

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

Hermeneutik und der Entmythisierung. Andere befassen sich vor allem mit der Frage nach dem *Sinn* der Offenbarung und des Mysteriums für den Menschen. Daraus ergibt sich eine besondere Bedeutung der philosophischen Methoden und Aspekte im Geiste von Männern wie M. Blondel, K. Rahner, H. Bouillard. Wieder andere gehen möglichst schnell über die Probleme der historischen Kritik hinweg und entwickeln im Rahmen der Fundamentaltheologie ganz entschieden eine Theologie der Offenbarung, des Glaubens und der Kirche.

Aus dieser Perspektive einer Fundamentaltheologie, die sich die Frage nach sich selbst, ihrem Daseinszweck und ihrem zentralen Einheitsprinzip stellt, möchten wir ganz kurz ausführen, was nach unserer Meinung Gegenstand, Methode, bleibende und sich ändernde Elemente sowie die dringenden Aufgaben der heutigen Fundamentaltheologie sind. Anschließend sollen einige Anregungen pädagogischer Art folgen.

II. DIE THEOLOGIE DES WORTES GOTTES UND DES GLAUBENS

Wenn wir uns fragen: Was ist der Schwerpunkt und das Einheitsprinzip für die offenbar sehr heterogenen Fragen, mit denen sich die Fundamentaltheologie befaßt, so glauben wir: Dieses Einheitsprinzip ist das *Wort Gottes*, und das, was ihm *auf* *seiten des Menschen* begegnet – *der Glaube*.

Damit ist die Fundamentaltheologie vor allem dadurch gekennzeichnet, daß sie die *erste* Wirklichkeit des Christentums studiert, nämlich die Offenbarung oder das Wort Gottes an die Menschheit.

Nun zeigt aber diese Wirklichkeit, die den Hauptgegenstand der Fundamentaltheologie ausmacht, einen zweifachen Aspekt: Sie ist zugleich *Ereignis* der Geschichte, vorgefunden in der Zeit, und *Mysterium* des Glaubens. Sie ist das Grundmysterium, das alle anderen trägt, wie auch das erste und entscheidende Ereignis des Christentums. Ja, die Offenbarung verdankt einen Teil ihres Reichtums diesem doppelten Aspekt als Mysterium und Ereignis. Daraus folgt: Will die Fundamentaltheologie ihrem Gegenstand treu bleiben, so muß sie sich um das Verständnis des Wortes Gottes, jedoch in seiner *Ganzheit* bemühen, das heißt um das Verständnis des Wortes Gottes in seinem Wesen als Mysterium, in seinem historischen Auftreten, in den Zeichen dieses Auftretens, in den objektiven Formen, in denen es sich ausdrückt und durch die Jahrhunderte hin weiterlebt (Tradition, Schrift),

sowie in seinem authentischen Interpretationsorgan (dem Lehramt). In dieser Weise verfährt im übrigen auch die dogmatische Konstitution *Dei Verbum*, die geradezu eine Grundsatzerklärung der Fundamentaltheologie sein könnte. Die Konstitution geht nämlich zunächst auf das Mysterium der Offenbarung (Wesen, Gegenstand, Zielsetzung) ein; dann betrachtet sie die Offenbarung in ihrer historischen Entfaltung (Vorbereitung im Alten Testament, Erfüllung und Vollendung in Jesus Christus) und in dem Glauben oder der Antwort des Menschen. Und schließlich handelt sie von der Weitergabe der Offenbarung durch die Tradition und die inspirierte Schrift, die beide wiederum durch das Lehramt interpretiert werden, welches zugleich Hörer und Diener des Wortes ist. Offenbarung und Glaube (Ereignis und Mysterium), Weitergabe (Tradition und Schrift) und Interpretation der Offenbarung (Lehramt) – bei all dem handelt es sich um einen und denselben Gegenstand.

Derart um das Wort Gottes und die Antwort des Menschen kreisend, entwickelt die Fundamentaltheologie gleichzeitig die *Grundkategorien* der Theologie. Offenbarung und Glaube, Tradition und Inspiration, Dogma und Lehramt sind die theologischen Entsprechungen der Begriffe des Seins, der Wahrheit, der Gewißheit, der Evidenz und der Objektivität in der Philosophie. Es gehört also zum ersten Glaubensverständnis, diese Grundbegriffe, die jeder theologische Vorgang impliziert, zu sondieren und zu definieren.

