

Beiträge

Claude Geffré

Die neuere Geschichte der Fundamentaltheologie

Versuch einer Interpretation

Im Unterschied zu den übrigen theologischen Disziplinen ist bei der Fundamentaltheologie Stellung und Funktion von jeher ein Diskussionsgegenstand unter den Theologen.¹ Die geläufigen Begriffsbestimmungen der Fundamentaltheologie lassen sehr deutlich die epistemologische Unsicherheit dieser Disziplin erkennen, die zugleich die Aufgabe der alten Apologetik, das heißt die rationale Begründung und Motivierung des christlichen Glaubens übernehmen und die jeder Wissenschaft innewohnende kritische Funktion wahrnehmen will, das bedeutet konkret gesagt: die Durchleuchtung und Klärung der Grundlagen und Methoden der theologischen Wissenschaft als solcher.

Nehmen wir als Beispiel die Begriffsbestimmung, die das neueste theologische Wörterbuch französischer Sprache bringt: «Der Begriff 'Fundamentaltheologie' bezeichnet entweder eine Funktion der Theologie schlechthin – die Funktion der Verteidigung und Begründung – oder einen Teil der Theologie, der das Studium des Wortes Gottes und die Aufnahme dieses Wortes von seiten des Menschen umfaßt.»² Für Y. Congar, von dem diese Definition stammt, läßt sich die Fundamentaltheologie wirklich als integrierender Teil der Theologie (Traktat vom Wort Gottes und seiner Annahme durch die Menschen) oder doch zumindest als potentieller Teil verstehen (d. h. als Verteidigungs- und Rechtfertigungsfunktion).³

Wir könnten uns durchaus versucht fühlen, in dieser Rechtfertigungsfunktion die am meisten charakteristische Aufgabe der Fundamentaltheologie zu erblicken. Tatsächlich darf die Fundamentaltheologie sich nicht unter dem Vorwand, die apologetischen Übertreibungen der alten wissenschaftlichen Apologetik vermeiden zu wollen, auf

die Rolle eines theologischen Traktates über die Offenbarung oder die *Loci theologici*⁴ abdrängen lassen. Sie muß immer das Anliegen vertreten, die Vernunftgemäßheit des Glaubensaktes sichtbar zu machen. Eine dritte Funktion der Fundamentaltheologie nennt Congar überhaupt nicht ausdrücklich und unmittelbar: die Funktion, in kritischer Form Wesen und Methode der Theologie als Wissenschaft zu durchleuchten, oder mit anderen Worten gesagt: ihr ihre Epistemologie und Methodologie zu liefern.⁵

Diese Verschiebung im Verständnis der Fundamentaltheologie warnt uns auf jeden Fall, sie in einer allzu starren Form zu verstehen, als sei ihr ein für allemal und in vollem Umfang ihr Gegenstand, ihre Themen und ihre Methoden gleichsam gesicherter Besitz. Wenn man berücksichtigt, daß ihre besondere Rolle darin besteht, den Forderungen des menschlichen Verstandes gegenüber das Christentum vernunftgemäß zu begründen, so ahnt man bereits, daß der Kanon ihrer Themen, ja selbst ihre Methode, sich im Zusammenhang mit der historisch bedingten Geisteshaltung und geistigen Grundstimmung entwickeln müssen. Mehr noch als alle anderen Zweige der Theologie muß man daher der Fundamentaltheologie einen beträchtlichen Anteil an historisch bedingter Relativität, sowohl in der Struktur als auch in der konkreten Tätigkeit, zugestehen.

Im Lichte dieser Erkenntnis wollen wir im folgenden versuchen, die jüngste Geschichte der Fundamentaltheologie zu interpretieren. Natürlich kann keine Rede davon sein, eine, wenn auch nur rasch skizzierte historische Darstellung der Fundamentaltheologie seit Anfang dieses Jahrhunderts zu geben.⁶ Immerhin glauben wir, drei große Tendenzen erkennen zu können, die chronologisch aufeinander folgen, und zwar mit einer gewissen historischen Logik. Beginnen wir damit, uns einige Gedanken zu machen über den Niedergang der Apologetik als objektive Wissenschaft zu Gunsten einer Fundamentaltheologie, deren Ausgangspunkt entschieden theologisch und historisch verstanden werden will. Danach werden wir uns der *anthropozentrischen* Zielrichtung bewußt werden, welche die Mehrzahl der zeitgenössischen fundamentaltheologischen Arbeiten beherrscht. Und schließlich werden wir feststellen, daß sich gegenwärtig eine Tendenz abzeichnet, die, über den Objektivismus und die Anthropozentrik hinaus, die soziale und politische Existenz des Menschen ernst zu nehmen sucht.

I. VON DER APOLOGETIK ZUR
FUNDAMENTALTHEOLOGIE

1. Kurzer historischer Rückblick

Der Gedanke einer «Apologetik des Glaubens» geht bis auf die Ursprungszeiten des Christentums zurück. Er ist bereits im Neuen Testament vorhanden, und der Text des Ersten Petrusbriefes 3, 15 bildet gleichsam ihre Charta: «Seid alle Zeit bereit zur Verantwortung jedem gegenüber, der von euch Rechenschaft fordert über die Hoffnung, die in euch (lebt).» Doch erst im 17. Jahrhundert, im Zusammenhang mit den Kontroversen zwischen den Bekenntnissen, bildete sich eine eigene apologetische Wissenschaft im Sinne eines methodischen Bemühens um Rechtfertigung und Begründung des christlichen Glaubens. Heute ist das Wort «Apologetik» anstößig und verdächtig geworden, und man kann sagen, daß die Ära der «apologetischen Lehr- und Handbücher» zu Ende ist. Heute geht man zur Bezeichnung dieser Disziplin, welche die Grundlagen des Glaubens und damit der Theologie begründen und motivieren will, mehr und mehr zu dem bereits im 19. Jahrhundert gebräuchlichen Ausdruck «Fundamentaltheologie» über.

Sehr aufschlußreich ist jedoch eine Überlegung über diese apologetische Aufblähung der katholischen Theologie in der modernen Zeit, wie ihres gegenwärtigen Rückganges. Man kann diese apologetische Tendenz nur von der Reformation, dem Triumph des Rationalismus und der *Aufklärung* sowie vom Atheismus als kulturellem Phänomen her erklären.⁷

Die lutherische Theologie hob besonders die subjektiven Faktoren hervor – vorab die Rolle des Heiligen Geistes –, die im gleichen Augenblick, wie sie den Gläubigen zur Zustimmung zum Inhalt der Offenbarung bewegen, die Gewißheit ihres göttlichen Ursprunges vermitteln. Im allgemeinen Klima der Gegenreformation betont die katholische Theologie daraufhin vor allem die objektiven Faktoren: die normative Vorlegung des Glaubensgegenstandes durch die Kirche (*ministra objecti*) und die Möglichkeit einer rationalen Begründung und Motivierung der Tatsache der Offenbarung. Im Gegensatz zur patristischen und mittelalterlichen Tradition, für die das Glaubenslicht mit der gleichen Sicherheit zur Anerkennung der *Tatsache* wie des *Inhaltes* der Offenbarung bewegt, macht sich die katholische Theologie jetzt eine sehr anfechtbare Unterscheidung zwischen Offenbarungsinhalt (Gesamtheit von unbeweisbaren Wahrheiten)

ten) und *Tatsache* der Offenbarung, die als solche beweisbar sein soll, zu eigen. Diese Tendenz verstärkt sich noch durch die Auseinandersetzung mit den Rationalisten und Deisten der *Aufklärung*, welche bestrebt sind, die Glaubenswahrheiten auf für die Vernunft verständliche Wahrheiten zu reduzieren.

Nun bleibt aber die katholische Theologie gerade in dem Augenblick, in dem sie durch nachdrückliche Betonung des unergründlichen und unbeweisbaren Charakters der im strengen Sinne übernatürlichen Wahrheiten gegen diese Auflösung der Theologie in Philosophie reagiert, Gefangene des Rationalismus und sucht um jeden Preis, eine rationale Begründung der Glaubens-tatsache zu geben. So wird in dieser Epoche eine ganze Apologetik der äußeren Zeichen, der Prophetien und vor allem der Wunder, entfaltet, die mit möglichster Evidenz die Tatsache beweisen soll, daß Gott sich geoffenbart hat.

