sie bei der Frage nach der Glaubensbegründung Newmans 'converging probabilities' folgen" (Brief v. 6. Juni 1977), antwortete mir v. Balthasar: "Die Beziehung der 'Konvergenz' Newmans ist erfolgt für die Glaubens-Gestalt (nicht für die rationalen Grundvidenzen), für mich ist es ein Ausdruck für die Freiheit des *Sehenkönnens*" (Brief vom 9. Juni 1977).

Schlußverfahren aufgrund von als Propositionen gespeicherter Information besteht. Das Vermögen, das diese Leistung vollbringt, nennt Newman den 'illative sense'<sup>9</sup>. Er meint damit eine menschliche Wahrnehmungsfähigkeit, von deren Grad der Entwicklung abhängt, wie weit sie in einer (von allen wahrnehmbaren) Wirklichkeit die feinen Fäden wechselseitiger Verweisung (die vielen durchaus verborgen bleiben können) zu erkennen vermag.

Der Beitrag, den Newman mit seiner Zustimmungslehre angesichts einer in formalistischer Beweisführung erstarrenden Apologetik geleistet hat, ist kaum hoch genug zu veranschlagen. Er hat wesentlich zur Überwindung der für den Bereich geschichtlich-interpersonaler Erkenntnis fatalen Gleichsetzung der Alternative 'wahrscheinliche' und 'unbedingte Gewißheit' mit 'wahrscheinliche' und 'demonstrative Gewißheit' beigetragen. Seine Betonung der subjektiven Verstehensbedingungen für das Zustandekommen glaubensrelevanter Erkenntnis war zusammen mit der 'Immanenzmethode' Blondels eine entscheidende Hilfe auf dem mühevollen Weg, der schließlich aus der extrinsezistisch orientierten Fundamentaltheologie herausgeführt hat.

Dennoch stellt die Newmansche Zustimmungslehre keine Lösung unseres Problems dar, wie eine letztgültige Offenbarung sich in der Kontingenz geschichtlichen Geschehens zu vermitteln vermag. Newman weist auf, wie auch im Bereich der verschiedensten Formen von Tatsachenwissen - nicht nur im Raum streng beweisbaren Wissens - eine so gut wie unbedingte Evidenz<sup>10</sup> zustande kommen kann, dergegenüber ein skeptischer Vorbehalt schlechthin unangemessen wäre<sup>11</sup>. Die in unserem Zusammenhang entscheidende Frage lautet aber: Wie läßt sich eine Behauptung rational verantworten, daß im Bereich geschichtlicher Kontingenz sich ein *letztgültiges* (und darin von allen anderen Tatsachen verschiedenes) Geschehen zugetragen hat? Auf ein Unbedingtes in diesem

---

9 Zur Schwierigkeit der Übersetzung (etwa durch 'Folgerungssinn' vgl. J. H. Newman, Entwurf einer Zustimmungslehre, 407 Anm. 220a, zum Versuch einer Definition ebd. 412 Anm. 243. Ausführlich zum 'illative sense' (Literatur!): L. Kuld, Lerntheorie des Glaubens, 134-138. Zur hermeneutischen Leistung des 'illative sense' vgl. D. Hammond, Imagination and Hermeneutical Theology: Newman's Contribution to Theological Method, in: DR 106 (1988) 17-34, bes. 23ff; ders., Imagination in Newman's Phenomenology of Cognition, in: HeyJ 29 (1988) 21-32.

10 Newman vermeidet im allgemeinen den Ausdruck 'moralische Evidenz', weil er einen zu vagen Sinn habe, meint aber den damit angezielten Sachverhalt, vgl. Entwurf einer Zustimmungslehre, 223.

11 "Wir sind alle absolut gewiß, jenseits aller Möglichkeit des Zweifels, daß Großbritannien eine Insel ist. [...] Wir sind so wenig dem Verdacht ausgesetzt: 'Vielleicht leben wir am Ende nicht auf einer Insel', wie der Frage: 'Ist es ganz gewiß, daß der Winkel in einem Halbkreis ein rechter ist?'" Ebd. 206.

strengen Sinn kann eine Konvergenz aus dem Bereich bedingter Wirklichkeit nicht stattfinden: von hier nach dort gibt es keinen fließenden Übergang - wie Lessing und Kierkegaard richtig gesehen haben.

In diesem Zusammenhang ist interessant, daß Newman sich ausdrücklich auf den in der modernen Mathematik angenommenen Übergang vom (der Tendenz nach 'unendlichen') Vieleck zum Kreis als exemplarisch für sein Konvergenzargument beruft<sup>12</sup>, ein Beispiel von 'schlechter Unendlichkeit', das uns bereits beschäftigt hat<sup>13</sup>. Sosehr dem 'illative sense' die reine Gestalt des Kreises vertraut sein muß, um wirklich begegnende Gegenstände im Hinblick auf eine behauptete Kreisform beurteilen zu können; das Urteil: 'Dies fügt sich zu einem Kreis' ist erst dann berechtigt, wenn mehr als eine bloß asymptotische Bewegung auf den Kreis hin vorliegt.

Schon die Orientierung an dem genannten Beispiel des neuzeitlichen, im Grunde pragmatischen Umgangs mit reinen geometrischen Formen kann dazu verführen, aus einem subjektiven Vorentwurf heraus die Lücken an Evidenz schließen zu wollen, die auf seiten des wirklich begegnenden Faktums bleiben. Eine solche projektive Substitution von unvollkommener faktischer Evidenz durch die vorgreifende Subjektivität, wie wir sie bei K. Rahner beobachtet hatten<sup>14</sup>, findet sich in der Tat auch in Newmans Apologie der Glaubwürdigkeit christlicher Offenbarung. Der 'illative sense' des religiösen Menschen, der die Verfallenheit seines sündhaften Zustands erkennt, ist von einer großen Erwartungshaltung und dem drängenden Wunsch nach einer erlösenden Offenbarung geprägt<sup>15</sup>, von einer "Vorahnung, es werde eine Offenbarung geben"<sup>16</sup>. Im Lichte dieser starken Präsumtion werden Phänomene, die an sich nur einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit aufweisen, "einem religiösen Geist fast zu einer Gewißheit"<sup>17</sup>.

Angesichts des unüberbrückbar scheinenden Lessingschen Grabens könnte man schließlich einwenden: "wenn auch die Glaubenszustimmung keineswegs ein blinder Akt des Geistes ist [...]"<sup>18</sup>, so gehört es vielleicht doch zur Bedingtheit der menschlichen Natur, wenigstens die letzte Strecke des Wegs in den Glauben sozusagen im Blindflug zurücklegen zu müssen, wie wir ja auch sonst nicht umhinkönnen, Grundentscheidungen unseres Lebens auf der Basis von nur wahrscheinlicher Gewißheit zu fällen. So stellt schon Newman lapidar fest, "daß moralische Evidenz und moralische Gewißheit alles ist, was wir erreichen können, und zwar nicht nur im Bereich des Ethischen und Geistlichen [spiritual], wie in der Religion,

---

12 Vgl. ebd. 225, 252.

13 Vgl. oben Kap. 4 Anm. 60.

14 Vgl. oben Kap. 11.6.3 und die zusammenfassende Darstellung bei E. Kunz, Glaubwürdigkeitserkenntnis, 439.

15 Vgl. J. H. Newman, Entwurf einer Zustimmungslehre, 292f.

16 Vgl. ebd. 296.

17 Vgl. ebd. 308, 301.

18 Vgl. DS 3010.

sondern auch bei irdischen und kosmischen Fragen" <sup>19</sup>. Im gleichen Sinne unterstreicht K. Rahner unter der Überschrift "*Die unvermeidliche Inkongruenz zwischen relativer geschichtlicher Sicherheit und absolutem Engagement*",

"daß grundsätzlich und im allgemeinen der Mensch sein Dasein nicht vollziehen kann, ohne eine solche Inkongruenz zwischen der relativen Sicherheit seiner geschichtlichen Erkenntnis einerseits und der Absolutheit seines Engagements andererseits gelassen als unvermeidbar anzunehmen und in seiner Existenz durchzutragen. [...] Immer und überall läßt sich der Mensch in den absoluten und unrevidierbaren Entscheidungen seines Lebens auf geschichtliche Tatsachen ein, über deren Existenz und Natur er theoretisch keine absolute Sicherheit besitzt, überall besteht im Leben unvermeidlich die Inkongruenz zwischen absolutem Engagement, das einem unvermeidlich abverlangt wird, einerseits und der theoretischen Sicherheit über die Tatsachen, auf die man sich in einem solchen Engagement einläßt, andererseits. Diese Situation gehört unweigerlich zum Wesen der Freiheit" <sup>20</sup>.

Überlegungen dieser Art haben auf den ersten Blick einen hohen Grad von Plausibilität, insofern sie den in der Tat unausweichlichen Wagnischarakter existentieller Grundentscheidungen hervorheben. Sie können dennoch nicht befriedigen, da sie den prinzipiellen Unterschied zwischen allgemeinen unbedingten (insbesondere moralischen) Entscheidungen und der unbedingten Bejahung eines Geschichtsfaktums als Vermittlung von letztgültigem Sinn nicht beachten. Im Falle des moralischen Handelns geht die unbedingte Entschiedenheit zum Guten dem nur relativ gewissen Urteil hinsichtlich eines Geschichtsfaktums voraus und wird das Handeln im Hinblick auf seinen Wert auch nicht an der Richtigkeit der Beurteilung des Faktums gemessen (sofern diese Beurteilung nur ernsthaft statthat). Der christliche Glaubenssinn hingegen behauptet das Faktum selbst als die entscheidende Basis der unbedingten Zustimmung. Dies ist ja gerade der Stein des Anstoßes für Denker wie Lessing und Kant, denen der Sinn moralischen Handelns im Gegensatz zu der Möglichkeit einer die autonome Freiheit unbedingt in Anspruch nehmenden positiven Offenbarung in der Geschichte durchaus nicht zweifelhaft ist.

Z. B. kann aus dem moralischen Imperativ: 'Rette einen Ertrinkenden!' auch bei einer nur wahrscheinlichen Gewißheit, daß es sich um einen Ertrinkenden handelt, der unbedingte Anspruch folgen, ins Wasser zu springen. Auf einer absoluten Gewißheit hinsichtlich der faktischen Feststellung zu bestehen (die letztlich erst durch das eingetretene Ertrinken sichergestellt werden könnte), wäre unsittlich. Der Forderung: 'Folge mir als dem eschatologischen Repräsentanten Gottes!' vor der unumstößlichen Evidenz, daß hier wirklich

---

19 J. H. Newman, Entwurf einer Zustimmungslehre, 223.

20 K. Rahner, Grundkurs, 232.

der eschatologische Repräsentant Gottes begegnet, nachzukommen, wäre hingegen leichtfertig<sup>21</sup>. Die Gegenprobe: 'Springe nur dann, wenn du unbedingt sicher bist, daß ...' - eine zutiefst unsittliche Forderung. 'Folge mir nur dann, wenn du unbedingt sicher bist, daß ...' - ein höchst sinnvoller Satz, vgl. Joh 10,37.

### *15.2. Traditio als Grundgestalt letztgültiger Offenbarung und ihrer Vermittlung*

Im vorigen Abschnitt hat sich als Kern der prinzipiellen Schwierigkeit einer rationalen Verantwortung der Glaubensaffirmation, daß ein Ereignis von letztgültiger Offenbarung geschichtlich vermittelt ist, die Aufgabe gezeigt, das Verhältnis dreier Momente angemessen zu bestimmen. Als wesentliche Grundlage der Affirmation ist (1.) die Evidenz gefordert, daß ein geschichtlich Begegnendes tatsächlich Träger der eschatologischen Selbstmitteilung Gottes ist. Diese Evidenz muß zugleich aber von der Art sein, daß sie (2.) frei von Gott geschenkt, nicht durch eine rationale Begründungsleistung des Menschen erbracht ist und (3.) nur im Wagnis der ganzen menschlichen Existenz erfaßt wird. Die bisher erwähnten Versuche zur Lösung der grundsätzlichen Problematik tendieren dazu, die beiden letztgenannten Momente auf Kosten des ersten sicherzustellen. Entweder weist man (wie die Dialektische Theologie) in unverhohlenem Fideismus jede Verantwortung vor der historischen Vernunft ab. Oder man beläßt - wo eine solche Verantwortung versucht wird - die Evidenz von seiten des geschichtlichen Faktums grundsätzlich im Bereich des Wahrscheinlichen und behält den Überstieg vom bloß approximierten Unbedingten zum Unbedingten selbst dem (gnadenhaft erleuchteten) wagenen Subjekt vor.

