

Die menschliche Erfahrung und der Ausgangspunkt der Fundamentaltheologie

I

Sobald man Gegenstand und Methode der Fundamentaltheologie bestimmen will, stellt sich u. a. die unumgängliche Frage: Mit welchem Recht und in welchem Maße kann und soll die Fundamentaltheologie von der menschlichen Erfahrung ausgehen?

Bevor wir eine direkte Antwort auf diese Frage zu geben versuchen, müssen wir die Begriffe definieren, die dabei im Spiele sind, und aufzeigen, wie sie sich zueinander verhalten. Was verstehen wir unter «Fundamentaltheologie», unter «menschlicher Erfahrung» und unter «Ausgangspunkt»?

Der Wortbedeutung nach bezeichnet der Begriff *Fundamentaltheologie* die theologische Darlegung der Grundlagen der Theologie. Wenn wir aber die traditionelle Schultheologie der letzten vier Jahrhunderte besehen, so bemerken wir, daß dieser Begriff zugleich zwei dem Objekte und der Methode nach verschiedene Disziplinen umfaßt und unter den gleichen Hut bringt: die Apologetik oder die rationale Glaubensbegründung und den Traktat über die *loci theologici* oder die Quellen des theologischen Wissens. Selbstverständlich sind diese beiden Disziplinen für die Theologie grundlegend, aber in verschiedenem Sinne. Der Traktat über die *loci theologici* legt dar, wie die Heilige Schrift, die mündliche Überlieferung und das Lehramt Zeugen der Göttlichen Offenbarung und somit Quellen und Kriterien der Theologie sind. Da er das, was diese Zeugen von ihrer Funktion und Autorität aussagen, im Glauben annimmt, weist er einen dogmatischen Charakter auf. Er legt fest, was die christliche Botschaft selbst als die *dogmatischen* Grundlagen der Glaubenswissenschaft betrachtet. Die Apologetik hat eine andere Aufgabe. Ihr obliegt es, in einer für den Ungläubigen stichhaltigen Darlegung auseinanderzusetzen, worin für den Gläubigen die *Vernunft*gründe für den Glaubensentscheid liegen. Kurz: auf der einen Seite sucht man die Glaubenswissen-

schaft im Glauben zu begründen; auf der andern Seite will man den Glaubensakt in der Vernunft begründen.

Vielleicht wäre es wünschenswert, daß dieser Unterschied auch in der Benennung zum Ausdruck gebracht würde. Würde man das Studium der *loci theologici* allgemein als «Prolegomena zu der Dogmatik» bezeichnen, so ließe sich der Begriff «Fundamentaltheologie» für das reservieren, was man oft Apologetik nennt. Jedenfalls fassen wir hier den Begriff so, da das Studium der *loci theologici* nicht direkt in der Linie der gestellten Frage liegt. Wie wir übrigens sehen werden, wird das Studium, das der rationalen Begründung des Glaubensaktes dient, seinem Inhalt nach treffender als Fundamentaltheologie und nicht als Apologetik bezeichnet.

Die «Apologetik» hat bekanntlich heute eine schlechte Presse. Manche möchten sie am liebsten aufgeben und durch eine dogmatische Abhandlung über die Natur der Offenbarung und des christlichen Glaubens ersetzen. Dies ist verständlich. Im Laufe des letzten und zu Beginn dieses Jahrhunderts hat das Bemühen, den Glauben zu verteidigen und zu rechtfertigen, allzuoft die positive Darlegung des Inhaltes der christlichen Offenbarung in den Hintergrund treten lassen. Zudem waren die Apologeten über die Geisteshaltung derer, die sie zu überzeugen suchten, und die Thesen, die sie bekämpfen wollten, oft nur schlecht im Bilde. Sie brachten manche hinfällige Argumente vor, die man zehn Jahre später wieder zurücknehmen mußte. Immer wieder scheiterte man, immer wieder mußte man zurückkrebsen, und so brachte eine ganze Reihe mißglückter Pläne die Apologetik in Mißkredit.