2. Der Entwurf einer Apologetik
als objektive Wissenschaft

Im 18. Jahrhundert findet man daher apologetische Lehrbücher, die bestrebt sind, sowohl den Rationalisten, als auch den Schriften der Reformation gegenüber die Wahrheit der katholischen Religion zu verteidigen. Sie tun dies auf drei Ebenen: Die erste ist die der Existenz Gottes und der Religion (*demonstratio religiosa*); die zweite ist die der Existenz der wahren Religion (*demonstratio christiana*); die dritte die der Existenz der wahren Kirche (*demonstratio catholica*).⁸

Doch erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts tauchen apologetische Abhandlungen auf, die versuchen, ihre Position sowohl im Hinblick auf die Philosophie als auch im Hinblick auf die dogmatische Theologie epistemologisch zu bestimmen. Hier sind vor allem zwei Werke zu nennen, die seinerzeit Epoche gemacht haben: Gardail, *La crédibilité et l'apologétique* (1908), und Garrigou-Lagrange, *De Revelatione* (1930).

Was diese verschiedenen Konzepte einer wissenschaftlichen Apologetik charakterisiert, ist ihre Absicht, einen Standort innerhalb des Glaubens zu beziehen (die Apologetik kann nicht die Evidenz ihres eigenen Ausgangspunktes, der Offenbarung, beweisen; sie kann nur die *Evidenz der Glaubwürdigkeit* der Offenbarung beweisen) und dabei – eine Folge ihres rationalistischen Komplexes – zugleich eine Apologetik als objektive Wissenschaft, die zu einem Höchstmaß von Evidenz gelangt, aufzu-

bauen. Für Gardail «ist die Apologetik die Wissenschaft von der rationalen Glaubhaftigkeit der göttlichen Offenbarung». Ihr Gegenstand ist die Glaubwürdigkeit des katholischen Dogmas. «Die Glaubwürdigkeit ist die Eigentümlichkeit, die dem katholischen Dogma von der Tatsache des göttlichen Zeugnisses her zuteil wird.» Das bedeutet aber in der Praxis «die Eigenschaft der natürlichen Beweisbarkeit der Offenbarung». So ist die Apologetik von ihrem Formalobjekt her theologisch und ihrer Methode nach eine streng rationale und auf schlüssige Beweise bedachte Wissenschaft. Ganz entsprechend besteht für Garrigou-Lagrange die eigentümliche Funktion der Apologetik darin, die geoffenbarte Religion «*sub ratione credibilitatis evidētia*» darzustellen. Sie setzt den Glauben voraus, beruft sich dabei aber nur auf Vernunftargumente.⁹

3. Der Mißerfolg der Apologetik als objektive Wissenschaft

Seit etwa 30 Jahren ist man sich, zum Teil auf Grund der Erneuerung der bibelwissenschaftlichen Studien, mehr und mehr der ersten Grenzen der klassischen Apologetik und ihrer Lehr- und Handbücher, vor allem was ihre Konzeption von der *Offenbarung* anbetrifft, bewußt geworden. So hat man mit Recht gesagt, daß die Konstitution *Dei Verbum* des Zweiten Vatikanums den Fortschritt der Fundamentaltheologie in den letzten 30 Jahren bestätigt habe.¹⁰ Denn diese geht heute nicht mehr, wie die klassische Apologetik, von einem allgemeinen apriorischen Offenbarungsbegriff aus, sondern setzt von Anfang an, einer entschieden historischen und theologischen Methode folgend, bei dem konkreten Ereignis der in Jesus Christus erfolgten Offenbarung an.

a) Eine der Hauptgrenzen der Apologetik als objektiver Wissenschaft liegt darin, daß sie die Glaubwürdigkeit als gemeinsames Merkmal aller Dogmen versteht, noch ehe sie zu einer theologischen und kritischen Überlegung über das grundlegendste Dogma, nämlich das der Offenbarung selbst, geschritten ist. Die Offenbarung ist eine *transzendentaltheologische* Bestimmung in dem Sinne, daß sie allen einzelnen theologischen Inhalten und Begebenheiten vorausliegt und sie – zugleich – umgreift.¹¹ Daher muß jede Fundamentaltheologie als kritische Rechtfertigung der *Fundamente* der Theologie mit einer Untersuchung des Offenbarungsbegriffes beginnen. Offenbarung aber ist nicht etwas, das durch ein rationales Verfahren bewiesen wird. Sie ist grundlegende Voraussetzung,

von der man ausgeht, und ohne die alle Wahrheiten, von denen die Theologie handelt, zusammenbrechen. Es geht also nicht wie in den Traktaten der alten Apologetik darum, sich nacheinander die Frage nach der Möglichkeit, der Angemessenheit und der Notwendigkeit der Offenbarung zu stellen. Man geht unmittelbar vom Ereignis der Offenbarung aus, so wie es in der Schrift niedergelegt ist, und sucht seine globale Bedeutung für den Gläubigen und für den Menschen allgemein in einer bestimmten, vorgegebenen kulturellen Situation herauszukristallisieren.

Betrachtet man die von der wissenschaftlichen Apologetik praktizierte apriorische Methode, so begreift man, daß der Begriff *Apologetik* mehr und mehr disqualifiziert worden ist und daß man ihm heute den der *Fundamentaltheologie* vorzieht, verstanden als Wissenschaft vom Fundament des Glaubens (und damit auch der Theologie), das heißt vom Dogma der Offenbarung selbst. «...die Apologie dieses Dogmas und damit der Nachweis seiner Glaubwürdigkeit wird eo ipso zur Sicherung der Glaubwürdigkeit aller übrigen Dogmen, die darin ihre Quelle haben, und bedeutet somit dem Glauben sein Fundament und der Theologie ihre Prinzipien geben.»¹²

b) Eine andere Grenze der Apologetik als objektive Wissenschaft, die eine unmittelbare Konsequenz aus ihrem abstrakten Offenbarungsbegriff darstellt, liegt in ihrer Annahme, die Unterscheidung zwischen «dem, was Gott offenbart», und der «Tatsache, daß Gott offenbart», ergebe sich gleichsam von selbst. Diese Unterscheidung führt in einer gefährlichen Weise zu der Vorstellung eines nur äußeren Nebeneinanders des Glaubwürdigkeitsurteils, das die Tatsache der Offenbarung feststellt, und der Glaubenszustimmung zum Offenbarungsinhalt. Sie setzt ein intellektualistisches Verständnis der Offenbarung voraus, die dabei als «Mitteilung unbeweisbarer Wahrheiten» verstanden ist, und vergißt, daß doch gerade die Offenbarung den Gegenstand der Frohen Botschaft des Evangeliums bildet. Unter Bultmanns Einfluß könnten manche Autoren sich zu der Annahme versucht fühlen, man müsse die ganze Aussage umkehren in dem Sinne, daß alle Menschen bereits ein gewisses Vorverständnis des Offenbarungsinhaltes als Heilsbotschaft besitzen können, daß aber die unvorhersehbare und unbeweisbare Frohe Botschaft in der Tatsache besteht, daß das Heil uns effektiv in Jesus Christus gegeben ist.¹³

So weit und so lange man bei einem völlig abstrakten Begriff von der Offenbarung blieb und sie

als Mitteilung übernatürlicher Wahrheiten verstand, konnte man den Anspruch erheben, die Evidenz der Glaubwürdigkeit der Offenbarungstatsache nachzuweisen (eine solche Offenbarung begegnet weder von seiten des Menschen noch von seiten Gottes einem physischen oder moralischen Widerstreben), ohne sich weiter um ihren Inhalt zu bekümmern. Wenn man dagegen den biblischen Offenbarungsbegriff wieder entdeckt: einen historischen, personalistischen und christozentrischen Begriff, wie er in der Konstitution *Dei Verbum* herausgestellt worden ist, – begreift man, daß die genauen Grenzen zwischen Fundamentaltheologie und dogmatischer Theologie gar nicht so leicht zu bestimmen sind. Die Fundamentaltheologie befaßt sich auch mit dem, was in den Bereich der übrigen dogmatischen Traktate fällt. Doch muß man sich dabei fragen, unter welchem besonderen Gesichtspunkt die Fundamentaltheologie die Glaubensgeheimnisse betrachtet.

c) Und schließlich bleibt noch der schwerwiegendste Mangel der Apologetik als objektive Wissenschaft zu nennen: der Mangel, der von den heutigen Apologeten am häufigsten kritisiert wird. Man wirft ihr vor, daß sie eine *rationale Glaubensmotivierung* entwickelt, die zusammenhanglos neben der *gelebten Glaubensmotivierung des Gläubigen* steht. Daher rührt auch die enttäuschende Wirkung jener wissenschaftlichen Apologetiken, die durch apodiktische Argumente metaphysischer, physischer und historischer Art die Wahrheit der christlichen Religion und der katholischen Kirche nachweisen wollen, dabei aber in Wirklichkeit niemals irgend jemanden zu überzeugen vermochten. Heute ermißt man besser die Abwegigkeit, die darin liegt, daß man sich einer Apologetik bedient, die aus konfessionellen Kontroversen entstanden ist und von außen herangebrachte Glaubwürdigkeitsmotive zur inneren Rechtfertigung des konkreten Glaubensschrittes des einzelnen Menschen anhäuft.