Wichtige Beiträge zur Überwindung der Problematik haben vor allem Bernhard Welte und Hans Urs von Balthasar geleistet.

---

21 Anders würde das Urteil natürlich in der Perspektive Pascals ausfallen, der Newman sich in einer seiner frühen Predigten nähert: "[...] in einer so bedeutungsvollen und praktischen Frage wie der nach dem Heil der Seele wird der Weise mit seinem Handeln nicht warten, bis er die vollste Sicherheit gewonnen hat. Er wird seine Vorsicht nicht dadurch zeigen, daß er unbeeindruckt bleibt durch das umlaufende Gerücht [uninfluenced by the existing report] von einer göttlichen Botschaft, sondern dadurch, daß er ihr gehorcht, selbst wenn sie klarer bezeugt werden könnte. Auch wenn es nur ziemlich [slightly] wahrscheinlich wäre, daß die Verwerfung des Evangeliums seinen ewigen Untergang zur Folge haben kann, dann ist es am sichersten und weisesten, so zu handeln, wie wenn es gewiß wäre" J. H. Newman, Predigten. *Gesamtausgabe*, I. Pfarr- und Volkspredigten, Bd. 2, Stuttgart 1950, 2. Predigt, 30f [Parochial Sermons, vol. II., 3rd ed., London 1840, Sermon II, p. 23]. Zur Verwandtschaft dieser Stelle mit der 'Pascalschen Wette' vgl. J. M. Cameron, Newman and the Empiricist Tradition, in: The Rediscovery of Newman: An Oxford Symposium, ed. by J. Coulson and A. M. Allchin, London 1967, 76-96, hier 88f.

(1) In einem erstmals 1954 veröffentlichten Aufsatz, 'Vom historischen Zeugnis zum christlichen Glauben'<sup>22</sup>, hat *B. Welte* in Auseinandersetzung mit dem von Lessing und Kierkegaard formulierten Dilemma herausgestellt, daß das problematische Verhältnis von geschichtlicher Bedingtheit und unbedingter Offenbarung "nicht durch Approximation aus der Welt geschafft werden kann. [...] Die unendliche Zuverlässigkeit in bezug auf ein unendlich Wichtiges, welche der Glaube der historischen Erscheinung Jesu beimißt, kann niemals durch ein 'so gut wie' beigeschafft werden [...]"<sup>23</sup>. Damit erhebt sich die Lessingsche Frage in aller Schärfe: "[...] wie kommt man in den Glauben hinein, ohne das historische Faktum trügerisch heraufzusteigern und ohne andererseits den Glauben zu einem unbegründeten und darum leichtsinnigen Sprung zu machen, da ihm das Historische doch keine absolute Stütze geben kann?"<sup>24</sup>

Als Modell für eine mögliche Lösung der alten Frage zieht Welte die Art und Weise heran, wie wir einer Person innwerden. Die Erkenntnis eines Du ist in der personalen Begegnung unmittelbar als ein Ganzes da, nicht aus Teilen - etwa physiologischen Einzelbeobachtungen - zusammengesetzt<sup>25</sup>. Im Raum dieses personalen Verhältnisses können wir dann auch des tragenden Grundes innwerden, der uns möglicherweise aus dem freien Selbstbesitz des Du entgegenkommt. "Wir können sehen, was uns Grund gibt zu sagen: Ich kann mich verlassen, ich darf vertrauen"<sup>26</sup>. Dieser Grund zeigt sich in Worten und Taten.

"Aber auch er kann nicht synthetisch aus der Aufsammlung und Kombination der zunächst je einzeln genommenen Worte und Taten zustande gebracht werden. Durch Verrechnung des einzelnen kommt man nie zum Vertrauen noch auch zum Sehen seines Grundes. Vielmehr nur dort, wo wir gar nicht das einzelne als einzelnes ergreifen, vielmehr in allem einzelnen das Eine, Ganze, als Ganzes, was uns da anspricht und entgegenkommt [...]: Da ist die Möglichkeit, die Tatkraft des personalen Grundes zu sehen"<sup>27</sup>.

Die besondere Weise personalen, nicht aus der Komposition von Einzeldaten gewonnenen Erkennens zeichnet nun aber nicht nur die Begegnung von Gleichzeitigen aus, sondern hält sich auch in geschichtlicher [geschicht-

---

22 In: ThQ 134 (1954) 1-18. Wieder abgedruckt in: B. Welte, Auf der Spur des Ewigen, 337-350.

23 Ebd. 339.

24 Ebd.

25 Vgl. ebd. 339-341.

26 Ebd. 342.

27 Ebd.

licher] Vermittlung durch, wo das Erfassen eines personalen Gegenübers durch Zeugnisse ermöglicht wird. *Als Zeugnisse genommen*, werden diese geschichtlichen Vermittlungen (etwa Texte) gar nicht als sie selbst in ihrem gesonderten Bestand thematisch; sie sind vielmehr in diesem zeugnisnehmenden Hören "durchaus selber nichts als das Erscheinende, Hervortretende und sich Bezeugende selber in seinem Sich-Bezeugen, nichts als dessen direktes und wirkliches Da"<sup>28</sup>.

Was B. Welte in diesem Zusammenhang zum grundsätzlichen Verhältnis zwischen personaler Bezeugung und historisch-objektivierender Wissenschaft, schließlich auch zur "*Anwendung auf den Fall des christlichen Glaubens*"<sup>29</sup> sagt, darf man als eine Skizze des vorläufigen Resultats von tiefgreifenden Überlegungen zum Problem von Geschichtlichkeit allgemein und besonders der Verantwortung des christlichen Glaubens als einer geschichtlich begründeten Affirmation betrachten, von Reflexionen, die Welte ständig in seinen Vorlesungen beschäftigt haben<sup>30</sup>. Welte geht es in diesem Ringen - vor allem in Auseinandersetzung mit K. Jaspers und M. Heidegger - zunächst um den Aufweis, daß zum Wesen geschichtlichen Seins die Offenheit auf ein Hervortreten der unbedingten Wahrheit des Seins notwendig gehört<sup>31</sup>. Für unsere gegenwärtige Fragestellung sind vor allem Weltes methodologische Ausführungen über die grundsätzliche Möglichkeit des *Wie* eines solchen 'Ein-für-allemal', d. h. über die Bedingungen der Erkenntnis unbedingter Offenbarung in der Relativität geschichtlichen Geschehens bedeutsam.

Von besonderer Wichtigkeit sind in diesem Zusammenhang Weltes Erörterungen über die Inadäquatheit der historisch-objektivierenden Analyse und Synthese zur Erkenntnis solcher geschichtlicher Wahrheit, die sich wesentlich nur im personalen Mitvollzug erschließt. Im bloß theoretischen historischen Erkennen ist zwar die Erkenntnis der Wahrheit der Wirklichkeit intendiert, diese Wahrheit bleibt aber hinsichtlich der Bedeutsamkeit für das eigene Selbstsein völlig unentschieden. "Darin zeigt sich, daß in einem rein historischen Verhältnis zu einem Geschichtlichen ein möglicherweise in ihm liegender Anspruch als ein den Betrachter

---

28 Vgl. ebd. 345.

29 Vgl. ebd. 348(ff).

30 Diesen lange Zeit nur wenigen bekannten Hintergrund hat mit großer historischer und systematischer Sorgfalt I. Feige erschlossen: *Geschichtlichkeit. Zu Bernhard Weltes Phänomenologie des Geschichtlichen auf der Grundlage unveröffentlicher Vorlesungen*, Freiburg 1989.

31 Vgl. bes. B. Welte, *Der philosophische Glaube*; ders., *Heilsverständnis. Philosophische Untersuchung einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums*, Freiburg 1966; I. Feige, *Geschichtlichkeit*, bes. 336-344.

einfordernder gerade nicht aufleuchten kann, da ein solcher [Anspruch] in der Definition des Historischen als des Objektivierbaren, vom Selbstsein des Betrachters Unabhängigen nicht vorkommt, sondern schon in der methodischen Bestimmung der Historie als Historie als ein möglicher Gegenstand ausgeschlossen ist"<sup>32</sup>. "Die Historie ist Mittel einer geschichtlichen Theologie, aber von dieser durch den Ernst geschichtlichen Selbstseins getrennt, in welchem die Wahrheit des Ereignisses Jesu den Ort ihres Aufgangs hat"<sup>33</sup>.

Die Art und Weise, wie ein unbedingt in Anspruch nehmendes Ereignis der Geschichte adäquat vermittelt wird, heißt *Tradition*. "Tradition geschieht als Gespräch, in welchem die Wahrheit des Gewesenen sich im Wahrheitsgeschehen der Gegenwart ereignet, so daß sich das Gewesene je neuer Gegenwart zuspricht und die Gegenwart Antwort gibt auf den herkünftig gründenden Zuspruch"<sup>34</sup>. Tradition ist so zwar Bewahrung von Wahrheit, nicht aber durch die Sammlung eines materialen Bestandes, die allenfalls die Bewahrung der Möglichkeit wirklichen Vollzugs der Wahrheit des Gewesenen darstellt, sondern als "Ereignis und Geschichte, insofern die Wahrheit des Gewesenen als Wahrheit nur aufgeht im je neuen Geschehen wahrheitsfähigen geschichtlichen Daseins"<sup>35</sup>.

(2) Einen entschiedenen Neuansatz hinsichtlich der Zuordnung der drei genannten Momente beim Zustandekommen der Glaubensaffirmation (die vom geschichtlich Begegnenden selbst ausgehende Evidenz, das Wirken des Gnadenlichts, der freie Zustimmungsakt des Menschen) hat vor allem *H. U. von Balthasar* in seiner 'Theologischen Ästhetik'<sup>36</sup> vertreten, mit der er sich nicht nur von der traditionellen theologischen Erkenntnislehre, sondern weitgehend auch von der jüngeren Fundamentaltheologie abhebt<sup>37</sup>.

"Die Plausibilität des Christentums steht und fällt mit derjenigen Christi, was grundsätzlich immer anerkannt worden ist; denn auch die Lehre von den *notae Ecclesiae* ist

---

32 I. Feige, *Geschichtlichkeit*, 349f. Vgl. ebd. 445 Anm. 20 zu Weltes 'Unterscheidung von ästhetischem, theoretischem und entscheidendem oder ernstem Verstehen'.

33 Ebd. 355.

34 Ebd. 356.

35 Vgl. ebd.

36 *Herrlichkeit. Eine Theologische Ästhetik*, Bd. I - III/2/2, Einsiedeln 1961 - 1967; vgl. ders., *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1963; vgl. auch die Bemerkung in ders., *Rechenschaft*, Einsiedeln 1965, 28: "Der Einstieg durch die Ästhetik mag ungewohnt, willkürlich scheinen, er ist nichtsdestoweniger [...] der einzig sachgerechte."

37 Diesen Tatbestand hat, vor allem auch im Hinblick auf den Unterschied zu K. Rahner, nüchtern und prägnant vor allem E. Kunz, *Glaubwürdigkeitserkenntnis*, 430-440, herausgearbeitet.

ja nie ernsthaft als von der Christologie abgelöst gemeint worden: es sind die Eigenschaften, die sich aus der Verheissung Christi fordern und in der Geschichte als Erfüllung Christi und Erweis seiner lebendigen Macht aufzeigen lassen.

Um ein solches Gebäude zu tragen, muss das Fundament von unüberwindlicher Stärke sein. Es kann auf keinen Fall so beschaffen sein, dass auf ihm nur Wahrscheinlichkeiten gebaut werden können, es muss Evidenz bieten. Und zwar nicht subjektive Evidenz, sondern objektive. An diesem Kreuzweg werden viele geneigt sein, sich von uns zu trennen, deshalb gilt es, genau zu bestimmen, was wir unter objektiver Evidenz verstehen. Es ist solche Evidenz, die vom Phänomen selbst her auf- und einleuchtet, und nicht solche, die auf Grund von Bedürfnisbefriedigung des Subjekts festgestellt wird. Die geschichtlich begegnende Gestalt ist an sich selbst überzeugend, weil das Licht, wodurch sie einleuchtet, von ihr selbst ausstrahlt und sich evidentermassen als ein solches, von der Sache her leuchtendes erweist" <sup>38</sup>.

