

(65). Dabei ist die PK entschieden von einem Kirchenverständnis der „societas perfecta“ abgerückt. Es ist auch nicht richtig, „daß die Pastoralkonstitution scholastischen Denkformen gehorcht, die die liturgische Konstitution schon überwunden hatte, wie die mechanische Auffassung von der Beziehung zwischen Natur und Gnade“ (69). Gerade das Gegenteil ist der Fall. Ganz patristisch heißt es in Art. 41: „Wenn auch derselbe Gott Schöpfer und Erlöser ist, Herr der Profangeschichte und der Heilsgeschichte, so wird doch in eben dieser göttlichen Ordnung die richtige Autonomie der Schöpfung und besonders des Menschen nicht nur nicht aufgehoben, sondern vielmehr in ihre eigene Würde eingesetzt und in ihr befestigt.“ H. de Lubac fand diese Formulierung durchaus treffend, wie Rez. bezeugen kann. Und die Beziehung zwischen Heilsgeschichte und Menschheitsgeschichte, die übrigens gar nicht leicht zu deuten und zu durchleuchten ist, wird gerade im vierten Kapitel zur Voraussetzung der Ausführungen gemacht. Bei der Kürze der Zeit und der Schwere der Fragen mußte es freilich in der PK bei „Aufhängern“ bleiben, die für die theologische Reflexion ausgenützt werden müssen, was G. Alberigo andeutet. Gewiß ist aus den angegebenen Umständen heraus und bei der Vielzahl der Beteiligten manch ein Zungenschlag vor-konziliarer Art dazwischen gekommen. Aber man kann den Gegensatz zwischen „einer sakramentalen-gemeinschaftsbestimmten und einer juristisch-gesellschafts-mäßigen Ekklesiologie“ (73) auch überbetonen. Gerade die neueste Diskussion um die Beziehung von Kirche und Welt bietet Ansätze zu einem Ausgleich (vgl. *diese Zeitschrift* 43 [1968] 18–34; 161–190), wobei der Mensch in seiner Verantwortung vor Gott in Christus und vor der Menschheit den Ausgangspunkt bilden muß.

A. Grillmeier, S. J.

Simons, Eberhard, *Philosophie der Offenbarung in Auseinandersetzung mit „Hörer des Wortes“ von Karl Rahner*. 80 (179 S.) Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1966, Kohlhammer. 19.80 DM.

Der Verf. ist in der vorliegenden Arbeit von demselben systematischen Anliegen geleitet, das auch Karl Rahners religionsphilosophische Untersuchung „Hörer des Wortes“ (HdW) bestimmt, nämlich von der Frage, ob und wie in transzendental-philosophischer Reflexion die Möglichkeit göttlicher Offenbarung an den Menschen aufgewiesen werden könne. Die kritische Auseinandersetzung mit HdW dient ihm dazu, die eigene Fragestellung zu klären und den Gang der eigenen Überlegungen zu erhellen. Sein Ziel ist also weniger historischer als systematischer Art, obwohl natürlich die Aussagen über HdW durchaus historische Verbindlichkeit beanspruchen.

Im ersten Teil der Arbeit (15–25) stellt S. die Grundgedanken von HdW dar: Wichtig ist vor allem das metaphysische Leitprinzip, das im Anschluß an Karl Rahners Werk „Geist in Welt“ in HdW wirksam ist: Der menschliche Geist ist bleibend auf Sinnlichkeit verwiesen. „Die sinnliche Erkenntnis – und damit geht Rahner mindestens formell mit Kant einig – ist die einzige Anschauung, die dem Menschen von sich her möglich ist“ (17). Daraus folgt: Der Sinn menschlichen Erkennens erfüllt sich in der sinnlich gegenständlichen Erkenntnis. Kraft des menschlichen Wesens ist Gott nicht in seinem Selbst gegeben, sondern nur, vermittelt durch den sinnlichen Weltgegenstand, als letztes Woraufhin des Vorgriffs auf Sein schlechthin. Eine Mitteilung Gottes in seinem Selbst ist dem Menschen daher ungeschuldet.