Hier erkennt man, wie stark der sozio-kulturelle Kontext auf Methode und thematische Akzentsetzungen einer Fundamentaltheologie einwirkt. Eine in einer ganz andersartigen kulturellen Landschaft, nämlich der des Rationalismus, entstandene wissenschaftliche Apologetik auf unsere Zeit übertragen, hieße von vornherein die Gefahr des Scheiterns heraufbeschwören. Ein solcher Versuch hieße vergessen, daß die Mentalität sich beträchtlich gewandelt hat. Wie Walgrave sagt, «ist für den Menschen von heute die schlußfolgernde Vernunft nicht mehr ein *intellectus separatus*, der die Wahrheit des Lebens im Hinblick auf eine anschließende An-

wendung in der Praxis auf Grund seiner eigenen Einsichten definiert. Es hat sich immer deutlicher gezeigt, daß das Denken allgemein – und die gedankliche Auseinandersetzung mit den Wahrheiten des Lebens insbesondere – nicht in einem Raum außerhalb oder oberhalb des Lebens schweben kann, sondern sich innerhalb des als Ganzheit verstandenen bewußten Lebens vollziehen muß».¹⁴

Mit anderen Worten: Wenn es sich um einen Wert wie die Religion handelt, kann das Glaubwürdigkeitsurteil nicht rein rational sein. Es hängt von einer freien existentiellen Option ab oder doch zumindest von einem grundlegenden ethischen Urteil. Wenn daher auch heute noch eine rationale Rechtfertigung des Glaubens ihre Berechtigung behält, so wird sie doch nicht allein von äußeren Beweisen für die göttlichen Ursprünge des Christentums ausgehen, sondern von einer Durchleuchtung und Erhellung der gläubigen Existenz innerhalb der Kirche und der Welt. Den Glauben rechtfertigen heißt, den Sinn des Christentums im Hinblick auf ein moralisch engagiertes und historisch situiertes menschliches Bewußtsein herausstellen.

4. Die menschliche Glaubwürdigkeit des Christentums

Von diesen schwerwiegenden Mängeln der objektiven, allzu intellektualistischen und allzu sehr von außen her kommenden Apologetik aus ist auch der Erfolg der *Immanenzapologetik* (vgl. Blondel, *Action*, 1893) und der Thesen von Rousselot zu verstehen.¹⁵ Und das ist das Verdienst der sogenannten *subjektiven* Apologetik: Sie hat deutlich sichtbar gemacht, daß die formal gesehene Glaubwürdigkeit der objektiven Apologetik, die nur die Aktivierung der Vernunft gelten läßt und von den affektiven Elementen wie der *intentio fidei* absieht, nur ein Skelett, eine reine Abstraktion, ist.

Doch hat sich in den letzten 30 Jahren auch das apologetische Denken bemüht, aus der im Grunde falschen Alternative: objektive Apologetik – subjektive Apologetik, herauszukommen. Man begann von einer *integralen Apologetik* zu sprechen. Man bezeichnet damit eine Art von Apologetik, die, ohne irgendwie die äußeren Beweismittel für die Wahrheit des Christentums zu entwerfen, vor allem die in dem tatsächlichen, realen Glaubensmotiv wirksamen affektiven Elemente aufzuwerten sucht. Sie beschränkt sich dabei nicht auf eine Theologie der Bekehrung oder eine apologetische Kunstfertigkeit, sondern sucht die objektiven Strukturen der gläubigen Subjektivität zu analysieren. In diesem Zusammenhang erweisen sich die Analysen von

Blondel, der die innere Logik des menschlichen Handelns herauszufinden sucht, als außerordentlich fruchtbar. So wäre der Gegenstand eines solchen apologetischen Vorgehens nicht mehr allein die rationale Glaubhaftigkeit, sondern die *menschliche Glaubwürdigkeit* des Christentums.¹⁶ Und schließlich hat man deutlich erkannt, daß man sich unmöglich damit zufrieden geben kann, die Wahrheit des Christentums von historischen Beweisen aus zu begründen.¹⁷

Am Ende dieses kurzen Überblickes wird man verstehen, weshalb die christliche Apologetik viel eher den Namen *Fundamentaltheologie* verdient, nämlich keineswegs nur, weil heute, in der Zeit des Dialoges, das Wort «Apologetik» in Mißkredit geraten ist. Der Grund liegt viel tiefer. Er liegt darin, daß wir uns der Unzuverlässigkeit einer apologetischen Wissenschaft bewußt geworden sind, die den Anspruch erhebt, die *Tatsache* der Offenbarung anhand historischer Argumente nachzuweisen. Die Gewißheit der göttlichen Offenbarung läßt sich einzig und allein innerhalb der Glaubenserfahrung nachprüfen. Von ihrem Ausgangspunkt an versteht sich die Fundamentaltheologie also entschieden als theologisch und historisch. Dabei fragt sie sich *kritisch* nach den beiden großen Fundamenten der christlichen Existenz: der Offenbarung und dem Glauben. Und eben in dieser kritischen Überlegung über die «Fundamente» nimmt sie ihre Begründungs- und *Rechtfertigungsfunktion* wahr. Sie begründet den vernunftgemäßen Charakter des Glaubensaktes, indem sie die Entsprechung von Christentum und menschlicher Existenz in allen ihren Dimensionen sichtbar macht. Dieses Hauptanliegen der heutigen Fundamentaltheologie möchten wir nun hervorheben, wenn wir von ihrer *anthropozentrischen* Zielrichtung sprechen.

II. DIE ANTHROPOZENTRISCHE ZIELRICHTUNG DER FUNDAMENTALTHEOLOGIE

Sucht man die Entwicklung zu deuten, welche die Fundamentaltheologie seit etwa 30 Jahren genommen hat, so stellt man fest, daß sie dem Wunsche entspricht, die intellektualistische und objektivistische Problematik des Neuthomismus zu überwinden. Man kann sich nicht mehr damit begnügen, eine rein rationale Analyse der Glaubwürdigkeit zu geben, weil dies nicht mehr der von unserer modernen Zeit bestimmten Geisteshaltung entspricht. Hat die Fundamentaltheologie das Bestreben, den Glauben in den Augen des Ungläubigen wie des Gläubigen zu «rechtfertigen», so muß sie

notwendig auf die philosophischen und kulturellen Bedingtheiten des Geistes Rücksicht nehmen. Daher werden die besten Baumeister einer zeitgerechten Fundamentaltheologie bemüht sein, der nachkantianischen Prägung des Geistes und Verstandes Rechnung zu tragen. Sie werden den historischen Charakter des Menschen ernst nehmen und nicht vergessen, daß wir uns im Stadium der Kritik oder besser gesagt: der Hermeneutik, befinden. Vor diesem Hintergrund ist das «anthropozentrische» Anliegen zu verstehen, das in vielen fundamentaltheologischen Arbeiten zutage tritt.

1. Die funktionelle Orientierung der Theologie

Sehr treffend ließe sich das Programm der Fundamentaltheologie in der Feststellung fassen, daß sie die Aufgabe hat, zur *Vermittlung für die anthropozentrische Dimension der Gesamtheologie* zu dienen. Denn diese Berücksichtigung des menschlichen Gesichtspunktes entspricht einem allgemeinen Bestreben der ganzen dogmatischen Theologie; doch ist es die besondere Aufgabe der Fundamentaltheologie, dieses Bestreben kritisch zu begründen von der transzendentalen Analyse des menschlichen Subjektes her.