Bei diesem Verständnis einer Fundamentaltheologie mit dem zentralen Einheitsprinzip Wort – Glaube, stehen dogmatische und apologetische Behandlung keineswegs zueinander im Gegensatz, vielmehr ergänzen und beleben sie sich gegenseitig, um einer besseren Erfassung des zur Untersuchung stehenden Gegenstandes willen. Warum soll man auch durch eine ebenso willkürliche wie gefährliche Vivisektion das Ereignis vom Mysterium trennen, wo doch eins das andere umfaßt? Die Fundamentaltheologie wird also in dogmatischer Weise vom Mysterium und in apologetischer vom Ereignis sprechen. Wenn sie ihr Verfahren in dieser Weise verschieden gestaltet, dann aus Treue zur Wirklichkeit.²

III. KONSTANTEN UND VERÄNDERLICHE ELEMENTE DER FUNDAMENTALTHEOLOGIE

Die Zweiheit Wort – Glaube samt den damit zusammenhängenden Themen, bildet das, was man als bleibende Elemente oder *Konstanten* der Funda-

mentaltheologie bezeichnen kann. Niemals kann die Theologie darauf verzichten, über diese Themen nachzudenken, denn sie bilden das Knochengerüst des Christentums. Neben diesen Konstanten der Fundamentaltheologie gibt es Faktoren der Variabilität, die mit ihrem Wesen als Grenzdisziplin zusammenhängen und sie zu einer ständig neuen Abstimmung aufeinander zwingen. Nennen wir einige von diesen *veränderlichen Größen*, mit denen die Fundamentaltheologie heute zu tun hat:

1. *Die Kategorie der Geschichte.* – Der heutige Mensch ist sich des wesenhaft historischen Charakters seiner Situation und Verfassung bewußt geworden. Selbst die Theologie betont, ohne das *In-sich* (en-soi) der Mysterien anzutasten, nachdrücklich den geschichtlichen Charakter der Offenbarung und des Heiles. Sie kreist geradezu um die Heilsgeschichte und das *Heil-in-der-Geschichte*. Der Gott der Offenbarung ist ein Gott, der in einer Reihe von Ereignissen, welche in dem höchsten Ereignis, Christus, gipfeln, in die Geschichte *eingreift*.

2. *Die Anthropozentrik und der Personalismus.* – Das heutige Denken entfaltet sich in einer anthropozentrischen Struktur. Der Mensch ist nicht mehr allein ein Thema unter anderen, er ist zum Zentrum von allem geworden, zum allgemeinen Beziehungspunkt. Die mittelalterliche Theozentrik ist der Anthropozentrik gewichen. Daher will auch die Fundamentaltheologie nicht allein Verständnis des Wortes Gottes sein, sondern auch Einsicht in den Sinn, den Gottes Eingreifen in die menschliche Geschichte durch die Annahme menschlichen Fleisches und menschlicher Sprache für den Menschen haben kann. Sie fragt sich, welchen *Sinn* für den Menschen eine «christische» Religion haben kann.

3. *Die soziale oder «politische» Dimension.* – Lange Zeit hat die Theologie den Glauben auf eine Option streng privaten Charakters reduziert. Dem entsprechend vollzog sich das Heilsgeschehen, einschließlich des Zielbildes, in der strengen Intimität der beiden Partner: Gott – ich. Die heutige Theologie ist dabei, den sozialen oder «politischen» Charakter des Christentums wiederzuentdecken.³ Es ist Sache der Fundamentaltheologie, diese wesentliche Dimension der Offenbarung, des Glaubens und des Heils zur Geltung zu bringen.