Der zweite Teil der Arbeit (27–59) erörtert in immanent-kritischem Nachvollzug die innere Problematik von HdW. Es wird nach der inneren Einheitlichkeit des Rahnerschen Entwurfs gefragt: Wie ist die Verwiesenheit des Menschen auf sinnlich-gegenständliche Erkenntnis mit wirklicher Selbst-, Freiheits-, Seins- und Gotteserkenntnis vereinbar? Rahner übernimmt das Axiom Kants, der Mensch könne nur sinnliche Anschauung; im Gegensatz zu Kant hält er aber die Erkenntnis von Nicht-sinnlichem für möglich (32); wie rechtfertigt sich dieser Unterschied zu Kant? Nach S. hat Rahner „aus der Frage nach dem Sein eine Selbst-, Seins- und Gotteserkenntnis entwickelt... ohne hinreichend eine Beziehung dieses Erkennens zur sinnlich-gegenständlichen Erkenntnis aufzuweisen. Umgekehrt wird aus der Möglichkeit, vom sinnlich gegebenen ‚Diesen‘ die ‚Washeit‘ zu

abstrahieren, eine Metaphysik sinnlich-gegenständlicher Erkenntnis entfaltet, die ihrerseits nicht zureichend auf die behauptete Selbst- und Seinskenntnis bezogen wird. Die Bezogenheit und Einheit allen Erkennens bleibt nicht nur systematisch unreflektiert, sondern scheint innerlich widersprüchlich. Die sich auf den Ansatz der Seinsfrage beziehenden Aussagen stehen jenen entgegen, die aus dem Ansatz bei der Sinnlichkeit folgen. So erhellen zwei ‚Aussagelinien‘, die unvereinigt und wohl auch unvereinbar auf beide Ansätze zurückgehen. Auch die Ansätze selbst werden nicht aufeinander bezogen“ (39). Die Bestimmung des gesamten Erkennens vom Gegenständlichen her muß sich in letzter Konsequenz für eine Selbst-, Person- und Gotteskenntnis und damit für die Möglichkeit von Offenbarung verderblich erweisen (40 f.). Auf ähnliche Schwierigkeiten stößt man, wenn man konsequent durchzudenken versucht, wie Rahner die Einheit der notwendigen Geiststranszendenz und ihrer Sinnerfüllung durch eine frei gewährte Offenbarung (42–45), ferner die Einheit von notwendiger Gesetztheit des personalen Selbstseins mit der freien Selbstsetzung der Person (46–50) versteht. Aus diesen Ungeklärtheiten und Widersprüchlichkeiten folgert S., daß „HdW faktisch und ausdrücklich keine Antwort auf die von ihm gestellte Themafrage gibt bzw. sein behauptetes Ergebnis gar nicht das Ergebnis der vorausgehenden Analysen ist“ (55).

Im dritten und längsten Teil der Arbeit (61–173) zeigt S. in eigenständiger systematischer Untersuchung die Möglichkeit von Offenbarung auf, wobei er immer wieder die eigene Problemstellung in Konfrontation mit HdW klärt. Es ist hier unmöglich, die tiefgreifenden, manchmal recht gedrängten und subtilen Analysen im einzelnen darzulegen. Es seien nur kurz die einzelnen Kapitel vorgestellt. Das 1. Kap. fragt in transzendentaler Daseinsanalyse nach der formalen Struktur unseres Bewußtseins oder nach unserer Bewußtseinsgestalt (61–92). Die Erörterung der Frage nach der Möglichkeit von Offenbarung muß von eben dieser Frage selbst ausgehen und deren „transimmanente Voraussetzungen“ erhellen. Die Frage nach dem Fragen führt aber zur „Frage nach der Möglichkeit des Bewußtwerdens des Bewußtseins“. „In der transzendentalen Analyse der Bewußtseinsgenese muß sich also herausstellen, ob das Vorverständnis von Offenbarung philosophisch einzuholen, zu vertiefen und zu rechtfertigen ist“ (79). Als Grundstruktur des Bewußtseins ergibt sich in diesem ersten Kapitel: Bewußtsein ist „Bei-sich-sein als Beim-andern-sein“; „Bewußtsein ist die ständige Genesis der ‚Identität‘ der Identität und Nichtidentität“ (80).