Die traditionelle Theologie, die ihren vorzüglichen Ausdruck in Thomas von Aquin und seinem Werk gefunden hat, stellt ein staunenswertes Bemühen des menschlichen Verstandes um den ewigen Gehalt des Geheimnisses Gottes und des Glaubens dar. Die heutige Theologie dient stärker dem Anliegen, die *Bedeutung* des christlichen Mysteriums in seiner Ganzheit für den heutigen Menschen sichtbar zu machen. Die moderne Theologie versteht sich daher in höherem Maße als existential, als anthropozentrisch. Diese Tendenz entspricht im übrigen dem Fortschritt der theologischen Reflexion über die Offenbarung, wovon wir bereits gesprochen haben. Die biblische Offenbarung berichtet uns von Gottes *Sein-an-sich (en-soi)* nur in seinem Handeln *für uns* und von diesem ausgehend: Sie ist immer ökonomisch und funktional, das heißt heilsbezogen. Auf der anderen Seite läßt sich die Reflexion über das Geschehen der Offenbarung in der Geschichte und über ihr Geschehen im glaubenden Subjekt nicht voneinander trennen. Im Gegensatz zu extrinsezistischen Schemata, nach denen die Offenbarung als Mitteilung von übernatürlichen Wahrheiten an ein als passiv verstandenes menschliches Subjekt aufgefaßt wird, muß gesagt werden, daß ein wesentliches Tätigwerden des Gottesvolkes als konstituierendes Element in die Offenbarung

selbst eintritt. Man kann daher sagen: Die Offenbarung als solche ist bereits eine Weitergabe, ja sogar eine Hermeneutik.

Und schließlich sucht die moderne Theologie aus Bultmanns grundlegender Intuition von dem bei jedem Bemühen um Relektüre der christlichen Botschaft mitbeteiligtem *Vorverständnis* ihre Schlüsse zu ziehen. Sie möchte in einem und untrennbar Hermeneutik des Wortes Gottes und der menschlichen Existenz sein. Es gibt keine Offenbarung im strengen Sinne, wenn das Geschenk eines bisher unausgesprochenen Wortes von Gott her nicht mit einem Sich-selbst-offenbar-Werden des Menschen zusammentrifft. Wie Paul Ricœur sagt, ist «das Offenbarte als solches eine Existenzöffnung (*ouverture d'existence*), eine Existenzmöglichkeit (*possibilité d'existence*).¹⁸ Das Verständnis des Christentums ist so untrennbar mit einer Besinnung über den Menschen als Mysterium des Offenseins, als Suchen nach Sinn verbunden».

Mehrere Autoren suchen daher, eine Dialektik der menschlichen Existenz zu entwickeln, auf deren Grundlage das Christentum dann als Sinn und Vollendung des Menschen erscheinen kann. Wir haben bereits auf das apologetische Konzept von H. Bouillard angespielt, der sich, auf der Linie Blondels, bemüht, ausgehend von dem Abstand zwischen wollendem Willen (oder Willen als Wollen; *volonté voulante*) und gewollten Willen (Willen als Gewolltes; *volonté voulue*) zu zeigen, daß der christliche Glaube notwendige, wenngleich vom Menschen aus unerreichbare Grundlage und Voraussetzung für das menschliche Leben ist. Vor allem aber möchten wir auf die Überlegungen von Karl Rahner über die notwendigen Beziehungen zwischen Theologie und transzendentaler Anthropologie aufmerksam machen.

2. *Anthropozentrische Zielrichtung und transzendente Problematik*

Unter «transzendental» ist das zu verstehen, was die vorgegebene Bedingung für das Leben des Geistes bildet, was ein beliebiges Objekt des Denkens, des Wollens oder der Liebe erst möglich macht. Und für Rahner ist es Gott, der die vorgegebene Bedingung für all unsere geistigen Schritte darstellt. «Wenn man also die ganze Dogmatik als transzendente Anthropologie betreiben will, so bedeutet das, daß man eben bei jedem dogmatischen Gegenstand nach den notwendigen Bedingungen seiner Erkenntnis im theologischen Subjekt mitfragt, nachweist, daß es solche apriorische Bedin-

gungen für die Erkenntnis dieses Gegenstandes gibt, zeigt, daß sie selbst schon über den Gegenstand, die Weise, die Methode und die Grenzen seiner Erkenntnis etwas implizieren und aussagen.»¹⁹

Die Anwendung einer transzendentalen Methode in der Theologie besteht letztenendes darin, den Zusammenhang zwischen den dogmatischen Aussagen und der menschlichen Erfahrung in reflexiv thematisierter Form deutlich zu machen. Die Offenbarung betrifft immer das Heil des Menschen. Allzu häufig aber wirken die dogmatischen Aussagen des christlichen Glaubens esoterisch oder mythisch, weil sie ohne Beziehung zur Erfahrung des Menschen bei seinem Bemühen um Selbstdeutung bleiben. Die Aufgabe des Theologen wird also darin liegen, die anthropozentrische Dimension der Glaubensaussagen zu «vermitteln», das heißt die Verbindung zwischen dem, was bei den Aussagen angesprochen ist, und dem Verständnis des Menschen von sich selbst deutlich zu machen. Wir sagen, daß dies die besondere Aufgabe des Fundamentaltheologen ist, denn indem er diese anthropozentrische Dimension der ganzen Theologie herauskristallisiert, zeigt er zugleich, daß die Mysterien des christlichen Glaubens glaubens- und vertrauenswürdig sind.

Karl Rahner leugnet natürlich nicht den grundlegend «theozentrischen» Charakter der christlichen Theologie, was ihren Inhalt anbetrifft. Doch glaubt er, daß wir, wenn wir die anthropologische Orientierung der modernen Philosophie ernst nehmen, bestrebt sein müssen, den erkennbaren Sinn der Offenbarung für unsere Zeitgenossen auf der Grundlage eines zutiefst «anthropozentrischen» Verständnishorizontes sichtbar zu machen.

Die Gefahr dabei liegt, wie man unschwer erkennen wird, darin, daß man den freien, ungeschuldeten Charakter der Offenbarung als Heilsgeschichte seiner Bedeutung entleert und «sämtliche theologischen Sätze aus dieser Selbsterfahrung des Menschen als deren begriffliche Objektivierung und Artikulation einfach zwingend» ableitet.²⁰ Rahner distanziert sich ausdrücklich von einer solchen neuen Form von Modernismus. Doch das ganze Problem einer Fundamentaltheologie, die auf diese Weise die transzendente Methode anwendet, liegt in der rechten – sehr delikatsten – Verbindung zwischen menschlicher Existenz als transzendentelem Apriori des Glaubens und dem Christentum als historischem Aposteriori. In der Praxis kann Rahner der Gefahr einer «zwingenden» Ableitung nur dadurch entgehen, daß er eine Anthropologie als

Ausgangspunkt nimmt, die bereits manches der Offenbarung verdankt. Seine Konzeption von der Theologie als transzendentaler Anthropologie ist unverständlich, wenn man seinen kühnen Standpunkt in der Frage der Beziehungen von Natur und Gnade vergißt. Wenn man eine Entsprechung zwischen den Strukturen der menschlichen Existenz und dem Inhalt der dogmatischen Aussagen aufzeigen kann, dann weil die «Natur» – verstanden als personal-geistige und transzendente – ein inneres konstitutives Moment zwar nicht abstrakt an der Gnade als solcher, aber an der Wirklichkeit und dem Vorgang ist, darin die Gnade real gegeben sein kann». ²¹

Man kann ihm also nicht den Vorwurf machen, er gehe von einer Anthropologie aus, die der Offenbarung nichts verdanke und diese allzuleicht auf ihr eigenes Maß reduzieren könne. ²² Was man ihm vielmehr vorwerfen könnte, ist, daß er eine anfechtbare Auffassung von der Eigengesetzlichkeit der Philosophie vertritt. Doch damit sind wir bei der nie endenden Diskussion über die Beziehungen zwischen Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie angelangt. Blondels Beispiel zeigt uns jedenfalls, daß es möglich ist, die Eigengesetzlichkeit der Philosophie zu achten, ohne dadurch von vornherein auf den neuen Beitrag der Offenbarung auch für die Philosophie zu verzichten.