4. *Eine ganzheitliche Perspektive.* – Wie in den übrigen theologischen Disziplinen, so ist auch in der Fundamentaltheologie eine Tendenz zur Schaffung einer Einheit wirksam. Ihr Anliegen ist es, das *Gesamt* des Wirklichen zu erfassen. So schafft sie keinen Gegensatz zwischen Offenbarung–Ereignis und Offenbarung–Lehre, Offenbarung–Begegnung

und Offenbarung–Wahrheit, sondern ist vielmehr darauf bedacht zu zeigen, daß die Offenbarung, je nachdem von welchem Standpunkt aus sie betrachtet wird, zugleich göttliches Handeln, Ereignis der Geschichte und selbst Geschichte, Zeugnis und Botschaft, Begegnung und Gemeinschaft ist. Beim Glauben betont sie nicht allein den Charakter der Zustimmung zur Botschaft der Offenbarung, sondern auch den der Ganzhingabe (Verstand und Willen) an den sich offenbarenden und sich schenkenden Gott.⁴

5. *Ökumenische Dimension.* – Unter dem Einfluß des gegenwärtigen ökumenischen Klimas entwickelt sich die Fundamentaltheologie in einem Geist des Dialoges. Der Dialog zwischen den Theologen wird auf die anderen christlichen Gemeinschaften, auf die großen Weltreligionen, ja selbst auf den heutigen Atheismus ausgedehnt: eine Haltung der Offenheit, beruhend auf der Anerkennung des Wahrheitsgehaltes anderer Denk- und Glaubenssysteme. Besonders intensiv ist der Dialog, der mit der heutigen Philosophie aufgenommen worden ist.

6. *Der Dienst an den Gläubigen.* – In einer Welt, in der alle Arten von Geistesgemeinschaften und vielerlei Formen von Glauben und Nichtglauben Seite an Seite leben, entdeckt der Gläubige auch in seinem eigenen Herzen die Frage des Nichtglaubenden. Mehr denn je empfindet er das Bedürfnis, vor sich selbst seine gläubige Existenz zu motivieren. Man muß es unumwunden sagen: Die erregendsten Probleme des heutigen christlichen Bewußtseins beziehen sich auf *Gott-in-Jesus-Christus* und das sind Probleme der Fundamentaltheologie. So muß die Fundamentaltheologie auch zunächst im Dienste des Glaubenden stehen.⁵

IV. DRINGENDE AUFGABEN DER HEUTIGEN FUNDAMENTALTHEOLOGIE

Drei Probleme erscheinen uns gegenwärtig besonders schwerwiegend: das Problem der historischen Dimension der Offenbarung; das Problem der religiösen Verifikation oder das Problem der Zeichen und das hermeneutische Problem. Im Grunde handelt es sich dabei um ein und dasselbe Problem, nämlich das des Eingreifens Gottes in die Welt des Menschen: in der Zeit, im menschlichen Leib und in der menschlichen Sprache.

1. *Christentum und Zeitlichkeit*

Das Problem der Beziehungen zwischen Christentum und Geschichte wirft eine ganze Reihe Pro-

bleme auf, die wie Kaskaden aufeinander folgen. Eine erste Gruppe von Problemen betrifft die Geschichte des Heiles selbst. Ist das Heil die Geschichte und die freie, liebende Selbstmitteilung Gottes an die Menschen aller Zeiten, – welche Beziehung besteht dann zwischen dieser transzendenten (fundamentalen, universalen) Offenbarung und der jüdisch-christlichen Offenbarung? Mit anderen Worten: Wenn Jahrtausende Adam von Moses und den Propheten trennen, sind dann die Menschen der vorchristlichen Zeit in den Genuß der Offenbarung und des Glaubens gekommen? Und wenn auf der anderen Seite Gottes Selbstmitteilung an den Menschen als historisches und soziales Wesen dahin tendiert, sich zu objektivieren und sich in Riten, Lehren und Handlungsweisen formell auszudrücken, was bedeuten dann die nichtchristlichen Religionen in der Ökonomie der Offenbarung und des Glaubens? Sind sie nicht gültige und gewollte Ausdrücke der an die Menschheit ergangenen grundlegenden Offenbarung?⁶

Doch auch die jüdisch-christliche Offenbarung wirft Probleme auf. In Israel offenbart sich der Unendliche in Formen und Gestalten einer zeitlichen und endlichen Existenz. Er nimmt Gestalt an in einem Volk, das die Offenbarung in seiner Geschichte empfängt und sie in Kategorien einer bestimmten Zeit und in vorgegebenen Institutionen: Königtum, Tempel, Jerusalem, nachgestaltet. Wie kann eine so sehr an die Kategorien einer bestimmten Epoche und an die Handlungen eines bestimmten Volkes gebundene Offenbarung sich dem Einfluß der historischen Wechselfälle entziehen?⁷ Und vor allem: Wie kann sie den Anspruch erheben, für die Menschen aller Zeiten Gültigkeit zu besitzen?