Pflicht von heute ist es, nicht einfach klein beizugeben, aber die Lehre zu ziehen und umsichtiger, vernunftgemäßer und wissenschaftlicher vorzugehen. Gewiß muß die Fundamentaltheologie zunächst darlegen, was der christliche Glaube selbst unter Offenbarung versteht. Darin erschöpft sich

jedoch ihre Aufgabe nicht, hält doch die Lehre der katholischen Kirche immerfort fest, daß der Glaube ein vernunftgemäßer Akt ist und daß dieser sein Grundzug aufgezeigt werden muß. Zwar kann kein Grund zum Glauben vom Glauben dispensieren, denn der Glaube ist eine freie Tat. Aber man läßt sich nicht ohne Grund auf ihn ein. Und wenn auch der Übergang vom Unglauben zum Glauben nicht ohne die Gnade des *lumen fidei* zustande kommt, so hat der Glaube dennoch eine rationale Struktur. Diese muß aufgedeckt werden. Wir müssen unbedingt eine vernunftgemäße Begründung unseres Glaubens zu bieten wissen. Wir kommen nicht darum herum, wenn wir uns an den Ungläubigen wenden und ihm etwas sagen wollen, was in seinen Augen zählt. Wir können auch nicht darauf verzichten, wenn wir den Christen in seinem Glauben bestärken und ihm behilflich sein wollen, gegenüber dem Atheismus, der ihn umgibt, oder gegenüber den nichtchristlichen Religionen Stellung zu nehmen. Eine Besinnung auf die Grundlagen des Glaubens wird ihn zudem instandsetzen, seinen Glauben besser zu verstehen.

Aber diese Besinnung ist nur dann das, was sie sein soll, wenn sie sich ihres besonderen Charakters bewußt ist. Man hat schon oft die Frage diskutiert, ob sie eine eigentliche theologische Wissenschaft bildet (eine besondere Funktion der Theologie) oder eine Vorwissenschaft der Theologie. Aus ihrer Zwischenstellung ergeben sich ernsthafte Argumente für die eine oder die andere Meinung. Worauf es ankommt, ist dies: Der, welcher redet, befindet sich in einer Dialogsituation; als Gläubiger wendet er sich an den wirklich oder virtuell Ungläubigen im Verlangen, den Glaubensakt zu rechtfertigen. Er kann nicht anders, als im Lichte dessen sprechen, was die Kirche bekennt, sonst würde er nicht den christlichen Glauben rechtfertigen, sondern etwas anderes. Insofern spricht er als Theologe. Aber das, was er sagt, muß in den Augen des Ungläubigen Sinn und Beweiskraft haben. Er kann bei seinem Gesprächspartner nicht das gleiche voraussetzen, was er bei sich selber voraussetzt. Er muß zu ihm einfach von Mensch zu Mensch sprechen, als Philosoph oder Historiker. Sein Gespräch muß sinnvoll und in sich selbst rational begründet sein. Insofern diese menschliche Anrede darauf verzichtet, irgendeine Glaubensaussage in ihre Beweiskette einzufügen, könnte sie als von der Theologie verschieden betrachtet werden. Man kann aber auch mit einem großen Teil der katholischen Tradition annehmen, daß sie die

Fundamentaltheologie im ursprünglichsten Sinne des Wortes bildet, da sie vom Gläubigen dazu ausgearbeitet wurde, um den Glaubensakt zu rechtfertigen, der das Prinzip aller Theologie ist.

Um seine Funktion genauer zu erfassen, muß man die Natur dessen verstehen, was man den Unglauben nennt. Dieser negative Begriff enthält in Wirklichkeit positive Haltungen. Man ist nicht Nichtchrist nur um des Vergnügens willen, Nichtchrist zu sein, sondern weil man sich auf eine andere Art zu Gott, zur Welt und zu sich selbst verhält. Man ist Anhänger einer positiven Religion wie des Islams, des Hinduismus, des Buddhismus und so weiter. Oder wenn man Atheist ist, dann darum, weil man eine bestimmte Auffassung von der Welt und vom Leben hat: man ist Epikuräer, Stoiker, Existenzialist oder Marxist. Jeder will das realisieren, was er als das Wesen und die Fülle des Menschseins betrachtet. Nun aber hat Paul VI. mit der Autorität seines Lehramtes im Rundschreiben *Eccelesiam suam* ausgesagt, daß es innerhalb der nichtchristlichen Religionen und innerhalb der von den Atheisten unternommenen Anstrengungen, den Menschen zu verwirklichen, echte geistige oder menschliche Werte gibt, die nicht zu bekämpfen, sondern einzugliedern und ihrer Vollkommenheit entgegenzuführen sind. In diesem Geiste muß der notwendige Dialog der Christen mit den Nichtchristen geführt werden.