Im 2. Kap. (92–133) wird die formale Bewußtseinsstruktur material „aufgefüllt“. Das Beim-andern-sein sagt primär Bei-einem-Andern-sein. Aus der Wirklichkeit personaler Begegnung wird nachgewiesen, daß Erkennen ursprünglich „Ich-Du-Bezug“ ist. „Ich“ kann sich grundsätzlich nicht konstituieren außer durch einen An- und Aufruf, der eine bewußte und freie Willensäußerung ist, auf die, als eine Sinnsetzung, nur wiederum bewußt und frei geantwortet werden kann“ (165). Damit ist das Leitprinzip von HdW, es gebe nur sinnliche Anschauung, überwunden (113 ff.). In ihrer Begegnung öffnen sich Ich und Du dem Anspruch der Wahrheit und dem Wort der Wahrheit. Sie werden vom Licht der Wahrheit „als dem Medium ihrer Beziehung zutiefst ergriffen und hingerissen“ (123). Sie selbst werden zum Ort, an dem die Wahrheit als Licht und Leben offenbar ist (124 f.). Darin liegt der Sinn des Daseins bzw. des Miteinanderseins (133). Offenbarung muß daher notwendig personale Gestalt haben.

Das 3. Kap. (134–164) weist das personale Miteinandersein als wesentlich geschichtlich auf. Das Leben aller Personen vollzieht sich in einem umfassenden Lebenszusammenhang, nämlich in der *einen* Menschheitsgeschichte, die als ganze „personale Begegnungsgeschichte“ (157) ist. Da aber die personale Begegnung nur durch den Anruf der Wahrheit, durch das Wort der Wahrheit konstituiert wird, so ist auch die Geschichte nur durch das Wort der Wahrheit ermöglicht. Der Anspruch der Wahrheit ist nicht ohne Beziehung zur Geschichte. In einem gewissen Sinn muß er selbst in die Geschichte eingehen. S. folgert sogar, daß das Wort der Wahrheit selbst geschichtlich und leibhaftig werden muß, um als Anspruch personale Begegnung zu begründen. „Das sich aussprechende Wort der Wahrheit will daher innerhalb der Geschichte aller Personen als selbst sinnlich-leibhaftige Person auftreten“ (162). Mit dem Aufweis, daß das Wort der Wahrheit selbst als „Mittlerperson“ (163) in der Geschichte auftreten muß, hat S. seine

Aufgabe erfüllt. Die Möglichkeit von Offenbarung ist auf transzendentalphilosophischem Wege gerechtfertigt.

Eine kritische Auseinandersetzung mit S. muß auf zwei Fragen eingehen: a) Ist das Urteil über HdW berechtigt? b) Wie ist die eigene Durchführung des Verf.s zu bewerten?