Wir wissen, daß die Geschichte ein interpersonales Ereignis ist, das uns ins Herz der menschlichen Personen hineinführt: Sie ist ein Zeugnis. Das gilt insbesondere für das Zeugnis der Apostel. Apostel und Evangelisten sprechen uns von dem Schock, den die Begegnung mit dem Gott-Menschen auf sie ausgeübt hat. Wir stehen vor einem historischen Zeugnis, das zugleich und unablässig ein Zeugnis des Glaubens ist: Ereignis und heilswirksamer Wert. Ist es dann aber überhaupt möglich, in diesen Bekenntnissen des Glaubens, wie sie die Evangelien darstellen, die authentische Gestalt Jesu von Nazareth wiederzuentdecken und seine Botschaft zu vernehmen? Hat nicht die Interpretation – zunächst der Apostel, sodann der Kirche – die Fakten in ihrem Wesen und ihrer Bedeutung entstellt, übertrieben oder doch zumindest verformt? Wie läßt sich das Ur-Kerygma unter den Schichten wie-

derfinden, die sich in Gestalt der Apostelpredigt, der kirchlichen Verkündigung und der Redaktion durch die Evangelisten darüber gelegt haben?

2. Das hermeneutische Problem

Wie man sieht, führt uns das Problem der Beziehungen zwischen Christentum und Geschichte an das hermeneutische Problem heran, das heißt, an die Frage nach dem Verhältnis der Schrift zum Wort und des Wortes zum Ereignis. Die Konfrontierung der Schrift mit den kritischen, philologischen und historischen Wissenschaften hat uns für die Probleme der Interpretation aufgeschlossener und empfänglicher gemacht als früher. Das hermeneutische Problem kann nur dann geklärt werden, wenn es auf allen seinen Ebenen in Angriff genommen ist.⁸

Es gibt zunächst eine Geschichte des hermeneutischen Problems. Diese Geschichte hat drei Hauptmomente erlebt. Eine erste Phase in der Anfangszeit des Christentums galt der Aufschlüsselung des Alten Testaments durch das Neue. Die zweite Phase, die mit dem Mittelalter und seiner Theorie von dem vierfachen Schriftsinn zusammenfällt, stellte ein Bemühen um Interpretation der menschlichen Existenz, vorab des sittlichen Lebens, und der gesamten menschlichen Wirklichkeit im Lichte der Schrift dar. Die dritte Phase hat mit der relativ jungen Entdeckung eingesetzt, daß das Neue Testament nicht allein Interpretationsschlüssel für das Alte ist, sondern seinerseits in seinem Literalsinn interpretiert werden muß. Diese Notwendigkeit einer Interpretation hängt innerlich, wie wir gesehen haben, mit dem Zeugnischarakter des Kerygmas zusammen. Ferner rührt sie von der zwar geringen, aber realen zeitlichen Distanz zwischen dem Ereignis auf der einen Seite (Leben und Worte Christi) und seiner Verkündigung und schriftlichen Niederlegung auf der anderen Seite her. Das Neue Testament entschlüsseln bedeutet das Zeugnis der Urkirche über Jesus von Nazareth interpretieren, das Verhältnis zwischen Glaubensgegenstand und Glaubensbekenntnis klären.