Damit leugnet v. Balthasar nicht die Notwendigkeit transzendentaler Möglichkeitsbedingungen für das Erfassen dieser von ihr selbst her einleuchtenden Offenbarungsgestalt; "das ist der sogenannten 'Immanenzmethode' Blondels und der Seinen, wie heute der Schule Bultmanns ohne weiteres zuzugestehen" <sup>39</sup>.

"Aber hier liegt auch die scharfe Grenze: die subjektive Bedingung der Möglichkeit des Ansichtigwerdens (die sehr umfassend sein kann) darf nie und nimmer in die Konstitution der objektiven Evidenz des Gegenstandes miteingreifen oder diese einfach bedingen und damit ersetzen; jede noch so existentielle Form von Kantianismus in der Theologie muss das Phänomen verfälschen und verfehlen" <sup>40</sup>.

Ebenso unmißverständlich wie die unbedingte Priorität des 'Objektiven' an der inkarnierten Selbstmitteilung Gottes gegenüber allen Konstitutionsleistungen von seiten des Subjekts betont v. Balthasar aber auch die Abhängigkeit des von innen her leuchtenden Glaubenslichts vom Licht der begegnenden Offenbarungsgestalt selbst. Dies wird besonders deutlich, wo

---

38 H. U. v. Balthasar, Herrlichkeit, Bd. I: Schau der Gestalt, 445f. In diesem speziellen Punkt ist im Raum protestantischer Theologie die Position vergleichbar, die W. Pannenberg bereits mit seiner dritten 'dogmatischen These zur Lehre von der Offenbarung' (in: Offenbarung als Geschichte, hrsg. v. W. Pannenberg, Göttingen <sup>3</sup>1965, 98-102) umrissen und im ersten Band seiner 'Systematischen Theologie' näher präzisiert hat: "Das Wort der apostolischen Verkündigung [...] tritt nicht ergänzend zu einem von sich aus stummen und glanzlosen Geschehen hinzu, verleiht nicht erst dem Heilsgeschehen seinen Glanz, sondern verbreitet den Glanz, der von der Herrlichkeit Christi selber ausgeht [...]. Die These von der Erkennbarkeit der eschatologischen Offenbarung ohne besondere zusätzliche Inspiration [...] wendet sich nur gegen Auffassungen, die den Geist ergänzend und gleichsam äußerlich zum Inhalt des Wortes hinzutreten lassen, so als ob das apostolische Kerygma nicht schon selber von seinem Inhalt her geisterfüllt wäre. Die eschatologische Offenbarung Gottes bedarf als Manifestation keiner äußerlich hinzutretenden Inspiration als Deutungsprinzip, weil die Wirklichkeit des Auferstandenen selber den Geist ausstrahlt, der ihn als die Erfüllung der Verheißungen Gottes erkennen läßt" (Systematische Theologie, Bd. 1, 273).

39 Ebd. 446.

40 Ebd. 447.

v. Balthasar nach eingehender Würdigung der für den Fortschritt der Theologie wichtigen Beiträge von J. H. Newman und P. Rousselot<sup>41</sup> schließlich doch anmerkt,

"dass Rousselot, das Rechte sehend, in seiner Ausdrucksweise und Denkgewohnheit noch immer zu nah dem Kantianismus, den er überholen will, bleibt. Auch er spricht von 'Zeichen', statt von Gestalt. Auch für ihn bleibt die synthetische Kraft einseitig eine solche der subjektiven von der Gnade getragenen Dynamik; er lässt diese Synthese zuwenig von der objektiven Evidenz der Offenbarungsgestalt her erwirkt sein. Es ist allerdings richtig, dass diese objektive Evidenz nur einem auf sie zu bereiteten und proportionierten Geist einleuchten kann, und dass man die subjektiven Bedingungen der Möglichkeit dieses Einleuchtens mit kantischen Kategorien beschreiben kann. Aber die aktiv-konstruktive systematische Kraft darf nicht zuungunsten der sich selbst in ihrem historischen Zeugnis ausdrückenden und durchsetzenden Kraft Gottes überschätzt werden. Im Evangelium ist die Glaubenskraft der Jünger ganz getragen und erwirkt von der offenbarenden Person Jesu"<sup>42</sup>.

Dafür, wie v. Balthasar die Möglichkeit einer solchen 'Erwirkung' des inneren Gnadenlichts durch die von außen her einstrahlende Offenbarungsgestalt denkt, findet sich ein schönes Beispiel an anderer Stelle:

"Wenn die Mutter viele Tage und Wochen das Kind angelächelt hat, erhält sie einmal das Lächeln des Kindes zur Antwort. Sie hat im Herzen des Kindes die Liebe geweckt, und indem das Kind zur Liebe erwacht, erwacht es zur Erkenntnis: die leeren Sinneseindrücke sammeln sich sinnvoll um den Kern des Du. Erkenntnis (mit ihrem ganzen Apparat von Anschauung und Begriff) beginnt zu spielen, weil das Spiel der Liebe, von der Mutter her, vom Transzendenten her, vorgängig begonnen hat. So legt sich Gott als Liebe vor dem Menschen aus: von Gott her leuchtet die Liebe auf und stiftet dem Menschenherzen das Liebeslicht ein, das gerade diese - die absolute - Liebe zu sehen vermag [...]. [...] wie kein Kind ohne Geliebtwerden zur Liebe erwacht, so kein Menschenherz zum Verstehen Gottes ohne die freie Zuwendung seiner Gnade - im Bild seines Sohnes"<sup>43</sup>.

Die tiefgreifende Neubelebung der Theologie, die von diesem Ansatz beim lange vergessenen 'Schönen' als (im scholastischen Sinn) transzendentaler Bestimmung des Seins ausging und weiterhin ausstrahlt, wurde kaum ernsthaft von jemandem bestritten. Immer wieder hat man aber die Frage erhoben, "ob die Offenbarungsgestalt von den Erwartungen, Sehnsüchten, Erfahrungen und Bedürfnissen der Menschen in der radikalen Weise unabhängig ist, wie von Balthasar [...] betont"<sup>44</sup>, ob die aktive

---

41 Vgl. ebd. 168ff.

42 Ebd. 170.

43 Glaubhaft ist nur Liebe, 49f, vgl. auch Herrlichkeit, Bd. III/1: Im Raum der Metaphysik, 945f.

44 Vgl. E. Kunz, Glaubwürdigkeitserkenntnis, 433; vgl. schon P. Eicher, Offenbarung, 341f, und, diesem folgend, L. Honnefelder, Phänomenologie oder Hermeneutik: Über die Möglichkeit von Theologie, in: Auslegungen des Glaubens. Zur Hermeneutik christlicher Existenz, hrsg. v. L. Honnefelder u. M. Lutz-Bachmann, Berlin - Hildesheim 1987, 8-20, bes. 13; J. Reikerstorfer, Fundamentaltheologische Modelle, 371.

Konstitutionsleistung des Subjekts bzw. des geschichtlichen Kommunikationszusammenhangs, die in die Erkenntnis einer objektiven Gestalt eingeht, bei v. Balthasar nicht doch zu sehr außer acht gelassen wird.

Bei dieser zentralen Frage, die (im wesentlichen noch immer unaufgearbeitet) auch das Verhältnis zwischen H. U. v. Balthasar und K. Rahner verdunkelt hat, müssen wohl verschiedene Aspekte sorgfältig unterschieden werden. Im Hinblick auf die geschichtliche Weitervermittlung des 'Ein-für-allemal' etwa hat v. Balthasar die Reflexion auf das jeweilige Vorverständnis durchaus als notwendig zugestanden ("damit wir nicht relative Denkformen und -schemen einer kirchengeschichtlichen Vergangenheit wie Wandschirme vor der Gestalt Christi stehen lassen" <sup>45</sup>), diese Reflexion 'an der zentralen Stelle' aber für 'gänzlich unwichtig' erklärt <sup>46</sup>.

Woher das Recht zu solcher Unterscheidung? Hier wird man auf die enge Verwandtschaft der Wahrnehmungslehre v. Balthasars mit der Erkenntnismetaphysik G. Siewerths verweisen müssen. Den Unterschied zwischen Siewerths Erkenntnismetaphysik und dem transzendentalen Ansatz K. Rahners und der Maréchalsschule allgemein habe ich in 'Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes' darzulegen versucht <sup>47</sup>, wobei ich vor allem die Abkünftigkeit der in der Maréchalsschule als grundlegend angenommenen Erkenntnisvollzüge des Fragens und Urteilens vom Staunen als dem ursprünglichen Vollzug der Vernunft hervorhob. Allein im Akt des Staunens vermag sich ein sinnlich-geschichtlich Begegnendes unverstellt von der auf Erkenntnisziele vorgreifenden Subjektivität transzendental (im scholastischen wie Kantischen Sinn) zur Geltung zu bringen, bzw. vermag es diese subjektiven Vorkonstruktionen von Objektivität von Grund auf umzustürzen.

Von hierher dürfte sich der Angelpunkt der Theologischen Ästhetik v. Balthasars genauer bestimmen lassen. Es geht nicht darum, in der tatsächlich mit der Wahrnehmung einer Offenbarungsgestalt immer schon verbundenen Interpretation den Anteil der fragend-urteilend vorgreifenden Subjektivität bzw. der Heil thematisierenden Sprachgemeinschaft zu leugnen. Zentral ist vielmehr die Frage, wie trotz und in dieser subjektiven Konstitution des Objektiven sich Gottes Wort in der Geschichte als ein unbedingtes vernehmen läßt. Dies kann es nur, wenn der bedingenden Interpretation gnoseologisch (nicht chronologisch) voraus bzw. diese definitiv durchkreuzend ein wirklicher Akt des Staunens <sup>48</sup> stattgefunden hat, in dem alle subjektiv-intersubjektiven Möglichkeitsbedingungen der Erkenntnis in ihrem *bedingenden* Charakter außer Kraft gesetzt werden. Die fundamentaltheologische Frage nach der Faktizität eines geschichtlich ergangenen 'Ein-für-allemal' läuft von hierher auf die Aufgabe hinaus, in der Geschichte der tradierten Offenbarungsgestalt Jesu Christi den Niederschlag eines

---

45 Vgl. H. U. v. Balthasar, Herrlichkeit, Bd. I, 447.

46 Vgl. ebd.

47 Vgl. auch H. U. v. Balthasar, Theodramatik, Bd. II/1, 20f und oben Kap. 5.3(3).

48 Im Sinne des Ineinanders von Erblickung, Entrückung und Erwählung, wie es v. Balthasar in Theodramatik [s. Anm. 8], Bd. II/1, 28f skizziert. - Vergleichbar ist die Schärfe, mit der E. Levinas gegenüber der transzendentalen Phänomenologie Husserls betont, daß die Gründung eigentlicher Existenz allein durch die vom Antlitz des anderen ausgehende Evidenz geschieht und dafür die Intentionalität des Subjekts unwesentlich ist. Zu den offenbarungstheologischen Implikationen der Philosophie Levinas' vgl. bes. L. Wenzler, Zeitlichkeit. Zur ethischen Struktur von Transzendenz, Hamburg (im Druck).

Stauens auszumachen, in dem sich die alle Bedingungen umstürzende Evidenz jenes 'Ein-für-allemal' zur Geltung bringt<sup>49</sup>.

(3) Unsere an die Philosophie J. G. Fichtes anknüpfende Reflexion auf einen Begriff letztgültigen Sinns und auf die Möglichkeitsbedingungen für das Erkennen einer in der Geschichte 'ein-für-allemal' ergehenden Offenbarung (s. die Kapitel 8-9) hatte zu folgendem Ergebnis geführt: Ein Weg zu letztgültigem Sinn führt nur über die restlose Inanspruchnahme von Freiheit dafür, daß in wechselseitiger Anerkennung alle Freiheit als Bild des unbedingten Seins hervortritt (Kap. 8.3). Unbedingte Inanspruchnahme von *Freiheit* (ein 'Sollen' im strengen Sinn) kann aber nur innerhalb eines Aktes geschehen, in dem sich die angesprochene Freiheit selbst auf den an sie ergehenden Anspruch verpflichtet. Eine Offenbarung von letztgültigem Sinn muß sich also in die Spur jener gegenseitigen Anerkennung einzeichnen, in der sich ein von anderer Freiheit bejahtes individuelles Ich ursprünglich *als* Ich konstituiert (Kap. 9.2).