a) Der Kritik an HdW muß man in einem wichtigen Punkt ohne weiteres zustimmen: Die konstitutive Bedeutung des personalen Miteinanders für den menschlichen Daseinsvollzug ist sowohl in „Geist in Welt“ wie in HdW nicht berücksichtigt worden (Für „Geist in Welt“ hat übrigens *H. U. v. Baltasar* schon 1939 auf das Übersehen der Intersubjektivität aufmerksam gemacht in: *ZkTh* 63 [1939] 378). Dieser Mangel, den K. Rahner selbst heute zweifellos anerkennt (vgl. z. B. seinen Artikel „Über die Einheit von Nächstenliebe und Gottesliebe“, *Schriften* VI, 277–298), muß zu einem Offenbarungsverständnis führen, das in einem negativen Sinn intellektualistisch ist und dem es nur sehr schwer gelingt, den Daseinsvollzug des Menschen in die gnadenhafte Mitteilung Gottes zu integrieren. Allerdings behauptet Rahner in HdW – trotz seines für uns heute ungenügenden Ansatzes –, eine wirkliche Offenheit des Menschen zur göttlichen Offenbarung aufgewiesen zu haben. Offensichtlich war dieser Aufweis damals für ihn (und sicherlich für viele seiner Hörer und Leser) einsichtig und überzeugend. Wenn er einem heute nicht mehr im selben Maße verständlich ist, wenn er einem vielleicht sogar widersprüchlich und un-denkbar erscheint (vgl. bei Simons S. 15 u. ö.), dann sollte man sich, bevor man dem Autor philosophische Inkonsequenz vorwirft, zunächst einmal fragen, ob man wirklich alle Implikationen des Aufweises erfaßt hat. S. selbst bemüht sich öfter, hinter die vordergründigen Aussagen Rahners zurückzufragen und ihre impliziten Voraussetzungen aufzudecken. Jedoch dürfte er dabei nicht weit genug ausgeholt haben. Um die Ausführungen in HdW in ihrem wirklichen Gehalt zu verstehen, muß man viel stärker den geistigen Hintergrund des Buches und „dessen philosophiegeschichtliche(n) Denkhorizont“ (12) berücksichtigen, als S. es tatsächlich tut. Wenn Rahner z. B. sowohl Erkennen wie Sein als Bei-sich-sein bestimmt, so folgt daraus natürlich, wenn man die Aussagen rein verbal nimmt, daß Erkennen „bloße seins- bzw. inhaltslose In-sich-Reflektiertheit“ (72) sein kann. Man darf bei der Interpretation jedoch nicht vergessen, daß Rahners Seinsverständnis von der thomistischen Tradition geprägt ist und von daher Fülle, Mächtigkeit, Geschehen, Bejahung schlechthin besagt; Sein ist ein von geistiger Erfahrung her geistig-personal gefüllter Begriff. Auch wenn Sein als Bei-sich-sein definiert wird, so führt das in der Denkbewegung Rahners keineswegs zu einem leeren Selbstbezug, sondern meint, daß der Reichtum, welcher das Sein ist, durchlichtet ist; Sein ist keine blinde, lichtlose Masse, sondern Vollkommenheit, die um sich selbst weiß. Natürlich wäre es nun die (oder eine mögliche) Aufgabe einer philosophischen Reflexion zu erklären, wie Sein Bei-sich-sein sein kann, ohne gehaltlos und nihilistisch zu werden. Aber aus der Tatsache, daß diese Aufgabe nicht oder nicht vollkommen durchgeführt wurde, kann man nicht folgern, es liege faktisch („zwischen den Zeilen“: 171) ein gewisser versteckter Nihilismus vor. Diesen Vorwurf kann man HdW nur dann machen, wenn man das Seinsverständnis, das bei Rahner aufgrund seines geistigen Ursprungs im Thomismus spontan wirksam ist, unberücksichtigt läßt. In ähnlicher Weise müßte das genaue Verständnis des „Vorgrißs“ untersucht werden. Dabei müßte der Zusammenhang mit dem Maréchal'schen Geistdynamismus und der ganzen (letztlich personalen) Erfahrungswirklichkeit, die dieser Begriff enthält, mitbedacht werden. Dabei wäre dann auch zu fragen, warum die Beschränkung auf sinnliche Anschauung und die Behauptung einer wirklichen Gotteserkenntnis im Denken Rahners keineswegs „unverein“ und „unvereinbar“ nebeneinander stehen. Schließlich wäre bei einer vertieften Interpretation, welche Rahner wirklich gerecht werden will, die in HdW wirksame Denkform herauszuarbeiten. Dazu genügt es nicht, einige philosophische Prinzipien, von denen Rahner ausgeht, aufzuzeigen. Es müßte vor allem der geistige Impuls sichtbar gemacht werden, der als Licht und Leben den Gebrauch der (in mancher Hinsicht durchaus kritisierbaren) philosophischen Prinzipien steuert. Man würde dabei vermutlich entdecken, daß hier ein existenzielles und weniger ein rein systematisches Denken vorliegt, das in transzendental-

philosophischer Terminologie und Methode bemüht ist, den Menschen in die ihm wesentliche Offenheit hineinzuführen.