Die religiösen Werte der Menschheit bergen, die großen Äußerungen des Denkens, der Kultur und der Zivilisation heimholen, ihre Begrenztheit und ihre Öffnung gegenüber einem Jenseits aufzeigen, aufgehen lassen, wie das Christentum dem Menschen das bringt, was sie ihm nicht geben können und wessen er doch bedarf: ist dies nicht die wesentliche Funktion der Fundamentaltheologie, so wie wir sie auffassen? Ist dies nicht die Perspektive, in die sich einfügen muß, was für gewöhnlich unter dem Namen Apologetik doziert wird? Läßt sich somit nicht sagen, die Fundamentaltheologie bestehe wesentlich im Dialog des christlichen Glaubens mit der menschlichen Erfahrung in allen ihren Dimensionen?

Bevor wir diese Funktion näher bestimmen, müssen wir definieren, was wir unter *menschlicher Erfahrung* verstehen. Der in Frage stehende Begriff hat heute eine so weite Bedeutung, daß es schwer hält, ihn genau zu umreißen. Je nach dem Kontext wird er verschieden aufgefaßt.

Was ist zunächst Erfahrung im allgemeinen? Sie

läßt sich bezeichnen als das unmittelbarste Wirklichkeitsbewußtsein. Unter Wirklichkeit ist hier alles, was existiert, zu verstehen: nicht allein die Dinge, Menschen und Ereignisse, sondern auch ein Gefühl, ein Willensakt, eine Tat, ein Gedanke. Was die Erfahrung ausmacht, ist der unmittelbare Kontakt mit der Wirklichkeit: sie besteht immer in etwas, das man fühlt und erlebt, im Gegensatz zur Spekulation, zum reinen Denken. Wir dürfen jedoch nicht vergessen, daß diese Unterscheidung eine Abstraktion ist – eine berechnete und notwendige Abstraktion. Hüten wir uns aber, die von ihr in Gegensatz zueinander gestellten Begriffe als voneinander unabhängige Wirklichkeiten aufzufassen! Erfahrung und Vernunft sind nicht Erkenntnis-elemente, die voneinander isoliert werden dürfen, sondern verschiedene, aber untrennbare Aspekte derselben Erkenntnis. Die Erfahrung ist implizierte Vernunft; die Vernunft ist verstandene und explizierte Erfahrung. Nichts wird wahrgenommen, ohne bis zu einem gewissen Grade verstanden zu sein; jeder Erfahrungsbereich schließt eine rationale Struktur in sich, die vom Denken herausgeschält werden kann.

Die Erfahrungsbereiche sind vielgestaltig, und jeder hat seine eigene Struktur. Es gibt die wissenschaftliche Erfahrung, die ästhetische Erfahrung, die soziale Erfahrung, die moralische Erfahrung, die religiöse Erfahrung und so weiter. Was aber hat man unter *menschlicher* Erfahrung zu verstehen? Man kann das Wort einfach als Kollektivbegriff verwenden, um damit die Gesamtheit der verschiedenen Erfahrungen zu bezeichnen. Im allgemeinen jedoch läßt das Wort «menschlich» an den Bezug dieser verschiedenen Erfahrungen zum Menschen denken. In dem Fall, der uns hier beschäftigt, verstehen wir unter «menschlicher Erfahrung» all das, worin der Mensch die Beziehung zwischen seinen verschiedenen Tätigkeiten und dem Gesamtsinn seines Lebens bewußt erlebt: die Lebenserfahrung in ihrer Gesamtheit und ihrer Sinnhaftigkeit. Wenn es stimmt, daß jede Erfahrung zugleich in unmittelbarem Wirklichkeitskontakt und implizierter Vernunft besteht, so ist die in der menschlichen Erfahrung enthaltene rationale Struktur nichts anderes als die Logik der menschlichen Existenz.