In dieser Spur treten Geltungsansprüche der verschiedensten Art an die Freiheit heran, von denen sich viele nicht als auf letzten Sinnweisend vor der Vernunft legitimieren lassen. Zur Erkenntnis einer letztgültigen Offenbarung ist vorausgesetzt, daß eine mich zu unbedingtem Gehorsam auffordernde Freiheit wirklich als Bild des Unbedingten transparent wird: als selbst ganz dem Anruf des unbedingten Seins folgend, das dadurch als konkurrenzlos-souveräner *Gott* ansprechbar wird, und zwar einem Anruf, der darauf zielt, daß in allen Menschen das je eigene Bild Gottes sichtbar wird.

Wie läßt sich eine solche 'ein-für-allemal' ergehende Offenbarung in ihrer geschichtlichen Wahrheit weitervermitteln? Dies ist nur innerhalb eines Geschehens möglich, in dem Freiheit fortgesetzt in demselben, unbedingten Maße in Anspruch genommen wird und diesem Anspruch folgt. Ein historisch-objektivierender Zugriff, der von solchem Engagement [Engage-

---

49 Sieht man, daß der entscheidende Stellenwert der theologischen Erkenntnislehre v. Balthasars in dem Aufweis der Möglichkeit eines sich in der geschichtlichen Gestalt selbst *tatsächlich zeigenden* Unbedingten liegt, dann wird man seine sich in gelegentlichen Pauschalisierungen transzendentalen Philosophierens äußernde mangelnde Sensibilität für die Frage nach der zur *Erschließung des Sinns* einer konkret ergehenden Offenbarung vorausgesetzten Vernunftstruktur nicht überbewerten. Vgl. z. B. das Urteil v. Balthasars: "Für das *unterscheidend* Christliche gibt es überhaupt keine philosophische Substruktur, es verschlägt wenig, ob man die philosophische Anthropologie nach dem Modus Plotins, Thomas', des Nikolaus von Kues oder Fichtes (wie Maréchal und seine Nachfolger) aufbaut. Das alles 'tun auch die Heiden'." (Gott begegnen in der heutigen Welt, in: H. U. v. Balthasar, Spiritus Creator, Einsiedeln 1967, 264-279, hier 274). Dazu meine Kritik in: Recht und Sittlichkeit, 258f, die v. Balthasar m. W. nicht berücksichtigt hat. Erst auf meine Fichte-Darstellung 'Sein, Bild, Interpersonalität. Zur Bedeutung des späten Fichte' hin bemerkte er in einem persönlichen Schreiben vom 2. Juli 1987: "Ich hatte die Interpersonalität erst viel später angesetzt. Auch 'Bild' nicht so gefüllt gesehen."

ment] der Freiheit methodisch abstrahiert, hat zu jener geschichtlichen Wirklichkeit keinen adäquaten Zugang (vgl. die Kapitel 9.3; 15.2.1).

Damit ließ sich in abstrakten Konturen der theologische Begriff *traditio* philosophisch nachzeichnen, der in Kap. 2 zum Ausgangspunkt der Fundamentaltheologie genommen wurde: Die Selbstausslieferung des Sohnes, des 'verbum aut imago Dei', (*traditio* 3') geschieht im Gehorsam zur Auslieferung durch den Vater (*traditio* 2'), und dieses doppelte Geschehen von Auslieferung wird nur innerhalb eines Akts von Überlieferung adäquat erkannt, in dem menschliche Freiheit sich ganz zum Zeugnis, zur Transparenz für jene letztgültigen Sinn begründende Auslieferung gibt (*traditio* 4'). Steht dieser Gesamtzusammenhang von *traditio* unter dem Vorzeichen einer sich dem unbedingten Anspruch verweigernden Freiheit (*traditio* 1'), dann bekommt er einen tödlichen Ernst, dem wir im Anschluß an Anselms 'Cur deus homo' philosophisch nachgingen (Kap. 10).

Es liegt auf der Hand, daß unser Versuch, Heilsgeschehen fundamentaltheologisch unter der systematischen Klammer '*traditio*' zu reflektieren, sich in vielem nicht nur dem Ansatz H. U. v. Balthasars<sup>50</sup>, sondern vor allem dem Begriff von Tradition verdankt, wie ihn M. Blondel zu Anfang dieses Jahrhunderts in Auseinandersetzung mit A. Loisy entwickelt hat<sup>51</sup>. Diese Bezüge näher zu entfalten und dabei die notwendigen Abgrenzungen vorzunehmen würde den Rahmen unseres 'Grundrisses' sprengen.

(4) Die methodischen Grundlinien, die in den Kapiteln 8-10 umrissen wurden, müssen nun im Hinblick auf die uns seit Kap. 14 beschäftigende Problematik der Rückfrage nach Jesus weiter verfolgt werden.

Wie in Kap. 14.2 an dem durch R. Bultmann eingeführten Beispiel vom 'Augenarzt' aufgezeigt, geht es um die Frage, inwieweit die Behauptung eines unbedingt in Anspruch nehmenden Faktums ('Liebe'), dessen Wahrnehmung sich dem Zugriff historisch-objektivierender Forschung entzieht, dennoch in seiner geschichtlichen Wahrheit vor der historischen Vernunft verantwortet werden kann. Bleiben wir bei dem genannten Wort - womit sich wohl auch heute noch, allem sprachlichen Mißbrauch zum Trotz, ein schöpferischer Akt freier Selbsthingabe bezeichnen läßt, der in letzter Instanz nicht als biologisch, sozial oder sonstwie determiniertes Verhalten verrechenbar ist. Die Gewißheit einer

---

50 Vgl. etwa H. U. v. Balthasar, Theodramatik, Bd. III, 49f; ders., Tradition (1970), in: Homo creatus est. Skizzen zur Theologie V, Einsiedeln 1986, 288-300.

51 Vgl. vor allem M. Blondel, Histoire et Dogme. Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne (1904), Neudruck in: Les Premiers Écrits de Maurice Blondel, Bd. 2, Paris 1956, 149-228, dt.: Geschichte und Dogma, übers. v. A. Schlette, Mainz 1963; dazu bes. G. Larcher, Modernismus als theologischer Historismus. Ansätze zu seiner Überwindung im Frühwerk Maurice Blondels, Frankfurt a. M. - Bern - New York 1985.

wirklich ergangenen Liebe kann begründet nur über die Wahrnehmung eines Faktums der Geschichte gewonnen werden, gehört materialiter also durchaus zum Gegenstandsbereich des Historikers. Würde die historische Wissenschaft ihre Kompetenz in dieser Sache für prinzipiell überschritten erklären, so könnte es nie eine vor der kritischen Vernunft verantwortete Wahrnehmung von Liebe geben, sondern immer nur eine grundsätzlich naiv bleibende Evidenz. Man könnte dann aber auch die Frage erheben, mit welchem Recht sich der Historiker als 'Geisteswissenschaftler' im Unterschied zum 'Naturwissenschaftler' versteht. Bleibt es hinsichtlich eines für den menschlichen Geist so entscheidenden Phänomens ungewiß, ob es letztlich nicht doch dem Fachbereich der determinierte Kausalzusammenhänge untersuchenden Naturwissenschaften zuzuordnen ist: was bleibt dann noch von den 'humanities', wie der Angelsachse die geisteswissenschaftlichen Disziplinen nennt?

Das Problem besteht nun darin, daß der Historiker Phänomene wie Liebe zwar nicht geradezu aus seinem Kompetenzbereich ausschließt, aber mit grundsätzlich demselben wissenschaftlichen Instrumentar an sie herangeht, mit dem er Objekte wie ökonomische Umwälzungen, Kriegsvorbereitungen oder dergleichen untersucht. Dieses Problem macht sich besonders gravierend in der historischen Theologie bemerkbar, die es definitionsgemäß vor allem mit dem ursprünglichen Ereignis und der Weitergabe eines Faktums von mindestens dem Range dessen zu tun hat, wofür das Wort Liebe steht, sich vorwiegend aber doch mit dem kaum entwirrbaren Knäuel säkularer Geschichte beschäftigen muß, in das jenes Faktum nun einmal verwickelt ist. Bei dieser Lage der Dinge scheint es nicht unangemessen, das allgemein anerkannte Okular historisch-objektivierender Forschung auch auf den Kern des vom christlichen Glauben als 'ein-für-allemal' behaupteten Geschichtsfaktums zu richten, vor allem etwa in der Rückfrage nach dem 'historischen Jesus'. Daß dabei interessante Resultate zu verzeichnen sind, denen etwa im Gespräch mit Nichtchristen ein hoher Stellenwert zuerkannt wird, mag gerade dieser Arbeit des historischen Theologen großen Auftrieb geben.

Der Vertreter der Fundamentaltheologie im engeren Sinne (vgl. Kap. 1.1) darf sich jedoch, insofern es ihm um die Verantwortung der christlichen Affirmation einer geschichtlich ergangenen letztgültigen Offenbarung vor der historischen Vernunft geht, bei dieser Rechenschaft über das geschichtliche Fundament des Glaubens nicht auf die Ergebnisse historisch-objektivierender Forschung stützen. Diese bekommt ja die für die unbedingte Evidenz entscheidende Wirklichkeit der geschichtlichen Gestalt aufgrund ihrer methodischen Beschränkung gerade nicht in den Blick, da sich solche Evidenz nicht außerhalb einer ebenso unbedingten

Entscheidung der Existenz vermittelt. Liebe wird als vorbehaltloses Sich-loslassen auf den anderen hin nur in einem Akt erkannt, in dem der andere sich ebenso vorbehaltlos von sich selbst losreißen läßt. Geschieht dieser wagende Sprung auf seiten des Empfängers nicht, dann wird diesem die vom Liebenden her aufleuchtende Evidenz schlechthin unerträglich. Er wird sie sogleich auf die Ebene von Helligkeit herunterdeuten, auf der er sich selbst bewegt. Solange sich kein anderer Adressat findet, der sich ganz in jene Weise von Existenz hineinnehmen läßt, die wir als *traditio* beschrieben haben, wird Liebe, auch wenn sie als wirkliches Faktum der Geschichte ergeht, nicht 'geschichtsnotorisch', kommt nicht als Offenbarung an - es sei denn in Form einer weiteren Verdunkelung von Humanität, die aus der Verweigerung von Anerkennung, dem 'Bleiben in der Finsternis', unweigerlich folgt.

Wie läßt sich aber ein in der Geschichte 'angekommenes' Faktum von Liebe als geschichtliche Wahrheit weitervermitteln, und wie kann darüber verantwortlich vor der historischen Vernunft befunden werden? Soweit es um den Kern dieses Geschehens geht, nicht nur um seine beiläufigen Bedingungen oder Randerscheinungen (um die physiologische Konstitution des Auges, in der dem Augenarzt Liebe begegnet): dieser entscheidende Kern kann nicht außerhalb der fortlaufenden Kette sich selbst entrissener Freiheit erkannt werden, sondern nur in der fortgesetzten Bezeugung der umstürzenden Tat, die ursprünglich die Bewegung auslöste.