3. Fundamentaltheologie und dogmatische Theologie

Noch wichtiger ist es für uns zu betonen, daß dieser transzendente Charakter der Fundamentaltheologie uns nötigt, die Beziehungen zwischen Fundamentaltheologie und dogmatischer Theologie neu zu durchdenken. Wenn heute viele Menschen an der *Tatsache* einer göttlichen Offenbarung zweifeln, dann weil sie mit ihrem *Inhalt* nicht zurechtkommen. Es scheint also, als müsse die kritische und rechtfertigende Funktion der Fundamentaltheologie mehr und mehr in allen theologischen Traktaten zum Tragen kommen. Wie K. Rahner zu bedenken gibt, sollten wir darauf achten, daß die «Perichorese» zwischen Fundamentaltheologie und Dogmatik bedeutend inniger wird als sie heute für gewöhnlich ist. ²³ Ohne daß wir die eigene, spezifische Rolle der dogmatischen Theologie als Bemühen um verstandesmäßige Erfassung des Inhaltes der einzelnen Glaubensmysterien damit in Frage stellen wollen, glauben wir behaupten zu können: Je mehr die Theologie Hermeneutik wird, desto mehr verwischt sich die Unterscheidung zwischen Fundamentaltheologie und dogmatischer Theologie.

Wo Rahner von «Anthropozentrik» der Theologie spricht, könnte man ebensogut von ihrem hermeneutischen Anliegen sprechen, jedoch in dem recht allgemeinen Sinn, daß es in der Theologie keine Aussage über Gott gibt, die nicht eine Aussage über den Menschen impliziert – oder, um es anders zu formulieren: daß wir eine theologische Erkenntnis haben, die nicht ausschließlich darauf gerichtet ist, die objektive Wahrheit der dogmatischen Formulierungen zu erforschen, sondern auch ihren Sinn für das Hier und Heute herauszukristallisieren. Die hermeneutische Funktion der Theologie mit berücksichtigen heißt, die Folgerungen aus Heideggers hermeneutischer Phänomenologie ziehen, wenn er uns sagt, daß sich alle Seinserkenntnis nur auf dem Weg über die Erhellung des Seins gewinnen läßt, das sich selbst die Frage nach dem Sein stellt, das heißt: des Menschen. ²⁴

Wir müssen dieses hermeneutische Anliegen festhalten können, ohne daß wir am Ende bei den Ergebnissen der radikalen Bultmann-Anhänger anlangen, unter deren Händen die Theologie Gefahr läuft, sich in Anthropologie aufzulösen. Ich kann diese Geschichte nur deuten, wenn ich von mir selbst ausgehe als historischem Wesen, das seinen Blick ständig auf eine Selbsterfüllung gerichtet hat. In diesem Sinne ist auch das Wort von Schillebeeckx zu verstehen: «Glaubensverständnis und Selbsterdeutung lassen sich nicht voneinander trennen». ²⁵

Gern würde man daher heute die Fundamentaltheologie als *kritische* und *hermeneutische* Funktion der Gesamtheologie definieren. – Als *kritische* Funktion in dem Sinne, daß sie analysiert, was Voraussetzung für die historische Möglichkeit des Glaubens und was transzendente Voraussetzung des Glaubens ist: das Ereignis der Offenbarung auf der einen und die menschliche Existenz als apriorische Glaubensvoraussetzung auf der anderen Seite. Ihre eigentümliche und komplexe Aufgabe würde dann darin bestehen, wechselseitig eins durch das andere – das Apriori und das historische Aposteriori des Glaubens – zu erhellen und zu erklären. Dadurch zeigt sie dann, daß der christliche Glaube vernunftgemäß und glaubenswürdig ist. – Als *hermeneutische* Funktion in dem Sinne, daß sie den bleibenden Sinn der Glaubensaussagen unter ihrer biblischen, dogmatischen und theologischen Form herauszuarbeiten sucht, ausgehend von dem Selbst-Verständnis des Menschen und dem Verständnis seiner Beziehungen und seines Verhältnisses zur Welt.

Im Hinblick auf das eben Gesagte ließe sich das Studium der Fundamentaltheologie in zwei große

Teile aufgliedern: auf der einen Seite die Untersuchung des Offenbarungsgeschehens in der Geschichte, – auf der anderen die Untersuchung des Offenbarungsgeschehens im gläubigen Subjekt. Dabei muß allerdings ganz klar gesagt werden, daß es sich hier nur um eine formale Unterscheidung handelt, denn die Offenbarung impliziert mit Notwendigkeit die Subjektsrolle des Menschen, in der sie sich durch den Glauben vollzieht, und der Glaube läßt sich nicht näher untersuchen, ohne daß man sein Verhältnis zu dem historischen Offenbarungsereignis einbezieht.

Mag es daher durchaus richtig sein, daß diese kritische und hermeneutische Funktion heute eine Forderung an jede Theologie ist, so ist sie doch in einer besonderen Weise in den beiden Hauptkapiteln der klassischen Fundamentaltheologie: Offenbarung und Glauben – thematisch konzentriert.

III. DIE «ZUKUNFT» ALS BLICKFELD DER FUNDAMENTALTHEOLOGIE

Wir haben uns die anthropozentrische Orientierung der heutigen Fundamentaltheologie klar zu machen und zu vergegenwärtigen gesucht. Diese neue Orientierung muß als Zeichen der historischen Situation gesehen werden, die sich für den Glauben in der Welt ergeben hat. Viele Menschen bejahen das Christentum global, verspüren dabei aber doch dieser oder jener Einzelaussage des christlichen Glaubens gegenüber ein nicht zu leugnendes Unbehagen. Es wäre nun gerade eine Aufgabe dieser Fundamentaltheologie neuen Stiles, wie sie von Karl Rahner verfochten wird, eine Rechtfertigung des Glaubens zu geben, der erst gelebt und danach gedanklich durchdrungen wird.²⁶ Es wäre wertvoll, wenn man einmal eine Bestandesaufnahme dessen machte, was auf existentieller und vorwissenschaftlicher Ebene den Glauben eines gebildeten Menschen von heute *legitimieren* muß (denn der Glaube soll «vernunftgemäß» sein).²⁷

Wer jedoch die jüngsten und bedeutendsten Arbeiten auf dem Gebiet der Fundamentaltheologie zu interpretieren versucht, wird sehr deutlich feststellen, daß man bereits die Grenzen und Gefahren dieser anthropologischen Übersteigerung bemerkt. Auf der einen Seite fürchtet man, daß der Mensch zum Maßstab für das Wort Gottes wird. Auf der anderen Seite macht man der «transzendentalen Problematik» den Vorwurf, sie gebe der transzendentalen Subjektivität den Vorrang zum Schaden des Menschen als historisches und politisches Wesen und überwinde den Idealismus nur scheinbar.

Der Mensch als Maßstab der Offenbarung: Man könnte den gleichen Vorwurf gegen das anthropologische Konzept der Fundamentaltheologie erheben wie gegen die existentielle Hermeneutik eines Bultmann. Unter dem Vorwand, daß die Sprache der Offenbarung für viele unserer Zeitgenossen unverständlich geworden ist, paßt man sie so weitgehend dem Verständnishorizont des modernen Menschen an, daß selbst der Inhalt der Botschaft Gefahr läuft, entleert zu werden. Man reduziert Gott auf die Bedeutung, die er für den Menschen in seinem Selbstverständnis und dem Verständnis seines Verhältnisses zum Mitmenschen besitzt, und der Mensch selbst wird zum Maße der Offenbarung.

Das Werk von Hans Urs von Balthasar – einer der bedeutendsten Beiträge zur Fundamentaltheologie unserer Zeit – stellt eine ernste Warnung vor den Gefahren der anthropozentrischen Orientierung in der Theologie dar. Ohne direkt Rahner zu zitieren, erblickt er in der Verwendung der Immanenzmethode oder der transzendentalen Methode die Gefahr eines heimlichen, bisweilen sogar erklärten Philosophismus, bei dem das innere Maß des Geistes, der sucht, auf diese oder jene Weise zum Maß der Offenbarung gemacht wird, auch wenn der Geist dabei als «Leere», «Hohlraum», «cor inquietum», «potentia oboedientialis» usw. verstanden ist.²⁸ «Ihre extremistische Ausprägung erhält diese Sicht» nach seiner Auffassung «im Modernismus, wo die objektiven Offenbarungstat-sachen ganz in Funktionen des innern subjektiven Offenbarungsdynamismus zwischen Gott und der Seele aufgelöst werden und solange für den Glaubenden gültig sind, als sie wirksam diesen Dynamismus tragen und fördern.»²⁹

Im Gegensatz zu dieser Tendenz bemüht sich von Balthasar aus einer kontemplativen Perspektive, den Glanz und die Herrlichkeit der Gestalt Christi (was er als ästhetische Aspekte der Offenbarung bezeichnet) als Kundgabe und Feier der absoluten Liebe, das heißt der innertrinitarischen Liebe und der Liebe Gottes zu den Menschen, darzustellen. «Allein die Liebe ist glaubwürdig...» Christus als konkrete Gestalt der absoluten Liebe hat seine Rechtfertigung in sich selbst, wie auch die subjektiven Bedingungen beim einzelnen Menschen beschaffen sein mögen. «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.»³⁰