Wollen wir die menschliche Erfahrung zum Ausgangspunkt der Fundamentaltheologie machen, müssen wir diese Logik herauschälen, sie auf methodische Weise vollständig herausheben, sie in einer zusammenhängenden, vernunftgemäßen Abhandlung aufzeigen. Das heißt: Wir müssen eine

philosophische Anthropologie vorlegen. Ein mühevolleres Unterfangen! Gewiß kann man sich im Verlauf pastoraler Gespräche für gewöhnlich davon dispensieren. Einige ganz einfache Bemerkungen über ein schmerzliches Erlebnis genügen oft, um an eine Seele zu rühren. Hier aber handelt es sich nicht um Pastoral, sondern es geht darum, eine Fundamentaltheologie, d.h. eine zusammenhängende Darlegung von universaler Geltung auszuarbeiten. Wollen wir zu diesem Zwecke von der menschlichen Erfahrung ausgehen, so müssen wir sie in ihrer Totalität ins Auge fassen und ihre innere Logik herauschälen.

Wenn wir uns an Menschen wenden, die Anhänger einer Religion sind, können wir in diese Totalität auch die religiöse Erfahrung miteinbeziehen. Hingegen werden wir davon absehen, falls es um solche Menschen geht, die sich für Atheisten oder Religionslose ausgeben. Der Einfachheit halber werde ich nur diesen zweiten Fall berücksichtigen, da dieser in unseren westlichen Ländern am häufigsten vorliegt.

Nachdem wir dargelegt haben, was wir unter Fundamentaltheologie und menschlicher Erfahrung verstehen, müssen wir noch genauer erklären, was das Wort «*Ausgangspunkt*» in der uns beschäftigenden Frage bedeutet. Ausgangspunkt einer Reise ist ein Ort, an dem man sich zur Reise anschickt, aber den man *verläßt*, um sich anderswohin zu begeben. Ist der Ausdruck in diesem Sinne zu nehmen? Ja und nein.

Die Fundamentaltheologie, wie wir hier sie verstehen, muß ein Gespräch führen, das grundsätzlich vor jedem Geist, selbst vor dem Ungläubigen, bestehen kann. Wenn sie sich auf die menschliche Erfahrung beruft, handelt es sich um die allgemeine menschliche und nicht um die christliche Erfahrung. Ziel jedoch ist, dem Ungläubigen Gründe vorzulegen, die für den christlichen Glauben sprechen, Gründe, nach der Glaubenserfahrung zu suchen. Die Pastoraltheologie lädt also dazu ein, über die allgemeine Erfahrung hinauszugehen. Sie tut dies auf zwei Weisen. Einerseits legt sie die Zeichen der Offenbarung vor. Andererseits macht sie darauf aufmerksam, daß der Glaube aus dieser Darlegung sich nicht als zwingender Schluß ergibt, sondern daß der Glaube in einer freien Zustimmung besteht, die auf den Ruf der göttlichen Gnade antwortet. Wenn somit die menschliche Erfahrung Ausgangspunkt der Pastoraltheologie ist, so muß ihr Endpunkt die Gotteserfahrung in den Zeichen

der Offenbarung sein. Insofern geht man über die menschliche Erfahrung hinaus.

Es ist jedoch sogleich beizufügen, daß sie dennoch nicht verlassen wird. Ihre Erforschung darf nicht einfach als eine «Vorapologetik» aufgefaßt werden, die darauf vorbereitet, in die eigentliche Apologetik einzutreten. Man muß im Gegenteil immer wieder darauf zurückgreifen, von Anfang bis Ende der Fundamentaltheologie. Diese würde nämlich ihre Funktion nicht vollständig erfüllen, wenn sie nicht die Bedingungen definierte, unter denen zwischen dem christlichen Glauben und der menschlichen Erfahrung eine Symbiose erfolgen kann. Der christliche Glaube erfordert nicht, daß man die menschlichen Werte vernachlässige; er muß im Gegenteil ihnen ihre Weihe geben.