Nur wer die Arbeit des Historikers von vornherein auf solche Gegenstände beschränkt, deren Wahrnehmung keinen ganzen persönlichen Einsatz erfordert, wird den beschriebenen Akt lebendiger *traditio* als eigentlichen 'historischen Ort' für die Erkenntnis eines die Existenz radikal einfordernden Ereignisses in Frage stellen. Teilt man diese rational kaum zu rechtfertigende Vorentscheidung nicht, dann muß man aber mit paradoxen Situationen für die Beurteilung dessen, was historische Gewißheit beansprucht, rechnen. Je anspruchsvoller die Sache ist, deren Erkenntnis geschichtlich weitervermittelt werden soll, desto geringer wird die Möglichkeit sein, für den behaupteten Tatbestand im wissenschaftlichen Diskurs von Historikern der verschiedensten Couleur einen Konsens zu finden. Das mindert aber nicht das Recht des innerhalb eines lebendigen Zusammenhangs von Bezeugung Erkennenden, diese seine Erkenntnis als historisch, im Sinne von: dem tatsächlichen Faktum adäquat, zu qualifizieren. Wenn nämlich die in Frage stehende Evidenz nur deswegen nicht generell kommunikabel ist, weil aufgrund des tödlichen Ernstes des hier begegnenden, den Menschen total einfordernden Ereignisses nur wenige bereit sein werden, sich darauf einzulassen, wird der aufgrund seiner Bereitschaft zu sehen wirklich sehende Zeuge sich nicht durch den

mangelnden Konsens der Mit-Historiker verwirren lassen. Auch andere geistige Phänomene können nur vermittelt werden, wenn der Angesprochene hierfür nicht schlechthin 'unmusikalisch' ist<sup>52</sup>. So gibt es auch im Bereich des Geschichtswissens Fakten, über deren Wirklichkeit nicht durch Akkumulation von Wahrscheinlichkeiten befunden werden kann, sondern die den Charakter eines Blitzes haben, der, wenn und wohin er fällt, unbedingt trifft. Diesen Charakter der Nichtverrechenbarkeit mit sonstiger empirischer Erfahrung hat jedenfalls seiner Definition nach jenes Ereignis, auf das sich Christen als Grund ihrer Existenz berufen.

### 15.3. *Traditio und Schrift: historisch-kritische Exegese im Rahmen der Fundamentaltheologie*

(1) Ein geschichtliches Ereignis, das die Freiheit des Menschen unbedingt in Anspruch nimmt, kann nur innerhalb des Akts von *traditio*, einer vorbehaltlosen Freigabe eigener Existenz zum Empfang und zur Bezeugung jenes Ereignisses, erkannt und beurteilt werden, nicht in einer objektivierenden Sicht, die aus diesem Geschehenszusammenhang heraustritt und dahinter zurückfragt. Wie kann solche Überlieferung dann aber, wenn sie im Hinblick auf ihren Kern, das sie in Kraft setzende und in Gang haltende Unbedingte, schon nicht von außen, historisch-objektiv adäquat überprüfbar ist, ihre entscheidende Wahrheit überhaupt kritisch verantworten, nicht bloß behaupten? Auch die radikalste Selbstverleugnung des Zeugen, bis hin zum Martyrium, steht ja nicht außerhalb von Projektionsverdacht - sei es im Sinne Feuerbachs oder Freuds -, ist nicht schon als solche Indiz dafür, daß Gott selbst in dieser Welt erschienen ist und die menschliche Freiheit unbedingt eingefordert hat.

Unserem fundamentaltheologischen Ansatz zufolge sind die Kriterien zur Beurteilung eines Geschehens, das als 'ein-für-allemal' bezeugt wird,

---

52 "Die Erfahrung, die man in der Geisteswissenschaft braucht, um einen Text oder eine historische Aktion zu verstehen, ist die innere Erfahrung von eben derjenigen Art menschlichen Erlebens und Handelns, aus der dieser Text oder diese Aktion hervorging." (C. Fr. Freiherr v. Weizsäcker, Die Zukunft der Wissenschaft, in: Die Zeit, Nr. 50, 12. Dez. 1969, Sonderserie: Das 198. Jahrzehnt, 51-53, hier 53). P. Stuhlmacher, der diesen Satz innerhalb einer Auseinandersetzung mit dem Verständnis historischer Methodik bei E. Troeltsch zitiert, bemerkt in diesem Zusammenhang hinsichtlich der 'kerygmatischen Christusgeschichte', "daß wir ihr wirklich vom Standpunkt ihrer Doxologie her, also in der Bereitschaft begegnen müssen, daß sich u. U. gerade das kerygmatische Christuszeugnis als das zumindest im Ansatz auch historisch zutreffende erweist" (Kritische Marginalien zum gegenwärtigen Stand der Frage nach Jesus, in: Fides et communicatio. FS Martin Doerne, Göttingen 1970, 341-361, hier 361; vgl. ders., Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik, Göttingen<sup>2</sup>1986).

aus der autonomen Vernunft selbst zu ermitteln (vgl. Kap. 3.3), hier also im Anschluß an den in Kap. 8 entwickelten Begriff letztgültigen Sinns, der es ermöglichen soll, einen geschichtlich vermittelten Sinnanspruch als letztgültig zu identifizieren. Zur Entwicklung einer solchen Kriteriologie können im Rahmen dieses 'Grundrisses' allerdings nur einige Hinweise gegeben werden<sup>53</sup>.

Auszugehen ist dabei von der doppelten Bedeutung, in der Freiheit zum 'Bild des unbedingten Seins' bestimmt ist. Freiheit kann nur dadurch das Bild Gottes hervortreten lassen, daß sie vorbehaltlos auf das wechselseitige Erkennen aller Menschen als Bilder Gottes hin wirkt. Zum Zeugen einer letztgültigen Offenbarung vermag für mich daher nur zu werden, wer das Innerste meiner eigentlichen Möglichkeiten anspricht und diesen Möglichkeiten Raum gibt. Dazu kann seine Hingabe bis in den biologischen Tod nötig werden. Sie reicht aber keineswegs aus. Der Fanatiker (etymologisch: der vom Göttlichen bis auf den Grund Erfasste und davon Aufgewühlte) etwa gibt lieber sein Leben auf als seine Meinung, sein vorgefaßtes Bild von anderen. Von hierher wird bereits deutlich, daß Überlieferung in dem beschriebenen Sinne von '*traditio*'<sup>4</sup> die herkömmlichen Begriffe 'Tradition' und 'Innovation' umfaßt: Treue zur Überlieferung einer letztgültigen Offenbarung heißt zunächst, die Schranken des Fremdartigen zu überwinden, die hindern, in anderen das Bild Gottes zu entdecken.

Diese Offenheit auf den je neu Begegnenden muß sich im Zeugen als *Zeugen* damit verbinden, daß er reine Transparenz für die geschichtlich ergangene eschatologische Selbstzusage Gottes ist. Wer als Träger einer letztgültigen Offenbarung angenommen werden soll, muß an sich erweisen, daß das Wesen des Menschen in seiner Durchlässigkeit für das Erscheinen Gottes in dieser Welt besteht. Der wahre Zeuge muß darum das an sich, was noch nicht reine Transparenz geworden ist, als seine Sünde oder Unvollkommenheit entlarven. Er muß mich von sich losreißen, wenn ich mich an ihn klammern möchte; denn damit falle ich, der Empfangende, aus der Wahrheit und mache ihn, den ich voreilig als Guru verehere, zum falschen Zeugen, der sich selbst die Ehre gibt. Wenn bzw. in dem Maße, wie letztgültige Offenbarung wirklich bei mir angekommen ist, werde ich

---

53 Vgl. die Ausführungen zu einer Kriteriologie authentischen Zeugnisses bei H. J. Pottmeyer, Zeichen und Kriterien der Glaubwürdigkeit des Christentums, in: HFth IV, 373-413, bes. 400-402 (Literatur). Bedenkenswert auch die Anregungen zu einer Weiterführung Ricoeurscher Aussagen bei G. Larcher, Subjektivität und Glaube. Fundamentaltheologische Denkanstöße im Werk Paul Ricoeurs, in: Philosophisch-Theologische Grenzfragen. FS Richard Schaeffler, hrsg. v. J. Kirchberg u. J. Müther, Essen 1986, 113-126, bes. 122.

zur radikalen, auf die Wurzel zielenden Kritik auch der Zeugen fähig<sup>54</sup>. Ich erweise mich als dankbares Kind der Kirche nur dann, wenn ich diese Kirche, die stets unvollkommene Vergegenwärtigung des Leibes Christi, auf den wahren Leib Christi hin durchschaue<sup>55</sup>.

(2) Das bisher zur formalen Struktur von Überlieferung und ihrer kritischen Exegese Gesagte muß nun auf die konkrete Gestalt christlicher Überlieferung, insbesondere ihren Niederschlag im Kanon der neutestamentlichen Schriften, angewandt werden. Welche Rolle spielt die Heilige Schrift im Rahmen jener Tradition ('*traditio* 4'), die wir als einzig authentischen Ort für die Vermittlung einer letztgültigen Offenbarung herausgestellt haben?

Von den vorausgeschickten prinzipiellen Erwägungen her kann es sich nur um eine bedingt notwendige Rolle der Schrift handeln. Denn dafür, daß das geschichtlich getreue Wissen von Jesu eschatologischer Botschaft auch über die ersten Zeugen hinaus wirklich und authentisch weitergetragen wurde, ist die Tatsache, daß unter den weiteren Zeugen Jesu einige (und bis auf den heutigen Tag sind es nur einige!) des Schreibens und Lesens mächtig waren, keine absolut notwendige Vorbedingung. Wäre es anders, dann würde die Erkenntnis einer letztgültigen Offenbarung nur etwas für die Mitglieder der gehobenen Klassen sein. Die große Mehrzahl der übrigen, Analphabeten, müßte sich mit den Brocken zufriedengeben, die vom Tisch der Literaten fallen.

Ein einseitiges Festhalten am Prinzip der (von den Quellenkundigen verwalteten) '*sola scriptura*' hat in der Geschichte immer wieder zur Bildung von kirchlichen Gemeinschaften geführt, in denen die Wahrheit Jesu vorwiegend im charismatischen Direktkontakt der Gläubigen zum 'vertikal einfallenden' Gottesgeist gesucht wird. Diejenigen in solchen Gemeinden, die die Hl. Schrift zu lesen vermögen, benutzen sie dann weitgehend in fundamentalistischer Manier als Steinbruch auf der Suche nach Bestätigung für das, was gruppenspezifisch als Erfahrung des Hl. Geistes akzeptiert wird. Dabei kommt es dann häufig zu autoritären Abhängigkeiten, die schlimmer ausfallen als die geschmähten hierarchischen Strukturen der Großkirchen, die von einer bedeutsamen horizontalen Selbstkontrolle - eben der Tradition - geprägt sind.

Die Entstehung und definitive Umgrenzung eines Kanons der für Christen verbindlichen biblischen Schriften wirft eine Vielzahl von historischen und systematischen Problemen auf. Im gegenwärtigen

---

54 Vgl. S. Wiedenhofer, Grundprobleme des theologischen Traditionsbegriffs, 20: "Zu echtem religiösem Glauben gehört daher [...] auch die Revolte gegen jede Verabsolutierung und Vergötzung endlicher Erscheinungen, die Kritik jedes Zeichens und Zeugnisses, das sich selbst mit der Wahrheit der göttlichen Gabe verwechselt und so seinen bloßen Zeichen-, Bild- und Zeugnischarakter verfehlt."

55 Vgl. unten Kap. 21.

Zusammenhang braucht 'die Kanonfrage' nur insoweit bedacht zu werden, als es für die Gewinnung einer adäquaten Methodik der Rückfrage nach Jesus nötig ist. Die hier entscheidende Frage lautet nicht primär: 'Wie kam es zum Kanon?', sondern: 'Wie komme ich, der vom Anspruch Jesu Christi Getroffene, zum Kanon?'

Der für die Wahrheit letztgültiger geschichtlicher Offenbarung entscheidende Ort ist zunächst das lebendige Zeugnis, in dem jener die menschliche Existenz treffende Blitz in mein Dasein einfällt. Als authentisches Zeugnis ist es notwendig reiner Verweis auf das ursprüngliche Licht. Als *christliches* Zeugnis ist es nun aber seit etwa 1800 Jahren dadurch gekennzeichnet, daß sein Verweis auf das ursprüngliche Licht zugleich mit dem Hinweis auf ein Prisma ergeht, in dem sich seine Strahlen brechen. Allein über diese Brechung in ein vielfältiges Farbenspektrum, so sagt das Zeugnis, kann das Ursprungslicht angemessen erblickt werden.

Wie werde ich diesem, dem christlichen Zeugnis immanenten Verweis auf einen Kanon von Schriften als den authentischen und verbindlichen Ausdruck letztgültiger Offenbarung gerecht? Wie kann ich angesichts dieser unbestreitbaren faktischen Implikation des mich vor das 'Ein-für-allemal' stellenden Zeugnisses jenen Schriften so begegnen, daß die für die Vermittlung einer unbedingten geschichtlichen Wahrheit entscheidende Bewegung von *traditio* nicht außer Kraft gesetzt wird?