Im Grunde erinnert von Balthasar die Theologen daran, daß sie nicht so sehr darauf bedacht sein

sollen, ausgehend von einem vorgegebenen Fundament, das sich am Ende auf den *Logos* der menschlichen Vernunft zurückführen läßt, die Neuheit der Offenbarung darzulegen, daß sie vielmehr die Offenbarung ihren Sinn kundtun lassen sollen, ausgehend von ihrem Ursprungsort: der Gestalt des menschengewordenen Wortes. Man möchte fast sagen, von Balthasar habe die Warnung Heideggers beherrscht, solange die anthropologisch-soziologische Konzeptualisierung, sowie die des Existenzialismus nicht überwunden und beseitigt sei, werde die Theologie niemals zu der Freiheit finden, auszusprechen, was ihr anvertraut ist.³¹

Hier ist nicht die geeignete Stelle, uns auf eine Diskussion über den Pluralismus der Theologien innerhalb des Christentums einzulassen. Wir möchten nur im Anschluß an Malevez feststellen, daß auch von Balthasar nicht ohne ein gewisses Vorverständnis auskommt. Ich kann die Schönheit des Mysteriums Christi nur von einer in mir selbst liegenden Schönheitsnorm aus erfassen, und aufgrund dieser inneren Beziehung geht mir ihre Glaubwürdigkeit auf.³² Gerade darin aber besteht die Aufgabe des Fundamentaltheologen, dieses Vorverständnis thematisch zu fassen. Andererseits läßt sich bei Bultmann selbst das historische Aposteriori der Offenbarung als Gnadenergebnis niemals vom Verständnishorizont des Menschen ableiten. Ja, gerade das ist eine Wesensbestimmung der Offenbarung, daß sie nicht der menschlichen Fassungskraft entspricht. Und schließlich darf man, wie schon gesagt, nicht vergessen, daß die transzendente Anthropologie, von der aus Autoren wie Rahner die Glaubwürdigkeit des Christentums sichtbar machen, bereits viel von den durch die Offenbarung eröffneten Erkenntnissen profitiert hat.

1. Ein zu individualistisches Menschenbild

Die Problemstellung der transzendentalen Anthropologie wird nicht allein von denen kritisiert, die ihr den Vorwurf machen, sie verenge den Geheimnisgehalt der Offenbarung allzusehr auf den Verständnishorizont des Menschen. Andere suchen gegenwärtig über diese Problematik hinauszukommen indem und insoweit sie den Standpunkt vertreten, sie verende zu viele individualistische Kategorien und klammere sich zu ausschließlich an das *Jetzt* des Glaubens als existentielle Begegnung zwischen Gott und Mensch. Eine rein transzendente, personalistische und existentielle Theologie aber ist gerade in dem Augenblick nicht ausreichend, in dem

das neue Verständnis der Welt, wie wir es in dieser Zeit der Säkularisierung erleben, eine weiterreichende Reflexion über die Beziehungen zwischen christlichem Glauben und Welt verlangt. Vor allem ist sie unfähig, die Welt wahrhaft als *Geschichte* zu verstehen. Unter den scharfsinnigsten Vertretern dieser neuen Richtung sind vor allem – auf evangelischer Seite J. Moltmann und auf katholischer J. B. Metz zu nennen.³³ Sie möchten zu verstehen geben, daß das Hauptthema einer Fundamentaltheologie nicht mehr wie früher allein die Frage nach dem Verhältnis zwischen Glauben und Vernunft ist, sondern die Frage nach dem Verhältnis zwischen Theorie und Praxis, das heißt eine Überlegung über die sozialen und politischen Implikationen des christlichen Glaubens. Daher wird die Fundamentaltheologie jetzt und in Zukunft mehr und mehr zum Ort des Dialoges zwischen Glauben und menschlichen Wissenschaften und nicht mehr allein zwischen Glauben und Philosophie, wie dies in der Vergangenheit der Fall gewesen ist.

2. Die Fundamentaltheologie als «politische Theologie»

In der nachreligiösen Situation unserer Zeit, in der die Welt nicht mehr ein Schauspiel ist, das der Mensch betrachtet, sondern ein ungeheurer Werkplatz, und in der der Mensch sich geradezu durch seine unbegrenzte Leistungsfähigkeit und den Aufbau einer immer neuen Welt definiert, dürfte die spezifische Verantwortung des Fundamentaltheologen darin liegen, die «Dimension der Zukunft» und die sozio-politische Orientierung des Christentums zu entwickeln und zu klären. Konkret gesehen bestände diese Aufgabe vor allem darin, das biblische Fundament (die Worte des Alten Testaments sind Worte der Verheißung) einer Zukunftsausrichtung unserer modernen Kultur und Zivilisation und eines Verständnisses der Welt als Geschichte, wie es sich daraus ergibt, aufzuzeigen.

Mit anderen Worten: Die *Zukunft* ist der Denkhorizont, der die Grenzen einer anthropozentrischen Theologie überwindet, die allzu einseitig darauf bedacht war, den gegenwärtigen Augenblick der Glaubensentscheidung aufzuwerten. Von diesem Denkhorizont aus «wird die Welt primär als... Geschichtswelt, Geschichte primär als Endgeschichte, Glaube primär als Hoffnung, Theologie primär als eschatologisch-gesellschaftskritische Theologie sichtbar».³⁴ J. B. Metz genügt es nicht, vom Fundamentaltheologen zu erwarten, daß er die anthropozentrische Dimension der Gesamttheologie vermittelt (*médiatiser*); die geistige Si-

tuation, in der wir stehen, drängt ihn, die eschatologische Dimension der ganzen christlichen Theologie sichtbar zu machen. «Eschatologie darf in einer christlichen Theologie nicht nur regional, sie muß radikal verstanden werden: als Form aller theologischen Aussagen. Der Versuch, die ganze Theologie als Anthropologie zu lesen und zu verstehen, ist eine wichtige Errungenschaft gegenwärtiger theologischer Arbeit...» Doch diese existentielle und «anthropozentrische» Theologie kann leicht der Welt und der Geschichte fremd bleiben, wenn die Eschatologie dabei nicht als wesentlich gesehen wird. «Nur im eschatologischen Horizont der Hoffnung erscheint die Welt als Geschichte. Nur im Verständnis der Welt als Geschichte kann die fundamentale und bleibende Bedeutung des Menschen und seiner freien Tat für das theologische Verständnis von Welt begründet werden.»³⁵

Die Welt ist nichts anderes als das ungeheure Feld des «Verfügbaren», das der ganz auf die Zukunft hin gerichteten freien Schöpferkraft des Menschen dargeboten ist. In einer Zeit der Säkularisierung ist die einzige Theologie, die in der Lage ist, zugleich und in einer untrennbaren Verbindung von christlicher und von irdischer Hoffnung Zeugnis zu geben, weder eine Theologie des Kosmos, noch eine transzendente Theologie, beziehungsweise eine Theologie der menschlichen Existenz, sondern eine *politische* Theologie, das heißt eine Theologie, welche die soziale und politische Dimension der menschlichen Existenz, so wie sie sich heute versteht, voll und ganz ernst nimmt. Nach J. B. Metz ist die Aufgabe einer solchen Theologie eine doppelte: Auf der einen Seite wird sie eine kritische Funktion der «Privatisierung» vieler heutiger theologischer Strömungen gegenüber zu erfüllen haben; ist doch zweifellos die Sphäre des Privaten und der unaussprechlichen Begegnung zwischen Gott und dem Menschen der bevorzugte Bereich der existentialen Hermeneutik und eines gewissen theologischen Personalismus. Auf der anderen Seite – und das ist die positive Aufgabe der «politischen» Theologie – «sucht (sie) das Verhältnis zwischen Religion und Gesellschaft, zwischen Kirche und gesellschaftlicher Öffentlichkeit, zwischen eschatologischem Glauben und gesellschaftlicher Praxis neu zu bestimmen».³⁶