Diese Sätze, mit denen wir die Definition der in unserer Frage mitspielenden Begriffe beschließen, deuten auch schon die Antwort an, die nun zu formulieren und zu begründen ist.

II.

Soll die Fundamentaltheologie von der menschlichen Erfahrung ausgehen? Auf diese Frage ist mit ja zu antworten. Dies aus mindestens zwei Gründen: 1. Vom Rückgriff auf die menschliche Erfahrung hängt es ab, ob die Zeichen der Offenbarung erfaßt werden; 2. hängt von ihm die Deutung der christlichen Botschaft ab.

Untersuchen wir zunächst, wie die Zeichen der Offenbarung erfaßt werden. Die christliche Verkündigung und Apologetik haben von jeher als Glaubwürdigkeitsmotive die Heiligkeit Jesu, die Hoheit seiner Lehre, seine Wunder, die Erfüllung der messianischen Weissagungen geltend gemacht. Später stellte man auch auf die Merkmale der Kirche ab: ihre Heiligkeit, Katholizität und so weiter. Wie reagieren die Menschen von heute, wenn man ihnen diese Glaubensgründe vorlegt? Selbst unter den Ungläubigen, selbst unter den Atheisten gibt es nur wenige, die das Leben und die Lehre Jesu nicht bewundern; sie erblicken jedoch darin nicht ein Zeichen für eine göttliche Sendung. Christus ist für sie ein großes sittliches oder religiöses Genie, aber nicht das Wort Gottes. Die Merkmale der Kirche werden stärker angefochten. Viele, selbst unter den Christen, sind weniger beeindruckt von ihrer Katholizität als von der Tatsache, daß es im Schoße der großen Menschheit nur eine kleine Schar Gläubiger gibt; weniger beeindruckt von ihrer Heiligkeit als von ihren menschlichen Schwä-

chen. Was die messianischen Weissagungen betrifft, so wissen wir, wie schwer es heute hält, ihren genauen Sinn und ihre Tragweite festzustellen. Auch die Wunderberichte werden bekanntlich nur mit größter Reserve aufgenommen. Die Entwicklung der Naturwissenschaft und der Technik, die Kenntnis der verschiedenen Religionen, die historische Kritik haben in weiten Kreisen ihnen gegenüber Skepsis erweckt. Tatsächlich bildet für viele Christen das Wunder nicht nur keineswegs ein Glaubensmotiv, sondern im Gegenteil eine Glaubensschwierigkeit.

Es liegt auf der Hand, daß so eingestellten Menschen die in den Evangelien erzählten Wunder im Zusammenhang mit den andern Zeichen vorgelegt werden müssen, im Gesamtzusammenhang der evangelischen Botschaft und des Lebens Jesu. Die Frage, die uns hier beschäftigt, greift jedoch noch tiefer. Wie können wir unsern Zeitgenossen behilflich sein, durch die Gesamtheit der Zeichen hindurch die göttliche Offenbarung wahrzunehmen? Wir verhehlen uns nicht, daß die Annahme der Offenbarung zugleich die Erleuchtung durch den Heiligen Geist und eine Bekehrung des Herzens voraussetzt. Wir wissen aber auch, daß diese Annahme ein vernünftiger Akt ist, ein *rationabile obsequium*, da sie eine Wahrnehmung, eine Einsicht der Glaubwürdigkeit in sich schließt. Und wir wollen hier verstehen, weshalb und inwiefern diese Einsicht von der Anknüpfung an die menschliche Erfahrung abhängt.

Der Grund liegt darin, daß die Offenbarung Gottes für uns keinen Sinn hätte, wenn sie nicht auch Offenbarung unseres Daseinssinnes wäre. Damit die Zeichen der Offenbarung als solche verstanden werden, muß der betreffende Mensch erfassen, daß zwischen dem Mysterium, das sie angeblich offenbaren, und unserer eigenen Existenz ein innerer Zusammenhang besteht. Der betreffende Mensch muß wenigstens ahnen, was der christliche Glaube zur Fülle seines Daseins beiträgt. Jede Apologetik, die nicht irgendwie diese Stelle trifft, prallt an ihm ab. Wunder oder andere Zeichen sind nicht imstande, ihm die Augen zu öffnen, wenn er nicht innewird, daß das christliche Phänomen, zu dem sie gehören, auf unsere Daseinsfrage antwortet.