Die Wahrheit des unbedingt einfordernden Ursprungs vermag sich nur in dem Maße bei der Auslegung der mir als verbindlich bezeugten Schriften zu zeigen, wie ich in diesen Schriften selbst lebendiger *traditio* begegne. Das bedeutet, daß die Suche nach dem wahren Ursprung primär nicht auf einen von Anfang an möglichst unveränderten Traditionsstoff - und darin auf den möglichst spiegelbildlichen Abdruck des Redens und Wirkens Jesu - zielen darf, sondern sich auf den Niederschlag des Totalumbruchs der Existenz richten muß, den der Verfasser der jeweiligen Schrift, von der Wirkmacht jenes 'Ein-für-allemal' getroffen, erfahren hat. Diese radikale Umwandlung wird sich am ehesten in dem je 'neuen Lied' entdecken lassen (das dem Jahwe erfahrenden Psalmisten in den Mund kommt: Ps 40,4), in der je spezifischen theologischen Perspektive des Autors, in der er dem Traditionsstoff eine neue *Form* gibt und ihn so weitervermittelt.

Auf diese Sicht der Dinge, die im Hinblick auf eine nur im interpersonalen Engagement vermittelbare geschichtliche Wahrheit allein angemessen ist, sind wir allerdings schlecht vorbereitet. Die Beobachtung B. Weltes aus dem Jahre 1958, "daß der Theologie im Hinblick auf die Geschichtlichkeit als transzendente Wirklichkeit ihre eigentliche

Methodik noch bevorsteht"<sup>56</sup>, hat kaum an Aktualität verloren. Schon in der Zeit, wo der Kanon der neutestamentlichen Schriften erst im Entstehen begriffen war, hat man die Evangelien (vor allem das Matthäusevangelium) vorwiegend so benutzt, daß einzelne Jesusworte unter Vernachlässigung ihres Kontextes herausgebrochen wurden<sup>57</sup>. Abgesehen von einigen großen Theologen ist dies in der römischen Kirche, zumindest für den allgemeinen Gebrauch, die übliche Vorgehensweise geblieben. Über die Liturgie kam der katholische Christ mit der Hl. Schrift zumeist nur in Form von kleingehackten, aus den biblischen Schriften bunt zusammengewürfelten Perikopen in Berührung; in der theologischen Argumentation herrschte die Suche nach Belegstellen für die scholastisch ausformulierte Lehre vor. Renaissance und Reformation brachten einen entscheidenden Anstoß zum Wahrnehmen der Schriften in ihrer je spezifischen Theologie, zumindest im Hinblick auf Paulus. Die dann entstehende Leben-Jesu-Forschung war zwar der Intention nach wiederum eine Bewegung zum 'Kleingehackten' (wenn auch diesmal die Synthese der Elemente nicht nach scholastischer Systematik, sondern nach dem Rezept des einzelnen Forschers selbst betrieben wurde). Das methodische Instrumentar, das auf diesem Weg der historischen Kritik an den neutestamentlichen Theologen entwickelt wurde, setzte schließlich aber bisher ungeahnte Möglichkeiten frei, diesen Autoren der neutestamentlichen Schriften in ihrer je eigenen Theologie zu begegnen.

Es ist dies ein höchst abenteuerlicher Weg gewesen, von dem wir hier nur einige Etappen nennen können. Dank der Herausbildung der sogenannten 'Zwei-Quellen-Theorie' trat das Spezifische zunächst der Theologien des Matthäus und Lukas erstmals deutlich zutage. (Die Härte des damit notwendig werdenden Umdenkungsprozesses im Hinblick auf den 'Augenzeugen' Matthäus scheint bis heute noch nicht völlig ausgestanden.) Mitten in das Bemühen, wenigstens das Markusevangelium als zuverlässige Quelle für die Leben-Jesu-Forschung zu retten, platzte dann die Entdeckung W. Wredes, daß auch dieses Evangelium im wesentlichen das Produkt eines 'Dogmatikers' war<sup>58</sup>.

Auch bei der Entwicklung der formgeschichtlichen Methode stand zwar nicht die Theologie der neutestamentlichen Autoren im Zentrum des Interesses. Gerade der Formgeschichtler R. Bultmann ist es dann aber gewesen, der die redaktionskritische Forschung auf den Weg brachte, indem er dem 'eigentlichen Autor' des Vierten Evangeliums in einer Frische nachspürte wie seinerzeit Luther dem Apostel Paulus.

Noch merkwürdiger erscheint, daß fast vom selben Zeitpunkt an, in dem die 'neue Suche' nach dem historischen Jesus aufbrach, die redaktionsgeschichtliche Forschung zur

---

56 Vgl. I. Feige, *Geschichtlichkeit*, 357.

57 Vgl. W.-D. Köhler, *Die Rezeption des Matthäusevangeliums in der Zeit vor Irenäus*, Tübingen 1987, bes. 527-536.

58 Vgl. W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*, Göttingen 1901.

vollen Entfaltung kam und nun auch die Untersuchung der Theologie der einzelnen Synoptiker mit großer Energie betrieben wurde<sup>59</sup> - ohne daß dabei zunächst allerdings ernsthaft der Gedanke aufkam, daß die beiden Bewegungen in Konkurrenz miteinander treten könnten, was die Frage nach der entscheidenden geschichtlichen Wahrheit über Jesus von Nazareth angeht.

(3) Besonders deutlich wird der Unterschied der Rückfrage nach Jesus über die Theologie der neutestamentlichen Zeugen gegenüber der traditionellen Frage hinter dieses Zeugnis zurück wohl am Problem des Zugangs zu dem Verhältnis, das Jesus zu seinem Tode hatte. Wie in Kap. 14.2 erwähnt, ist in dieser Frage die neuere historische Forschung entschieden über die Position Bultmanns hinausgegangen, der die Möglichkeit stehenließ, daß Jesus am Ende zusammengebrochen sei. Auf die kontroverse Forschungslage braucht hier nicht näher eingegangen zu werden<sup>60</sup>. Von besonderem Interesse hinsichtlich unserer Methodenfrage scheint mir hingegen ein von Th. Pröpper (im Anschluß an H. Schürmann) formuliertes Urteil: "Da [...] die hohen sittlichen Forderungen Jesu, die von seinen Jüngern Martyriumsbereitschaft, radikalen Gehorsam gegenüber Gottes Willen und ebenso entschiedenes Vertrauen verlangten, nach Ostern gewiß nicht weiterverkündet worden wären, wenn sie Jesus nicht an sich selber gerichtet und ihnen entsprochen hätte, ist auch seine *Bereitschaft* für ein mögliches Todesgeschick wahrscheinlich"<sup>61</sup>.

Bedeutsam scheint mir an diesem Satz insbesondere der implizite Rückgriff auf die Argumentationsweise früherer Apologetik, genauer: die Argumentation im Sinne einer 'via empirica', die auch in unserem fundamentaltheologischen Verständnis von *traditio* vertreten wird. Eine noch so intensive historisch-kritische Untersuchung der Abendmahlstexte wird in der Tat nie zu einem solch eindeutigen Ergebnis führen, könnte zudem auch nur Jesu Haltung beim Abschiedsmahl klären, nicht aber die im Anschluß an R. Bultmann von Th. Pröpper selbst aufgeworfene Frage, ob Jesus später, schließlich am Kreuz, möglicherweise nicht doch an

---

59 Vgl. die Pionierarbeiten zu Lukas und Markus von H. Conzelmann (Die Mitte der Zeit - Studien zur Theologie des Lukas, Tübingen 1954) und W. Marxsen (Der Evangelist Markus - Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums, Göttingen 1956) und zu Matthäus: G. Bornkamm/G. Barth/H. J. Held, Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium, Neukirchen 1960; G. Strecker, Der Weg der Gerechtigkeit - Untersuchungen zur Theologie des Matthäus, Göttingen 1962.

60 Vgl. den knappen Überblick bei Th. Pröpper, Erlösungsglaube, 47-56, darüber hinaus A. Vögtle, Grundfragen der Diskussion um das heilsmittlerische Todesverständnis Jesu, in: ders., Offenbarungsgeschehen und Wirkungsgeschichte. Neutestamentliche Beiträge, Freiburg 1985, 141-167 (Literatur!).

61 Th. Pröpper, Erlösungsglaube, 53.

seinem Gott gescheitert sei<sup>62</sup>. Diese Frage ist - hier bleibt R. Bultmann im Recht - mit den Mitteln einer historisch-objektiven Wissenschaft nicht zu beantworten (es sei denn über den zweifelhaften Versuch, etwa im Ausgang von dem bei Markus berichteten Todesschrei die letzte 'ipsissima vox' Jesu zu rekonstruieren<sup>63</sup>).

Fragt man jedoch in das Zentrum der *traditio* hinein, nicht hinter diese zurück, dann wird evident, daß Jesus bis zuletzt dem von ihm selbst erhobenen Anspruch entsprochen haben muß. Zur Bezeichnung dieser Evidenz ist allerdings die aus der historisch-objektiven Forschung entlehnte (und in dem oben zitierten Text neben das Wort 'gewiß' gesetzte) Kategorie 'wahrscheinlich' unangemessen. Bei der Evidenz, die aus der mich aus meiner Selbstverfallenheit lösenden Weitergabe der *traditio* Jesu ergeht, handelt es sich um eine Gewißheit todent-machtender Hingabe, eine Gewißheit, die unbedingt einfordert. Daß am Ursprung dieser Bewegung von *traditio* keine im entscheidenden Augenblick abgebrochene Hingabe gestanden haben kann, ist nicht nur wahrscheinlich, sondern mit jener Unbedingtheit gewiß, in der sich sittlich-praktische Vernunft eingefordert weiß.'

Man könnte einwenden, das oben zitierte Argument Th. Pröppers (wie die herkömmliche Apologetik in ähnlichen Fällen) bediene sich lediglich des 'common sense' und bewege sich damit sehr wohl im Bereich einer historisch-objektiven Wissenschaft, wo man über wahrscheinliche Gewißheit nicht hinausgelange. Es ist aber leicht zu sehen, daß auch eine solche abgeflachte Gewißheit des 'common sense' ihre Kraft einzig aus der Erfahrung sittlich-engagierter Vernunft bezieht. Setzt man diese Evidenz nicht voraus, so bieten sich mancherlei Motive zur Erklärung dafür an, warum die Jünger 'die Sache Jesu' auch nach dem Scheitern ihres Anführers weitergehen ließen, man denke etwa an die Art der Kritik eines Kelsos oder Reimarus.

(4) Im Zusammenhang der Frage nach dem Todesverständnis Jesu ist auch auf die mißliche Lage hinzuweisen, in die man kommt, wenn man sich um historisch-kritischer Objektivität willen an Mk 14,25 - "Amen, ich sage euch: Ich werde nicht mehr von der Frucht des Weinstocks trinken bis zu dem Tag, an dem ich von neuem davon trinke im Reich Gottes" - als das letzte in seiner Authentizität so gut wie unangefochtene (wenn auch "nachösterlich stilisiert[e]"<sup>64</sup>) Jesuswort klammert und von hierher den endgültigen Verstehenshorizont Jesu zu fassen sucht.

---

62 Vgl. ebd. 48f.

63 Vgl. unten Kap. 17 Anm. 55.

64 So P. Fiedler, Vorösterliche Vorgaben für den Osterglauben, in: I. Broer/J. Werbick (Hrsg.), 'Der Herr ist wahrhaft auferstanden' (Lk 24,34). Biblische und systematische Beiträge zur Entstehung des Osterglaubens, Stuttgart 1988, 9-28, hier 25.

"Es ist weit mehr als eine 'Verzichtserklärung', es ist Todesprophetie und in ihr zugleich Vollendungsverheißung. Jesus proklamiert noch im Angesicht seines Todes seine Botschaft von der Gottesherrschaft und gibt seiner Gewißheit Ausdruck, daß er selbst trotz seines Todes am vollendeten Heilmahl der Gottesherrschaft teilnehmen werde"<sup>65</sup>.