3. Fundamentaltheologie und Grenzprobleme

Diese neue «politische» Orientierung der Fundamentaltheologie zeigt uns, wie sehr die Problemstellung durch die Situation bedingt ist, in der sich

der Glaube in der Welt befindet. Gewiß müssen die traditionellen Probleme der Fundamentaltheologie (Thematisierung der historischen und rationalen Fundamente des Christentums; kritische Durchleuchtung des Wesens, der Methode und der Sprache der Theologie) nach wie vor den Gegenstand einer immer anspruchsvolleren Forschung bilden. Wenn aber die Hauptaufgabe der Fundamentaltheologie darin besteht, in einer gegebenen historischen Situation von der christlichen Hoffnung Rechenschaft zu geben, wird sie mehr und mehr zum bevorzugten Ort der Begegnung zwischen Kirche und Welt auf der Linie der Pastoral-konstitution *Gaudium et spes*. Der Theologe ist nicht allein Zeuge des Wortes Gottes in seinem bleibenden Gehalt, er ist auch Zeuge der neuen Fragen der Menschen an den Inhalt der Offenbarung. Wenn er im Lichte des Glaubens ein wirklich kritisches Urteil über die großen Probleme abgeben will, die das christliche Bewußtsein bedrängen, so muß er damit beginnen, daß er an dem Selbstverständnis des Menschen, an seinem Verständnis seiner Welt und seiner Zukunft, teilnimmt. Wie Schillebeeckx sagt, «stellt derjenige, der sich die Frage nach der Inspiration des Evangeliums außerhalb des konkreten Gehaltes unserer eigenen Existenz-erfahrung stellt, letzten Endes eine Frage ohne Inhalt, auf die es nur eine unzulängliche Antwort ohne existentiellen Bezug geben kann».³⁷ Allzu häufig haben Gläubige wie Ungläubige das Empfinden, die christlichen Kirchen verkündeten nach wie vor eine wunderbare Lehre, die aber keinerlei Auswirkung auf die dringendsten Fragen der Menschen besitzt. Man darf sich nicht auf einen wunderbaren Wesenskern des Christentums berufen, um die Mängel des historischen Christentums zu entschuldigen. Man muß im Denken und Handeln die kritische und befreiende Kraft des Evangeliums offenbar machen. Die Antwort des Evangeliums wird stets paradox sein. Sie bestreitet das Selbstgenügen des Menschen; sie stellt die Ideologien in Frage, welche die Zukunft allzu optimistisch sehen. Kraft ihrer eschatologischen Dimension aber, macht sie zugleich die irdischen Hoffnungen des Menschen frei und gibt ihnen ihre Anregung: die Hoffnungen im Zusammenhang mit der Humanisation des Menschen, der Sozialisation der Menschheit, der Errichtung einer Ordnung der Gerechtigkeit und eines allumfassenden Friedens.

Wir können hier nicht alle «Grenzprobleme» aufzählen, die in den Zuständigkeitsbereich einer Fundamentaltheologie unserer Zeit hineingehören. Wir können nur ohne die Gefahr einer Täuschung

sagen, daß sie vor allem die Beziehungen zwischen dem Glauben und den neuen Formen des Atheismus (Theologie des Unglaubens), die christliche Deutung des ideologischen und religiösen Pluralismus (Theologie der nichtchristlichen Religionen), die Konfrontierung des Glaubens mit der politisch-sozialen Wirklichkeit (Theologie der Gewalt) und die Neuinterpretation des christlichen Lebens, ausgehend von seinem lebendigen Konzept einer säkularisierten Welt (Theologie der irdischen Wirklichkeiten), betreffen werden.

Am Ende dieser kurzen historischen Untersuchung scheint die Feststellung berechtigt, daß die lebendigste Forschungsrichtung in der Fundamentaltheologie bemüht ist, ebenso den Objektivismus

der neuscholastischen Theologie, wie den Anthropozentrismus der existentialen Theologie zu überwinden. Wir erleben die Geburt einer Fundamentaltheologie neuen Stiles, die den neuen Verständnishorizont des modernen Menschen ernst nehmen will, namentlich seine irdische Zukunftsplanung. Sie wird, wie in der Vergangenheit, bemüht sein, das Christentum glaubhaft zu machen, jedoch vor allem dadurch, daß sie seine soziale und eschatologische Dimension sichtbar macht. Und nur diejenigen, welche vergessen, daß die Kirche und die Welt im Plane Gottes eine einzige Bestimmung haben, können erstaunt und überrascht sein, wenn sie sehen, daß die Fundamentaltheologie sich mit solchem Eifer auf außertheologische Probleme einläßt.

¹ Von den zahlreichen Arbeiten möchten wir erwähnen: A. Gaboardi, *Teologia fondamentale. Il metodo apologetico = Problemi e Orientamenti di teologia dommatica I* (Mailand 1957), 57-92; A. Lang, *Fundamentaltheologie. Die Sendung Christi* (München 1962) 8-40; G. Söhngen, *Fundamentaltheologie: LThK 4*, 452-459; A. Kolping, *Fundamentaltheologie I* (Münster 1968) 21-87; N. Dumas, *Les problèmes et le statut de l'Apologétique: RSPHTh 43* (1959) 643-680; H. Bouillard, *Logique de la foi* (Paris 1964) 15-44.

² *Dictionnaire de la foi chrétienne I* (Paris 1968) 769.

³ Y. Congar, *La foi et la théologie* (Paris 1962) 183.

⁴ H. Bouillard schlägt vor, bei der Bezeichnung des Studiums der «Loci theologici» von «Prolegomena der Dogmatik» zu sprechen und den Begriff «Fundamentaltheologie» für das zu reservieren, was man für gewöhnlich «Apologetik» nennt. Vgl. H. Bouillard, *Die menschliche Erfahrung und der Ausgangspunkt der Fundamentaltheologie: Concilium 6* (1965) 84.

⁵ Diese dritte Bedeutung wird vor allem von G. Söhngen in seinem (Anm. 1) zitierten Artikel betont. Siehe auch die zutreffenden Bemerkungen von J. P. Torrel, der diese kritische Funktion der Fundamentaltheologie mit der Rolle der «Kritik» in der Philosophie vergleicht (vgl. *Chronique de théologie fondamentale: RThom 64* [1964] 101-102).

⁶ Einen solchen historischen Überblick gibt A. Kolping aaO. 35-70.

⁷ Vgl. J. H. Walgrave, *Parole de Dieu et existence: Cahiers de l'actualité religieuse 22* (Paris 1967) 198-201 und seinen Artikel in diesem Heft von «Concilium».

⁸ Schon zur Reformationszeit finden wir diesen dreischichtigen Aufbau bei Pierre Carron, *Des trois vérités* (1514) und bei dem evangelischen Autor Hugo Grotius, *De veritate religionis christianae* (1627).

⁹ Siehe auch den Artikel «Apologetique» von P. Le Bachelet: *Dictionnaire d'apologetique*, wo die Apologetik folgendermaßen definiert ist: Die Apologetik ist «die Wissenschaft, deren Gegenstand der Erweis der Tatsache der göttlichen Offenbarung, gesehen als Fundament der wahren Religion, oder die Wissenschaft von der Glaubwürdigkeit der christlichen und katholischen Religion ist» (I, 225). Noch die Enzyklika *Humani generis* erklärt, daß die von Gott ausgestellten äußeren Zeichen «der natürlichen Vernunft, auch wenn sie auf sich selbst gestellt ist, gestatten, mit Sicherheit den Ursprung der christlichen Religion zu beweisen».

¹⁰ Vgl. H. de Lubac, *Commentaire du préambule et du chapitre I = La Révélation divine I* (Paris 1968) 283 (Unam Sanctam 70a), der seinerseits P. Dejaive: *NRTh 1966*, 124 zitiert.

¹¹ Das ist die Formulierung, die H. Fries, *Die Offenbarung: Mysterium Salutis I* (Einsiedeln 1965) 159 verwendet.

¹² N. Dumas, *Les problèmes et le statut de l'apologétique: RSPHTh 43* (1959) 679. Selbst wenn sie nicht ausreicht, das Gesamtprogramm einer Fundamentaltheologie zu erfassen, würden gewiß viele Autoren ohne weiteres folgende Definition akzeptieren: «Eine

kritische Theologie des Wortes Gottes in seinem Wesen und seinen Kundgebungen, in seinen Quellen und seinen Ausdrucksmitteln.» (aaO. 680).

¹³ Vgl. L. Bakker, *Welche Rolle hat der Mensch im Offenbarungsgeschehen?: Concilium 1* (1967) 9-17.

¹⁴ J. H. Walgrave aaO. 202.