Wie kann er dies aber verstehen außer dadurch, daß er im menschlichen Dasein eine Offenheit für etwas, einen Ruf nach etwas entdeckt, das über all das hinausgeht, was der Mensch durch seinen eigenen Einsatz innerhalb der Welt sich verschaffen kann. Er muß sich selbst als bedürftig eines Heils

vorkommen, das ihm geschenkt werden muß. Dann werden die Zeichen für ein übernatürliches Geschenk und eine göttliche Offenbarung in seinen Augen ihren Sinn erhalten.

Es ist, wohlgemerkt, nicht nötig, daß die Erkenntnis der menschlichen Offenheit der Erkenntnis der christlichen Wahrheit zeitlich vorangehe. In der Regel wird die christliche Botschaft dem Menschen behilflich sein, sich dieser Offenheit bewußt zu werden und ihren Sinn zu bestimmen. Wichtig aber ist, daß eine Entsprechung zwischen der inneren Logik des Christentums und der Logik der menschlichen Existenz wahrgenommen wird.

Was wir hier vorbringen, ist nichts Neues. Die christliche Überlieferung hat die Harmonie zwischen Natur und Gnade, Glaube und Offenbarung oft betont. Erinnern wir uns nur an eine Erklärung des ersten Vatikanischen Konzils in der Konstitution *De fide catholica*, Kapitel IV, unter dem Titel *De fide et ratione*: «Die vom Glauben erleuchtete Vernunft... erlangt mit Gottes Gnade einigermaßen eine Einsicht in die Geheimnisse..., aus dem Zusammenhang mit dem letzten Ziel des Menschen» (Denz. 1796). Wenn es wahr ist, daß die Frage nach Gott und dem Heil wenigstens dunkel sich jedem Menschen stellt, darf man hoffen, daß mit Gottes Hilfe wenigstens gewisse Menschen dieses Band zu ahnen vermögen, sobald es ihnen durch das Denken der Gläubigen aufgezeigt worden ist.

Nachdem wir sahen, daß es von der menschlichen Erfahrung abhängt, ob die Zeichen der Offenbarung erfaßt werden, müssen wir darlegen, weshalb und wie sie die richtige Deutung der christlichen Heilsbotschaft bedingt.

In seinem Werk *Finitude et culpabilité* (II, S. 326 bis 327) hat der französische Philosoph Paul Ricoeur geschrieben: «Wir sind so oder anders die Kinder der Kritik... Wir können nur glauben, indem wir interpretieren.» Diese Worte könnten dazu dienen, den Grundzug mehrerer theologischer Werke zu kennzeichnen, deren Erfolg bezeugt, daß sie dem entsprechen, wonach zahlreiche Geister suchen. Man denkt insbesondere an das Werk Rudolf Bultmanns, Paul Tillichs, an das berühmte Büchlein «*Honest to God*» von John A. T. Robinson. Beim Lesen solcher Werke stellt der katholische Theologe mit Unruhe und Betrübnis fest, daß die christliche Heilsbotschaft darin ungemein verkürzt wird. Aber er kann nicht verkennen, daß eine Frage gestellt ist, die manchen Gläubigen quält, eine Frage, der fortan nicht mehr auszuweichen ist.

Ein Katholik wird nicht zu sagen wagen, daß die Sprache der Bibel, insbesondere die des Neuen Testaments, mythologisch sei. Obwohl nämlich das Wort «Mythos» durch die Religionsgeschichte aufgewertet worden ist, behält es eine pejorative Bedeutung. Zudem trifft es daneben. Aber man muß zugeben, daß die biblische Sprache an Denkformen, an Darstellungsweisen gebunden ist, die nicht mehr die des Menschen von heute sind. Die Sprache des Neuen Testaments macht Anleihen bei der jüdischen Apokalyptik, beim Rabbinismus, bei der hellenistischen Gnosis. Wir können diese Redeweise nicht einfach übernehmen, ohne sie richtig zu deuten. Wir können sie nicht unterschreiben lassen, ohne sie zu erklären.