Könnte ein ähnlicher 'eschatologischer Ausblick' nicht von jedem beliebigen Zeloten zur Zeit Jesu stammen, von jenen "früheren Blutzügen", die "mit einem Gebet auf den Lippen [starben] und glaubten[,] sich den Himmel erworben zu haben"<sup>66</sup>? Manchmal kann ich mich des Eindrucks nicht erwehren, als hätte ausgerechnet dieses Jesuswort die Flammen der Kritik unbeschadet überlebt, weil es - aus dem Kontext der übrigen Abendmahlsworte und -handlungen herausgenommen<sup>67</sup> - sich so gut dem Klischee einfügt. Was bleibt hier von der sonst auch im Rahmen der historischen Jesusforschung vielzitierten 'Proexistenz' Jesu?

Diese Frage stellt sich in aller Härte, wenn man die Umformung jenes Wortes bei Matthäus (26,29) - "Von jetzt an werde ich nicht mehr von der Frucht des Weinstocks trinken, bis zu dem Tag, an dem ich *mit euch* von neuem davon trinke im Reich meines Vaters" - als eine im Hinblick auf die geschichtliche Realität weniger authentische 'vox Jesu' ansieht. Dann würde der berühmte Kommentar, den Origenes dazu gibt, zur frommen Legende abgestempelt:

"Was besagt es, wenn er spricht: 'Ich werde nicht mehr trinken' [...] ? [...] Mein Heiland trauert auch jetzt über meine Sünden. Mein Heiland kann sich nicht freuen, solange ich in Verkehrtheit bleibe. [...] Wie kann er, der 'zum Altare schreitet', um für mich Sünder zu sühnen, in Freude sein, wenn zu ihm beständig die Traurigkeit meiner Sünden aufsteigt? 'Mit euch', sagt er, 'werde ich trinken im Reiche meines Vaters.' Solange wir nicht so handeln, daß wir zum Reiche aufsteigen, kann er den Wein nicht allein trinken, den er 'mit uns' zu trinken versprach [...]. Der also 'unsere Wunden auf sich nahm' und unsertwegen litt als ein Arzt der Seelen und der Leiber, er sollte sich nichts mehr machen aus den schwärenden Wunden? [...] Noch haben [...] auch die Apostel selbst ihre Freude nicht erhalten, sondern auch sie warten, daß ich ihrer Freude teilhaft werde. Denn auch die von hinnen scheidenden Heiligen erhalten nicht sogleich den vollen Lohn ihrer Verdienste, sondern sie warten auf uns, auch wenn wir verzögern, auch wenn wir träge bleiben. [...] Es warten auch Isaak und Jakob, und alle Propheten warten auf uns, um mit uns zusammen die vollendete Glückseligkeit zu erreichen. Darum denn auch jenes Geheimnis des bis zum letzten Tag verschobenen Gerichts. 'Ein Leib' nämlich ist's, der der Rechtfertigung harret, 'Ein

---

65 H. Merklein, Jesus, Kunder des Reiches Gottes, in: HFth II, 145-174, hier 167f.

66 "Der kommunistische Held dagegen [...] opfert sich ohne Hoffnung auf Auferstehung [...] - dennoch aber stirbt dieser Materialist, als wäre die ganze Ewigkeit sein. Das macht: er hatte vorher schon aufgehört, sein Ich so wichtig zu nehmen [...]" (E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung, 1378f).

67 Diese Abstraktion nimmt Merklein, der in der kontroversen Diskussion um das Todesverständnis Jesu eine eher vermittelnde Position vertritt, allerdings gerade nicht vor [s. o. Anm. 65].

Leib', der zum Gerichte aufersteht. 'Sind es viele Glieder, so doch Ein Leib; es kann das Auge nicht zur Hand sagen: ich brauche dich nicht.[...] Du wirst also [zwar] Freude haben, wenn du als Heiliger aus diesem Lande scheidest; dann aber erst wird deine Freude voll sein, wenn dir kein Glied mehr fehlt. Warten wirst nämlich auch du, wie du selbst erwartet wirst"<sup>68</sup>.

Die Frage nach dem 'fundamentum in re' dieser Tradition ist von äußerster Relevanz, weil sich an ihr entscheidet, ob die Offenbarung Jesu Christi beanspruchen darf, wirklich 'Gottes letztes Wort' zu sein. Wäre dieses Kerygma nicht durch den wirklichen Jesus der Geschichte gedeckt, dann müßte man sich wohl anderen Heilsgestalten zuwenden. So heißt es z. B. in der Bodhisattva-Tradition des Mahayana-Buddhismus von Avalokiteshvara, er habe zwar die Erleuchtung erreicht, jedoch auf das Eingehen in das Nirvana verzichtet, um allen Menschen, die sich an ihn wenden, zu helfen<sup>69</sup>.

In der jüdischen Theologie wird die folgende Legende berichtet: Dem Rabbi Hayim von Volozhyn wurde aufgrund seiner Gerechtigkeit sofort nach seinem Tode Einlaß in den Himmel gewährt. Er lehnte es aber ab einzutreten, bis er die Garantie erhielt, daß auch die Schüler und Lehrer der großen (Talmudschule) Yeshivah zugelassen würden. Danach dehnte er seine Forderung auf alle Juden und schließlich auch die Heiden aus. Es wurde ihm gesagt, daß zur Zeit diese Zusicherung noch nicht möglich sei, weil der Beschluß über das Kommen des Messiah noch ausstehe. Und so weigerte sich Rabbi Hayim, das Paradies zu betreten, und es wartet seine große Seele noch immer geduldig an dessen Pforten, im Gebet für die schließliche Erlösung aller Menschen<sup>70</sup>.

In ihrer (an die Philosophie von E. Levinas anknüpfenden) 'Theologie nach Auschwitz' hat Cathérine Chalié diese Legende zu einem Angelpunkt ihrer eigenen Überlegungen gemacht und den Schluß gezogen, Rabbi Hayim habe nicht nur den Genuß eines ewigen Glücks verweigert, solange auf Erden das Leiden seinen Fortgang nimmt, sondern die höchste Belohnung in der Fähigkeit gesehen, selbst ganz, ohne die leiseste Abschweifung, zum Gebet für die anderen zu werden<sup>71</sup>. In Auseinandersetzung mit einer solchen Theologie zu argumentieren, der Messiah

---

68 Origenis in Leviticum Homilia VII 2, ed. M. Borret, Paris 1981, SC 286, 308-322; zitiert nach H. de Lubac, Glauben aus der Liebe, Einsiedeln 1970, 368-373.

69 Vgl. G. Mensching, Die Weltreligionen, Wiesbaden 1981, 85. Vgl. auch J. Ratzinger, Kleine Katholische Dogmatik. Bd. IX Eschatologie - Tod und ewiges Leben, Regensburg<sup>6</sup>1990, wo der Hinweis auf den Bodhisattva (155f) unmittelbar im Anschluß an den Text von Origenes (152-154) gegeben wird.

70 Nach L. Jacobs, A Jewish Theology, London 1973, 322.

71 Vgl. C. Chalié, La persévérance du mal, Paris 1987, bes. 163f.

sei doch längst gekommen und labe sich seit seiner Auferweckung wieder an dem Nektar des göttlichen Weinstocks, würde nur Kopfschütteln hervorrufen.

(5) Soweit die Suche nach dem 'historischen Jesus' aus dem Traditionszusammenhang heraustritt bzw. hinter diesen zurückgeht, vermag sie im Hinblick auf die fundamentaltheologische Frage nach der unbedingten geschichtlichen Evidenz, die allein den Glauben an Jesus Christus legitimieren kann, nichts Wesentliches beizutragen. Wie steht es aber mit dem form- bzw. traditionsgeschichtlichen Bemühen, die ältesten Schichten der Überlieferung selbst zu erkunden und auf diese Weise möglichst nahe an den wirklichen Jesus der Geschichte heranzukommen, ohne die gesamte Tradition an rekonstruierten 'ipsissima verba et facta Jesu' kritisch messen zu wollen?

Hier wäre etwa auf die Zurückhaltung zu verweisen, die F. Hahn gegenüber der Suche nach sachlich bedeutsamen Kriterien für das Kerygma in der vorösterlichen Geschichte Jesu an den Tag legt, "weil ja nicht unsere historische Erkenntnis zum Maßstab des Kerygmas werden darf, sondern weil stets nach dem Sachbezug zwischen Kerygma und Geschichte Jesu gefragt werden muß und weil allein aus dieser Relation heraus jenes innere Kriterium gefunden werden kann, das mit dem irdischen Jesus für das Kerygma gegeben ist"<sup>72</sup>.

So sehr der traditionsgeschichtliche Nachvollzug der Überlieferung von ihren ersten Anfängen an eine wichtige Aufgabe der Theologie- und Kirchengeschichte darstellt, ist er dennoch nur in dem Maß von fundamentaltheologischer Relevanz, wie er zum Verständnis der neutestamentlichen Schriften selbst beiträgt. Das mich unbedingt in Anspruch nehmende Zeugnis verweist allein auf diese Schriften als authentischen und verbindlichen Niederschlag dessen, was sich durch und mit Jesus ereignet hat. Die von den neutestamentlichen Zeugen rezipierten Traditionsstoffe hingegen sind nur in der je besonderen theologischen Perspektive jener Zeugen Teil der verbindlichen *traditio*.

Auch diese Feststellung läuft gegen den Strich der 'communis opinio', derzufolge gerade die frühesten Schichten und Elemente des Kerygmas der geschichtlichen Gestalt Jesu am nächsten kommen. Was rechtfertigt aber diese Annahme selbst? Steht hier nicht immer noch das (aus der Profanhistorie und juristischen Praxis entlehnte) Modell der 'Augenzeugen' Pate, das in der Geschichte der selektiven Aneignung der kanonischen Schriften des Neuen Testaments eine so unheilvolle Rolle gespielt hat?

---

72 Vgl. F. Hahn, Methodologische Überlegungen zur Rückfrage nach Jesus, in: Rückfrage nach Jesus. Zur Methodik und Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus, hrsg. v. K. Kertelge, Freiburg 1974, 11-77, hier 75.

Im Hinblick auf die authentische Weitergabe eines unbedingt einfordernden Geschehens gibt es apriori keinen Grund dafür, ein von einem 'Jünger erster Hand' stammendes Traditionsstück einer Überlieferung 'aus zweiter Hand' vorzuziehen. Gewiß ist das Zeugnis 'zweiter Hand', um authentisch zu sein, darauf angewiesen, daß die 'Jünger erster Hand' zuverlässig Zeugnis gegeben haben (vgl. Lk 1,1-4). Wo und wie dieses verlässliche Zeugnis aufbewahrt wurde, kann aber nur im Prozeß engagierter *traditio* selbst entschieden werden. Und hier verweist das mich in die eschatologische Entscheidung rufende Zeugnis eben auf den Kanon der neutestamentlichen Schriften als den Ort, wo das von Anfang an verlässliche Zeugnis authentisch spricht. In diesen Schriften kommt zwar frühere Tradition zu Wort. Die Rekonstruktion von deren 'ursprünglichem' Sinn im Rückgang hinter das Zeugnis der neutestamentlichen Autoren verläßt aber den Zusammenhang der Gewähr für die wahre Weitergabe dessen, was fundamentaltheologisch allein von Belang ist.

Wenn ich schon, um z. B. über das Matthäusevangelium dem wahren Jesus der Geschichte zu begegnen, nicht den von Matthäus verwendeten 'Markusstoff' aus der Sicht der markinischen Theologie gegen die Interpretation bei Matthäus ausspielen darf, wo ich hier doch immerhin ein *kanonisiertes* Früheres in der Hand habe, dann ist dies um so mehr hinsichtlich der von Matthäus wahrscheinlich benutzten Logienquelle zu beachten, für die wir keinerlei Gewähr haben, daß sie Jesu Geschichte authentisch weitergab. Ähnliches gilt mit Rücksicht auf die von Markus aufgenommenen Quellen und mündlichen Traditionen, von deren ursprünglicher Aussageintention wir nicht wissen, ob sie dem wirklichen Jesus der Geschichte gerecht wurde. Das kritische Licht, das von der redaktionellen Arbeit des Markus auf zumindest einige Züge dieser Traditionen fällt, mahnt hier eher zur Vorsicht<sup>73</sup>.