Mit dieser dritten Phase der Geschichte der christlichen Hermeneutik, ist das Problem der *Entmythisierung* verknüpft, da dieses aus dem Verlangen entstanden ist, den Text, der das Ereignis ausdrückt, besser zu erfassen. Bei der Entmythisierung, wie sie in ihrer ursprünglichen Form von Bultmann konzipiert und durchgeführt worden ist, müssen wir zwischen dem Werk der Wissenschaft, dem Werk der Philosophie und dem Werk des Glaubens

unterscheiden. Ferner ist unbedingt darauf hinzuweisen, in welcher Weise diese drei Formen und Ebenen sich überlagern und zu abwegigen Schlußfolgerungen führen können. Wenn es auch zum Beispiel vollkommen berechtigt ist, die Spuren eines vorwissenschaftlichen und überholten Weltbildes aus der Bibel auszuräumen, so ist es doch unannehmbar, wenn, im Namen der ebenfalls überholten Philosophie des 19. Jahrhunderts, jedes Eingreifen Gottes in die menschliche Geschichte in der Form des Wunders, der Auferstehung und der Menschwerdung, mit ausgeräumt wird. Solche Überschreitungen von Bereichen führen nicht zur Entmythisierung, sondern zu einem univoken und internen Dialog des Menschen mit dem Menschen.

Und schließlich gibt es eine Überlegung zum hermeneutischen Problem, die bis zur Phänomenologie der Sprache und zur Ontologie des sprachlichen Ausdrucks (*discours*) vorstoßen muß. In dieser Hinsicht hat der Strukturalismus, indem er die menschliche Sprache mit einem schweren Verdacht belastete, die Gültigkeit der religiösen Sprache selbst in Frage gestellt.⁹ Ist diese religiöse Sprache wirklich fähig, den Glauben in einem wahrhaft sinngefüllten Wort auszudrücken? Ist das Wort Gottes, wenn es sich in der Sprache einer Epoche inkarniert, nicht Gefangener der Kräfte des Zwanges und der Einschränkung, mit denen die Sprache (System und Strukturen) auf den Menschen wirkt? Wenn die Sprache unfähig ist, das sprechende *Subjekt* auszudrücken, wie kann sich dann Gott ihrer bedienen, um sein eigenes Mysterium auszudrücken? Die gegenwärtigen Diskussionen über den Strukturalismus haben bereits Überlegungen ausgelöst, die für eine Theologie der Offenbarung nützlich sind. Sie haben zum Beispiel gezeigt, wie sich im Vorgang der Rede *Sprache* (System und Strukturen) und *Wort* (Akt des Subjektes und der Schöpferkraft) verknüpfen, und wie das Subjekt die Sprache ihrer Anonymität entreißt. Sie haben gleichermaßen die volle Bedeutung der Symbolsprache als bevorzugter Ausdrucksform des Geheimnisses der Person hervorgehoben.¹⁰

3. Die religiöse Verifikation oder das Problem der Zeichen

Ein drittes dringendes Problem der heutigen Fundamentaltheologie und zugleich ein Problem der Interpretation und des Sinnes ist die Frage nach der Identifikation Christi als Sohn Gottes anhand der Zeichen seiner Herrlichkeit. Wegen der Schwerfälligkeit der Apologetik ist die Theologie der Zei-

chen seit einigen Jahrzehnten in den Hintergrund der theologischen Überlegung gerückt, zum großen Schaden des Glaubens selbst, denn das Problem der religiösen Verifikation läßt sich nicht umgehen: Der Glaube bedeutet vorbehaltlose Hingabe des Menschen an Gott, aber kein Abgleiten ins Unbewußte. Da Christus die menschliche, körperliche Gestalt ist, in der Gott dem Menschen begegnet und sich ihm kundtut, ist die heilbringende Gegenwart Gottes in der Welt nur verifizierbar über den Menschen Jesus. Es gilt also ihn, das Rätsel, das Mysterium, zu entschlüsseln. Die Frage der Juden bleibt unsere Frage: «Was für ein Zeichen zeigst Du uns vor?» (Jo 2,18; 6,30). Andernfalls bleibt nur noch die Lösung des Fideismus. Die Theologie kehrt also zum Studium der Zeichen zurück, aber diesmal mit einem kritischen und wachsameren Sinn, besser ausgerüstet auf exegetischer und historischer Ebene, in klarerem Bewußtsein von der Komplexität der Probleme, die sie hier anrührt, und folglich weniger kategorisch in ihren Aussagen.