Wir müssen uns eben bewußt sein, daß jegliches Sprechen über Gott und sein Wirken, sowohl die einstige wie unsere heutige Ausdrucksweise, notwendig *analog* ist. Das heißt, daß die Aussagen der Schrift und der diese auslegenden Verkündigung nicht Gott in sich selbst noch sein Handeln als solches bezeichnen. Sie bezeichnen sie in bezug auf uns, d. h. im Hinblick auf unsere Beziehungen zu Gott und seinem Wirken, unter der Form dieser Beziehungen. Thomas von Aquin hat gesagt: «Wir können von Gott nicht erfassen, was er ist, sondern was er nicht ist und wie die andern Dinge sich zu ihm verhalten» (Summa contra gentiles I, 30). Er hat erklärt, daß dies auf den Fall der Offenbarung zutrefte. Diese läßt uns, wie er sagt, nicht das Wesen Gottes erkennen, sondern sie läßt uns ihn erkennen, insofern er sich durch seine Werke uns kundgibt (Summa theologica I, q 12, a 13, ad 1). Es besteht eine merkwürdige Ähnlichkeit zwischen dieser Behauptung und jener, die ein ständig wiederkehrendes Leitmotiv bei Bultmann bildet: Wir vermögen nicht zu sagen, was Gott an sich ist, sondern nur, was er in uns und für uns wirkt. Die thomistische Analogielehre würde es uns ermöglichen, das, was im Denken Bultmanns und anderer oben genannter Theologen gültig ist, zu übernehmen. Wie es scheint, übersehen die katholischen Theologen und noch mehr die Prediger allzuoft diese Lehre. Man kommentiert die Schrift, ohne sich bewußt zu sein, daß nur durch die Negation des *modus significandi* hindurch zur *res significata* vorgestoßen werden kann. Man spricht von den göttlichen Dingen, wie wenn es menschliche Dinge wären. So kommt es dazu, daß in den Augen der Außenstehenden oder der gebildeten Christen gewisse Darstellungen als mythologisch erscheinen.

Auch wir sind Kinder der Kritik. Aber das tho-

mistische Prinzip der Analogie bietet uns eine Stütze und Wegleitung, sobald wir uns das Wort zu eigen machen: Wir können nur glauben, indem wir interpretieren.

Um die christliche Heilsbotschaft zu deuten, müssen wir sie ins Auge fassen, insofern sie auf die Frage nach dem Sinn des menschlichen Daseins antwortet, muß sie konfrontieren mit der innern Logik der menschlichen Erfahrung. Diese Konfrontation darf nicht darauf hinauslaufen, das Christentum auf ein System von Wahrheiten zu reduzieren, die der menschlichen Natur immanent sind. Sie muß die Transzendenz und Gnadenhaftigkeit des göttlichen Wirkens, der Offenbarung, der Erhebung und Erlösung des Menschen wahren. Damit dies gelingt, muß man aufzeigen, daß die menschliche Existenz für ein gnadenhaftes Eingreifen Gottes in die menschliche Geschichte offen ist. Andererseits muß man stets auf die genaue und vollständige Wiedergabe der christlichen Heilsbotschaft bedacht bleiben. Wenn er dies tut, wird der Interpret darin das Verständnis seiner selbst aufdecken und zugleich die Möglichkeit, zu glauben, daß Gott hier gesprochen hat.

Die Aufgabe, die wir dargelegt haben, ist heute eine der wichtigsten und schwierigsten der Fundamentaltheologie. Wir dürfen nicht verkennen, daß der einzelne Forscher in Gefahr gerät, die evangelische Botschaft zu verkürzen oder zu verändern. Wie wir wissen, ist die authentische Interpretation der Heilsbotschaft aber nicht Sache Einzelner, sondern der Kirche, die sich durch die Stimme des Lehramtes äußert. Dieses ruft nach der Arbeit der Theologen. Im erwähnten Rundschreiben läßt Papst Paul VI. sie ein, sich dieser Aufgabe zu widmen. Wer den Mut hat, trotz den Schwierigkeiten und Gefahren sich an sie zu wagen, darf mit Recht von seinen Mitbrüdern wohlwollende Hilfe und Kritik erwarten, die sich von unberechtigten Verdächtigungen freihält.