¹⁵ Während die traditionelle Apologetik einräumte, daß das Glaubwürdigkeitsurteil früher ist als der Glaubensakt und diesen vernunftgemäß macht, nimmt Rousselot an, dieses Urteil sei nicht früher, sondern liege in dem Glaubensakt selbst: Das Glaubenslicht läßt die Glaubwürdigkeit erkennen. Auf dem gleichen Boden wie Rousselot stehen namentlich auch die Arbeiten von Tiberghien und Masure.

¹⁶ Der Ausdruck «menschliche Glaubhaftigkeit» des Christentums ist in den Vordergrund gerückt worden durch PA. Liege, *Bulletin d'Apologétique: RSPHTh 33* (1940) 67.

¹⁷ H. Bouillard, *Die menschliche Erfahrung und der Ausgangspunkt der Fundamentaltheologie: 6 Concilium* (1965) 493-498. Aus der Perspektive einer integralen Apologetik muß auch die apologetische Konzeption von P. Bouillard verstanden werden, der sich, auf die Immanenzmethode M. Blondels zurückgreifend, bemüht zu zeigen, was unser Verhältnis zum Absoluten ist und sein soll im Hinblick auf unsere Willensdynamik, um dann anschließend herauszuarbeiten, daß das Christentum die historische Determinierung dieses Verhältnisses darstellt.

¹⁸ P. Ricœur, *Le langage de la foi: Bulletin du Centre protestant d'Études 16* (Juni 1964) 31.

¹⁹ K. Rahner, *Theologie und Anthropologie = Schriften zur Theologie 8* (Einsiedeln 1967) 44.

²⁰ K. Rahner aaO. 60.

²¹ K. Rahner aaO. 60.

²² Dies ist der einzige Punkt, in dem wir uns von P. Malevez und seinem sehr ausgewogenen Artikel trennen, in dem er sich mit der zweifachen Tendenz der heutigen Theologie auseinandersetzt, *Présence de la théologie à Dieu et à l'homme: NRTh 90* (1968) 799.

²³ aaO. 60. Siehe auch: Über die theoretische Ausbildung künftiger Priester heute = *Schriften zur Theologie 6* (Einsiedeln 1965) 154.

²⁴ Zur hermeneutischen Phänomenologie Heideggers, die sich auf die «Hermeneutik der Faktizität» gründet, siehe O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers* (Pfullingen 1963) 70ff.

²⁵ «... die Offenbarung setzt als Bedingung für ihre eigene Bedeutung das Suchen des Menschen nach sich selbst voraus. Daher können der Glaube, das Glaubensbekenntnis und das Dogma nur im menschlichen Selbstverständnis eine Bedeutung haben... Das menschliche Selbstverständnis ist also eine in der Offenbarung selbst liegende Dimension.» Vgl. E. Schillebeeckx, *Intelligence de la foi et interprétation de soi = Théologie d'aujourd'hui et de demain* (The Word in History, New York) (Paris 1967) 132.

²⁶ K. Rahner, *Über die theoretische Ausbildung künftiger Priester heute = Schriften zur Theologie, 6* (Einsiedeln 1965) 152.

²⁷ K. Rahner aaO.

²⁸ H. Urs von Balthasar, Herrlichkeit I (Einsiedeln 1961) 142 (zitiert von L. Malevez aaO. 795).

²⁹ Ders. aaO.

³⁰ Ders. aaO. 446.

³¹ Zitiert von H. Ott, Was ist systematische Theologie? = Der spätere Heidegger und die Theologie = Neuland in der Theologie I (Zürich 1964) 132.

³² Siehe L. Malevez aaO. 797.

³³ Hier sind vor allem zu nennen J. Moltmann, Theologie der Hoffnung (München 1965) und J. B. Metz, Zum Verhältnis von Kirche und Welt = Künftige Aufgaben der Theologie, hrsg. T.-P. Burke (München 1967). Ders., Das Problem einer «politischen Theologie» und die Bestimmung der Kirche als Institution gesellschaftskritischer Freiheit: Concilium 6/7 (1968) 403–410.

³⁴ J. B. Metz, Zum Verhältnis von Kirche und Welt = Künftige Aufgaben der Theologie 12.

³⁵ Ders. aaO. 21.

³⁶ Ders., Das Problem einer «politischen Theologie»... aaO. 405.

³⁷ E. Schillebeeckx, La théologie du nouveau parle de Dieu = La théologie du nouveau I (Montréal-Paris 1968) 102.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

CLAUDE GEFFRÉ

geboren am 23. Januar 1926 in Niort (Frankreich), Dominikaner, 1953 zum Priester geweiht. Er studierte am Priesterseminar St. Sulpice in Paris, am Angelicum in Rom und an den philosophischen und theologischen Fakultäten Le Saulchoir. Seit 1957 ist er Professor für Dogmatik in Le Saulchoir und seit 1965 Rektor der Fakultäten. Er veröffentlichte zahlreiche Artikel und arbeitet u. a. mit an: «Revue des Sciences philosophiques et théologiques» und «La Vie Spirituelle».

René Latourelle

Zerstückelung oder Erneuerung der Fundamentaltheologie?

I. AUF DER SUCHE NACH EINEM ZENTRALEN EINHEITSPRINZIP

Von der Fundamentaltheologie konnte man vor dem Konzil immer wieder hören, sie sei auf der Suche nach ihrer Identität, das heißt nach ihrem spezifischen Gegenstand, ihrer eigenen Methode, ihrer Struktur und ihrer Abgrenzung.¹ Nun, wo das Konzil vorüber ist und die theologischen und kirchlichen Studien sich in drei Zyklen neu gliedern, ist bei der Fundamentaltheologie die Krise keineswegs behoben. Es sieht vielmehr ganz danach aus, als verschärfe sie sich weiter. Da im ersten Zyklus die Zeit für eine Gesamtdarstellung des christlichen Mysteriums immer knapper wird, entsteht die große Versuchung, eine bereits so sehr bedrohte Disziplin ganz zu opfern. Erfahrungen, die man gegenwärtig in Europa oder Amerika macht, zeigen, daß die Fundamentaltheologie unter den augenblicklichen Umständen vor der Alternative steht, sich aufzuspalten und zu verschwinden oder aber ein ganz neues Leben zu beginnen.

An manchen Stellen besteht die Fundamentaltheologie als solche schon gar nicht mehr. Ein Teil ihres Arbeitsbereiches ist an die Christologie übergegangen (Gottheit Christi), ein anderer an die Exegese (Problem der Evangelien), und was dann noch übrig bleibt, an die Religionsphilosophie und

die Religionsgeschichte. An anderen Stellen ist sie in der Dogmatik aufgegangen und hat mit ihren eigenen Themen und Problemen gar keine Eigenexistenz mehr als gesonderter Bezirk im Ganzen der theologischen Wissenschaft. Sie ist koextensiv mit der Dogmatik als eine ihrer Dimensionen: Sie taucht bei bestimmten *Gelegenheiten* auf, wenn die theologische Reflexion nicht ohne sie auskommt. An wieder anderen Stellen fällt die religiöse Verifikation oder das Problem der Glaubwürdigkeit des Christentums mit der Gesamtdarstellung des christlichen Kerygmas zusammen. Man betont, daß das Kerygma einen *Sinn* hat – in sich selbst und für den Menschen –, und daß dieser Sinn es für den Menschen annehmbar macht. Was dabei vor allem interessiert, ist der Christus des Glaubens.

Wo die Fundamentaltheologie als solche noch existiert, ändert sich ihre Stellung und Bedeutung von einem Land zum anderen. Die einen setzen sie an den Beginn der theologischen Studien; andere an den Schluß der Theologie als kritische Rückbesinnung auf den gesamten, bereits bekannten und in seinem Bestand gesichteten Glaubensgegenstand; wieder andere tendieren zu einer globalen Darstellung des Themas der Offenbarung und des Glaubens zu Beginn des theologischen Studiums, um dann nachher bestimmte Fragen im Zusammenhang der dogmatischen Theologie in einer größeren Tiefe erneut aufzugreifen. Was aber vor allem von einem Land zum anderen wechselt, sind die Akzente. In manchen Ländern steht man unter dem Eindruck der Wichtigkeit historischer und exegetischer Fragen. Hier geht es um den Nachweis, daß das Christentum wirklich historische Wurzeln hat. Aus dieser Perspektive betont man vor allem die Heilsgeschichte, das Auftreten, das Zeugnis und die Zeichen Christi, die Bedeutung der Evangelien als historische Dokumente und die Probleme der