Das Studium der Zeichen der Offenbarung steht ebenfalls unter dem Einfluß des hermeneutischen Problems. Was auf jeden Fall dafür charakteristisch bleibt, ist das Anliegen, die Zeichen mit Christus und seiner Person rückzubinden. Die Zeichen, welche die Identifikation Christi gestatten, sind nicht außerhalb von Christus: Sie sind Christus selbst, der lebendige und ganze Christus, in der vielfältigen Ausstrahlung seiner Epiphanie auf die Welt.

Eine Theologie der Zeichen hat auch die Widerstände von seiten des modernen Menschen in Rechnung zu stellen. Was aber den modernen Menschen vor allem aus der Fassung bringt, ist die Art *Unverstehbarkeit*, die das Zeichen (vor allem das Wunder, die Auferstehung) in eine Welt hineinbringt, die ihre eigene Verstehbarkeit besitzt. So erscheint es vordringlich, sichtbar zu machen, wie die Ökonomie der Zeichen sich mit der Ökonomie des Heiles zusammenfügt. Denn wenn es sich zeigt, daß die Zeichen der Offenbarung nicht als zusammenhanglose Elemente in einer Ordnung stehen, die ihren Eigenstand hat, sondern organische Elemente einer *Ökonomie* bilden, die einerseits in wunderbarer Form auf eine Offenbarung abgestimmt ist, welche auf den Wegen der Geschichte und des menschlichen Fleisches auf uns kommt, und andererseits auf das tiefste Wesen des Menschen, an den sie sich wendet; wenn sichtbar wird, daß diese Ökonomie nicht minder bewunderswert ist, als jene, welche die Mysterien untereinander zu einer Einheit zusammenfügt – dann wird der Mensch zweifellos mit

weniger Widerstreben dem Gedanken eines Eingreifens Gottes in den Kosmos und in die Geschichte gegenüberzutreten.

Bisher hat die Theologie der Zeichen unter dem Einfluß der antirationalistischen Apologetik des Ersten Vatikanums dem Wunder und der prophetischen Weissagung eine Vorzugsstellung eingeräumt. Eine Theologie der Zeichen aber, die authentisch und vollständig sein will, müßte vor allem die grundlegenden Zeichen des Christentums in den Mittelpunkt stellen, nämlich Christus, die Kirche und die Heilsbotschaft selbst. Das Zweite Vatikanum hat in einem Vorgang der Personalisierung und Innenwendung, der für das gesamte Werk des Konzils charakteristisch ist, dem Zeugnis des heiligen Lebens einen neuen Wert gegeben. Das ist sehr berechtigt, denn seit der Verkündigung des Evangeliums und der Sendung des Geistes zur Belebung des Wortes, ist das große Heilszeichen ein Leben nach dem Evangelium, das heißt die Umformung des Menschen in ein neues, vom Geist beseeltes und belebtes Geschöpf, und die Umformung der zusammengeführten Menschheit in der Einheit der Liebe.¹¹ Es besteht also aller Grund, auch das Zeichen der Kirche aufzuwerten durch eine methodische Besinnung auf das Handeln des Geistes in der Geschichte und im Leben der Kirche.

V. PÄDAGOGISCHE FOLGERUNGEN

Nach diesen Überlegungen über das Hauptthema, die Methode, die Leitlinien und die dringlichen Aufgaben der Fundamentaltheologie in unserer Zeit möchten wir einige pädagogische Hinweise geben.

Beim ersten Zyklus (Grundkurs) gewinnt man, wenn man das äußerst vielfältige, ja buntscheckige Ausbildungsprogramm der Studenten und ihren Reifegrad auf der einen Seite, sowie Art und Wesen der behandelten Probleme auf der anderen berücksichtigt will, den Eindruck, als müsse die Fundamentaltheologie an beiden Enden der Theologie ansetzen. Denn zweifellos ist eine erste Reihe von Problemen, mit denen sich die theologischen Anfänger zu befassen haben (Offenbarung und Zeichen, Tradition und Inspiration, Dogma und Lehramt, Glaube und Theologie) und eine zweite Reihe von Problemen zu unterscheiden, die zwar nicht weniger wesentlich sind, die aber an den Abschluß der theologischen Ausbildung (oder selbst in den zweiten Zyklus) gehören, sei es aufgrund der ihnen

innewohnenden Schwierigkeit, sei es weil sie, um sachlich richtig behandelt zu werden, einen Gesamtüberblick über die Theologie voraussetzen.