Bei der Suche nach den ursprünglichsten Elementen der Tradition zwecks Annäherung an das, 'was sich mit Jesus von Nazareth zugetragen hat' (vgl. Lk 24,18f), sollte man auch einige sozialpsychologisch anerkannte Einsichten nicht aus den Augen verlieren. Wer und was kommt nach einem Ereignis, das Menschen von Grund auf die Sprache verschlägt, erstmals wieder zu Wort? Gewöhnlich sind es solche Leute, die in einer bestimmten Gruppe ohnehin das erste und letzte Wort haben und die eine neue Erkenntnis, welche sie die Sprachlosigkeit überwinden läßt, in eingefahrenen Sprachmustern geltend machen, die am ehesten geeignet sind, einen gemeinsam erfahrenen Schock gemeinsam zu bewältigen. Ein 'neues Lied', das der Tiefe der erlittenen Erfahrung im Umsturz akzeptierter sprachlicher Klischees Raum gibt, wird zumeist erst nach und nach

---

73 Vgl. hierzu Kap. 20.

Gestalt gewinnen, in einer Arbeit, die alle geistigen Kräfte des Menschen in Anspruch nimmt<sup>74</sup>.

In diesem Zusammenhang muß wenigstens kurz auch auf die These K. Rahners von der Hl. Schrift als Selbstvollzug der Urkirche hingewiesen werden<sup>75</sup>. Diese in der seinerzeit gegebenen Situation (zur Überwindung vor allem der Hypothese, bei den Verfassern der inspirierten Schriften habe es sich um bloße 'Sekretäre' des Heiligen Geistes gehandelt) äußerst hilfreiche Theorie hat in der Folgezeit zuweilen auf eine falsche Fährte geführt.

So sieht etwa L. Boff im Neuen Testament den konkreten Ausdruck des vielgestaltigen Lebens des 'Frühkatholizismus', dem "die christlichen Kirchen im Verhältnis zu den übrigen Konkretionsformen der christlichen Botschaft eine unveräußerliche Autorität bei[messen]"<sup>76</sup>. Demgegenüber ist zu bemerken, daß die Kirche sich im Hinblick auf keine Phase ihrer Geschichte eine 'unveräußerliche Autorität' beigemessen hat. Seine besondere Autorität kommt dem Neuen Testament aufgrund des darin enthaltenen Zeugnisses der von Jesus Christus Gesandten ('Apostel') zu. Was - aus der Fülle des 'urkirchlichen' Traditionsstoffs - zu diesem authentischen Zeugnis zu rechnen ist, wurde 'nach dem Tode der Apostel' von den 'Jüngern zweiter Hand' im Bewußtsein der lebendigen Gegenwart jenes apostolischen Zeugnisses entschieden.

Die Gefahr scheint noch nicht behoben, daß man, nach Überwindung der 'Sekretärshypothese', im Anschluß an die der formgeschichtlichen Schule zugrunde liegende Ideologie in ein anderes Extrem abgeleitet: das der romantisierenden Überbewertung der schöpferischen Gestaltungskraft "der Gemeinde"<sup>77</sup>. In beiden Fällen wird übersehen, daß der eigentliche Ort der Vermittlung einer unbedingt einfordernden Wahrheit die persönliche traditio des je neu vor Gottes eschatologischem Wort stehenden Zeugen ist, sosehr dieser auch von dem 'Wir' der glaubenden Gemeinde umfassen und getragen bleibt.

(6) Die Bedeutung einer geschichtlichen Gestalt erschließt sich stets nur in einem zusammenfassenden, viele Momente integrierenden Blick. Der wesentliche Unterschied zwischen dem historisch-objektivierenden Rückgang auf Jesus und der Rückfrage, die wir hier als fundamentaltheologisch allein angemessen vertreten, besteht in der Art und Weise, wie jener integrale Blick gewonnen wird. Beim Rückgang hinter das neutestamentliche Zeugnis werden - gleichsam durch Abklopfen des kerygmatischen [kerygma-

---

74 Vgl. hierzu die Kapitel 16 und 17; vgl. auch S. Fowl, *Reconstructing and Deconstructing the Quest of the Historical Jesus*, in: *SJTh* 42 (1989) 319-333, bes. 330: "[...] even if we could isolate the earliest accounts there is no necessary reason for the earliest accounts to be the most accurate." Dazu ebd. Anm. 16: "[...] In fact, those acquainted with A. Danto's *Analytic Philosophy of History* (Cambridge: CUP, 1965) might go on to assert that the earliest account is the least likely one to be accurate."

75 K. Rahner, *Über die Schriftinspiration*, Freiburg<sup>3</sup> 1958.

76 Vgl. L. Boff, *Kirche: Charisma und Macht. Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie*, Düsseldorf 1985, 142. (In der Originalausgabe - *Igreja: Carisma e Poder*, Petrópolis 1982, 126 - führt Boff hinter 'catolicismo primitivo' ausdrücklich den deutschen Terminus 'Frühkatholizismus' an, verbindet damit aber kaum die übliche pejorative Bedeutung.)

77 "Der produktive Faktor, dem die neutestamentlichen Inhalte zu verdanken sind, wird nicht in Personen, sondern im Kollektiv, in der 'Gemeinde' gesehen" (J. Ratzinger, *Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlage und Weg der Exegese heute*, in: ders., *Schriftauslegung*, 15-44, hier 30).

tischen] Mörtels, der um das 'Urgestein' herumgelegt worden ist - zunächst Einzelemente ('ipsissima verba et facta') sondiert. Die Synthese dieser Elemente zu einem Gesamtbild (das in jedem Fall entworfen wird, gleich ob es sich um den Versuch einer Rekonstruktion des 'Lebens Jesu' oder um ein viel bescheideneres Unternehmen handelt) erfolgt auf Rechnung des Historikers. Dabei wird gerade über den systematischen Fundus, dem sich jene synthetisierende Leistung verdankt, zumeist keine Rechenschaft abgelegt.

Die von uns als fundamentaltheologisch bezeichnete Rückfrage geschieht über ein Rücktasten, ausgehend von dem heute begegnenden Blick des Zeugen an der Kette der Überlieferung entlang, auf den als verbindlich bezeugten Blick der neutestamentlichen Autoren und das darin bereits gegebene integrale Bild Jesu. Diese theologische Synthese, Ausdruck der je persönlichen 'conversio', der 'Umgestaltung' des Zeugen unter dem Eindruck von Jesu Wort und Werk, wird als der ursprüngliche Ort angesehen, an dem sich die wahre Bedeutung der Gestalt Jesu erschließt.

Sosehr uns dies aufgrund der Hermeneutik interpersonal beanspruchender Wahrheit die einzig angemessene Methode im Hinblick auf das 'Ein-für-allemal' der Geschichte Jesu zu sein scheint (was natürlich der Adäquatheit einer historisch-objektivierenden Rückfrage nach dieser Geschichte, soweit sie *nicht* als ein 'Ein-für-allemal' zur Debatte steht, keinen Abbruch tut), ist mit dem bisher Ausgeführten doch kaum mehr als ein Programm umrissen, noch wenig zu seiner Durchführbarkeit gesagt. Gegen die Praktikabilität, ja den Sinn einer solchen 'fundamentaltheologischen' Rückfrage überhaupt erhebt sich unmittelbar der Einwand, daß jede Rückfrage nach dem 'Jesus der Geschichte' - auch die hier als 'fundamentaltheologisch' apostrophierte - sich per definitionem allein auf den 'irdischen' oder 'vorösterlichen' Jesus richte<sup>78</sup>. Das neutestamentliche Zeugnis stellt den irdischen Jesus aber unzweifelhaft im Licht der Osterereignisse dar. Um den wahren Jesus der Geschichte zu erreichen, bedürfe es daher notwendig der Abstraktion von jenem - vor Ostern nicht gegebenen - Licht. Das gelte auch dann, wenn man - im Gegensatz etwa zu der früheren Leben-Jesu-Forschung - das neutestamentliche Zeugnis nicht für eine verstellende dogmatische Zutat, sondern für das letztlich

---

78 Selbst bei der Annahme, es habe nach der Auferstehung Jesu über vierzig Tage hin ein irdisch-geschichtlich manifester Kontakt des Auferstandenen zur Jüngergemeinde bestanden, könnte man diesen 'Zeitraum' irdisch-geschichtlicher Präsenz des Auferstandenen doch nicht zur 'Geschichte' oder zum 'Erdenleben' Jesu hinzurechnen.

authentische, weil von Gott selbst gesprochene Wort über Jesus von Nazareth hält.

Dieses Argument ist in der Tat nur aus dem Weg zu räumen, wenn das Licht, das von Ostern her auf Jesus fällt, nicht auf einer 'inhaltlichen Zusatzinformation' über das hinaus beruht, was am vorösterlichen Jesus erkennbar war, sondern lediglich den Durchbruch dieses zwar schon am irdischen Jesus Erkennbaren, aber vor Ostern noch nicht voll Wahr-genommenen bedeutet. Dieses Problem wird in Kap. 17 zur Sprache kommen.

Kaum weniger nahe liegt der Einwand, bei der hier propagierten 'fundamentaltheologischen Rückfrage' gelange man zunächst nur zu sehr verschiedenartigen, ja teilweise kaum miteinander in Einklang zu bringenden Jesus-Bildern. Um die Frage nach dem wahren Jesus der Geschichte nicht relativistisch einzuebnen, müsse schließlich doch die Synthese auf eine einheitliche Gestalt hin gewagt werden - und werde diese auch faktisch immer schon, etwa über die Bevorzugung bestimmter neutestamentlicher Zeugen, vollzogen, selbst wenn man sich das nicht eingesteht. Auf wessen Rechnung erfolgt aber diese Synthese?

Die mit diesem Einwand angesprochenen Probleme sind nicht durch eine generelle methodische Absicherung zu beseitigen, sondern gehören zu den der gestellten Aufgabe immanenten Schwierigkeiten und Versuchungen. Der Leitfaden für den ständigen Umgang mit diesen Schwierigkeiten läßt sich aus der allgemeinen Hermeneutik engagierten zwischenmenschlichen Erkennens gewinnen. Die wahre Ausstrahlungskraft eines Menschen, dem ich nicht unmittelbar, sondern nur über die von ihm in ihrer Existenz Getroffenen begegne, kann ich nur so erfassen, daß ich in dieser mich selbst einfordernden Begegnung die je verschiedenartige 'conversio' der mir Begegnenden in ihrem Kern, und d. h. auf das ursprünglich eingefallene Licht hin, zu verstehen suche.

Bei dieser fundamentaltheologischen Rückfrage nach Jesus ist gewiß nicht weniger historisch-kritische Sorgfalt erfordert als beim Rückgang *hinter* den 'Fächer der Stile' (H. U. v. Balthasar), der sich schon im Neuen Testament ausbreitet. Dennoch ergibt sich auf diesem Weg nicht die gegen Ende von Kap. 14 angemerkte wachsende Kluft zwischen der wissenschaftlichen Exegese und einem Lesen der Schrift, wie es auch dem Laien möglich ist - sofern sich dieser nur von angestammten Vorurteilen wie 'Verbalinspiration', 'protokollarische Niederschrift der Ereignisse' usf. gelöst hat. Nehme ich die neutestamentlichen Schriften als je nach der persönlichen Erfahrung und geschichtlichen Verkündigungssituation der Zeugen anders getönte Jesusbotschaft, darin aber als adäquaten Zugang zu der in der Geschichte Jesu entscheidenden Wahrheit auf, dann werde ich

## Seite 416:

durch den unendlich verzweigten Apparat historisch-kritischer Exegese nicht mehr von der Hl. Schrift entfremdet, sondern erfahre ihn als Hilfe bei meiner eigenen, laienhaften Lektüre - vorausgesetzt, der Exeget selbst versteht diese seine Arbeit als Schritte auf dem Weg zum Verständnis der letztlich über die Wahrheit Jesu entscheidenden Theologie der einzelnen neutestamentlichen Autoren<sup>79</sup>.

---

79 Als schönes Beispiel für eine sich so verstehende Exegese sei - neben den Anm. 52 zitierten Arbeiten von P. Stuhlmacher - auf den Beitrag von K. Stock, Christus in der heutigen Exegese. Standortbestimmung und Ausblick, in: GuL 59 (1986) 215-228, verwiesen.