III.

Wenn die Fundamentaltheologie in dem von uns präzisierten Sinn von der menschlichen Erfahrung ausgehen muß, zeigt sie die Sinnhaftigkeit der menschlichen Existenz auf, entwirft eine philosophische Anthropologie. Dabei ist auf zwei Punkte, auf zwei Forderungen hinzuweisen:

Zunächst ist es wichtig, nicht nur die negativen Aspekte der menschlichen Existenz: den Mißerfolg, die Schuld, das Leiden, den Tod hervorzuheben. Gewiß sind sie es, die uns unsere Begrenztheit, unser

Ungenügen, unsere radikale Abhängigkeit, unser Heilsbedürfnis zum Bewußtsein bringen. Wenn wir den Menschen auf das Christentum aufmerksam machen, für den Glauben erschließen wollen, müssen wir sie darum unbedingt ins Auge fassen. Hüten wir uns jedoch, den Blick nur auf sie zu richten! Wir gerieten sonst in Gefahr, den christlichen Glauben bloß als ein Pflästerchen für Daseinswunden, als einen bloßen Lückenbüßer hinzustellen und nicht als das, was er sein soll: Lebensprinzip. Wenn wir die menschliche Erfahrung vom fundamentaltheologischen Gesichtspunkt aus analysieren, müssen wir sowohl ihre positiven wie ihre negativen Aspekte erheben, also auch die Liebe, die Arbeit, die gesellschaftlichen Beziehungen, die wissenschaftliche Forschung, die Schöpfungen der Kunst und so weiter. Am Ende aller dieser Straßen soll die christliche Wahrheit ansichtig werden.

Zweitens ist es wichtig, die menschliche Existenz nicht nur unter ihrem individuellen Aspekt, sondern auch in ihrer gesellschaftlichen und geschichtlichen Dimension ins Auge zu fassen. Der Mensch ist ein geschichtliches Wesen in dem Sinn, daß er durch Entscheidungen, die er im Verlaufe der Zeit trifft, sich selber verwirklicht. Er ist es aber noch mehr in dem Sinn, daß er sich innerhalb einer kollektiven menschlichen Geschichte in die Wirklichkeit umsetzt. Gerade dies läßt verstehen, daß die göttliche Offenbarung nicht individuell an jeden menschlichen Geist ergeht, sondern daß sie in der Geschichte und in einer besonderen Geschichte erfolgte. Hierin liegt die Antwort auf den berühmten Einwand, den Lessing gegen den Gedanken einer kontingenten Offenbarung erhob.

Die Gedanken, die in diesem Aufsatz vorgebracht wurden, sind zugegebenermaßen sehr summarisch¹. Sie sprechen lediglich einige Forderungen aus, denen die Fundamentaltheologie zu entsprechen hat.

¹ Längere Ausführungen über dieses Thema findet der Leser in unserem Werk *Logique de la Foi* (Collection «Théologie» Nr. 60). Paris, Aubier, 1964. Übersetzt von August Berz

HENRI BOUILLARD

Geboren am 13. 3. 1908 in Charlieu (Loire). Jesuit, zum Priester geweiht am 24. 8. 1936. Er studierte in Paris, Lyon und Rom. In Theologie promovierte er 1941, in Literatur 1956. Er doziert Theologie an der St. Joseph's Universität Beirut, der Jesuiten-Hochschule Lyon-Fourvière und am Institut Catholique, Paris. Er veröffentlichte «Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin» 1944, «Karl Barth» (3 Bde.) 1957, «Blondel et le Christianisme» 1961 und «Logique de la Foi» 1964, und in den Zeitschriften «Recherches de science religieuse» und «Archives de Philosophie».