Wenn sie derart auf das Wort Gottes und den Glauben des Menschen als erste und grundlegende Wirklichkeiten des Christentums zentriert ist, zugleich aber empfänglich und aufgeschlossen für die geistigen Strömungen und Probleme des heutigen Menschen, wird die Fundamentaltheologie sich nicht in ihre Bestandteile auflösen und untergehen, sondern hat durchaus die Chance, einen neuen Frühling zu erleben, bis neue Zeichen der Zeit sie dazu bewegen, sich neu zu durchdenken und neu zu definieren.

¹ R. Latourelle, *Apologétique et Fondamentale. Problèmes de nature et de méthode: Salesianum* 28 (1965) 256-273; A. Kolping, *Fundamentaltheologie im heutigen Hochschulunterricht: ThGl* 54 (1954) 115-126.

² R. Latourelle, *Théologie, science du salut* (Brügge-Paris-Montreal 1968) 101-105; ders., *Théologie de la Révélation* (Brügge-Paris 3¹⁹⁶⁹).

³ J. B. Metz, *Das Problem einer «politischen Theologie» und die Bestimmung der Kirche als Institution gesellschaftskritischer Freiheit: Concilium* 6/7 (1968) 403-410.

⁴ Alfaro, *Der Glaube als persönliche Hingabe des Menschen an Gott: Concilium* 1 (1967) 49-59; R. Latourelle, *Théologie, science du salut* 245-247.

⁵ J. B. Metz, *Apologetik = Sacramentum mundi* 1, 269-270; ders., *Der Unglaube als theologisches Problem: Concilium* 6 (1965) 63-81.

⁶ A. Darlap, *Fundamentaltheologie der Heilsgeschichte = Mysterium salutis I* (Einsiedeln 1965) 3-153; G. Thils, *Propos et problèmes de la théologie des religions non-chrétiennes* (Paris 1966).

⁷ R. Latourelle, *Théologie de la Révélation* 417-434.

⁸ R. Marilé, *Le problème théologique de l'herméneutique* (Paris 1963); P. Ricœur, *Vorwort zu R. Bultmann, Jésus. Mythologie et démythologisation* (Paris 1968) 9-28.

⁹ Siehe dazu: *Esprit* (Mai 1967 und November 1963). Namentlich: R. Ricœur, *La structure, le mot et l'événement: Esprit* (Mai 1967) 801-821; J.-P. De Rudder, *Strukturelemente im Offenbarungswort: Concilium* 6/7 (1968) 65-71; F. Tricaud, *Vérité, langage, tradition, structure: Lumière et Vie* 88 (1968) 9-26; F.-M. Genuyt, *Peut-on parler de Dieu?: Lumière et Vie* 88 (1968) 42-77.

¹⁰ A. Dulles, *Myth, Symbol and the Biblical Revelation = Revelation and the Quest for Unity* (Washington 1968) 20-46.

¹¹ R. Latourelle, *Le Christ, Signe de la Révélation selon la Constitution Dei Verbum: Gr* 47 (1966) 685-709; ders., *L'économie des signes de la Révélation: Sciences Ecclésiastiques* 19 (1967) 7-31; ders., *Vatican II et les signes de la Révélation: Gr* 49 (1968) 225-252; ders., *La sainteté, signe de la Révélation: Gr* 46 (1965) 36-65.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

RENÉ LATOURELLE

geboren am 28. Oktober 1918 in Montreal (Kanada), Jesuit, 1950 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität von Montreal und an der Gregoriana, ist Master of Arts (französische Literatur), Lizentiat der Philosophie, Doktor der Geschichtswissenschaften (1950) und der Theologie (1957). Seit 1959 ist er Professor für Fundamentaltheologie an der Gregoriana. Er veröffentlichte: *Theologia, scientia sacra* (Rom 1965), *Théologie de la Révélation* (Paris 1966), und er arbeitete vor allem an der Zeitschrift «Gregorianum» mit.