Wir glauben also nicht, daß S. wirklich „die Denkform von HdW“ (12) erarbeitet hat. Er hat von seiner Konzeption der Transzendentalphilosophie her HdW untersucht und dabei Mängel entdeckt, die nach ihm derart sind, daß sie die Möglichkeit von Offenbarung eigentlich ausschließen müßten. Gerade dieses Ergebnis lädt nun ein, sich erneut und vertieft mit HdW zu beschäftigen und damit erst richtig in „Auseinandersetzung mit Karl Rahner“ (erstes Deckblatt!) zu treten.

b) Der Entwurf einer Philosophie der Offenbarung, den S. selbst vorlegt, ist durch großen spekulativen Tiefgang gekennzeichnet. Der Verf. bemüht sich, durch konsequentes Fragen den „Ort“ aufzuweisen, an dem der Mensch die Offenheit zur Transzendenz erfährt und an dem der freiheitliche Daseinsvollzug des Menschen durch den Anruf der Transzendenz begründet wird. Vor allem das 2. Kap. des 3. Teiles („Die Personalität möglicher Offenbarung“) sollte in Zukunft bei einer Reflexion über Möglichkeit und Geschehen der Offenbarung nicht mehr unberücksichtigt bleiben.

Wenn im folgenden einige Fragen an S. gestellt werden, so sind sie weniger als Kritik, sondern mehr als Ausdruck des Bemühens um Verständnis und Klärung gemeint. Die erste Frage richtet sich an das 1. Kap. des dritten Teils, in dem S. in transzendentaler Daseinsanalyse die formale Struktur unseres Bewußtseins herausarbeitet. Diese „formal-transzendente Daseinsauslegung“ erscheint S. notwendig; denn nur so „kann begrifflich werden, was die Frage nach der Offenbarung über eine vorläufige, als Leitfaden dienende historisch äußerliche Kenntnis hinaus eigentlich bedeutet; nur so kann die Frage nach der Offenbarung überhaupt erst gestellt und wahrhaft verstanden und aus dieser Fragestellung transzendental zu beantworten versucht werden“ (92). Hinter diesem Versuch, auch die Frage nach der Offenbarung aus der Frage nach der Frage und somit aus der Frage nach dem Bewußtsein verständlich zu machen, steht zweifellos der Fichtesche Gedanke, alles aus *einem* Grundsatz abzuleiten und auf *eine* Ursprungswirklichkeit zurückzuführen. Aber ist dieser Reduktionsversuch durchführbar, wenn die Ursprungswirklichkeit, aus der alles entfaltet werden soll, unser eigenes bewußtes Ich ist? Natürlich muß alles, was für uns relevant sein soll, unserem Ich gegeben sein und insofern ist jede reflexive Erkenntnis auch Daseinsanalyse. Aber muß diese Analyse zunächst einmal Analyse der *formalen* Bewußtseinsstruktur sein? Muß vor allem der Einstieg zum Verständnis der Offenbarung mit *dieser* Analyse beginnen? S. selbst betont, daß eine rein formale Betrachtung einen monistischen Idealismus nicht ausschließt (vgl. etwa 101 f.). Deshalb beginnt er das 2. Kap. des dritten Teiles auch mit dem Aufweis des Ereignisses personaler Begegnung. Damit ist offenbar ein neuer Ansatz gegeben – ein Ansatz, der aus dem Ansatz bei der formalen Analyse des Ichbewußtseins nicht ableitbar ist und der deshalb ursprünglich ist (was S. selbst dadurch andeutet, daß er den transzendentalphilosophisch weniger geübten Lesern anrät, mit dem 2. Kap. des dritten Teiles zu beginnen: 13). Dieser neue Ansatz besteht nun aber in seinem wesentlichen Kern nicht in einer Analyse des bloßen Selbstvollzugs, sondern gerade in der Überwindung des Versuchs, alles auf das Ich und seinen Vollzug zurückzuführen; er besteht in der hinnehmenden Erfahrung der realen Zwei-Einheit von Ich und Du, in der Erfahrung also, daß das Ich durch das reale Du aufgerufen und beschenkt wird. Mit diesem Urerlebnis ist, wie S. sehr gut entfaltet, die Erfahrung der Offenheit des Menschen für die absolute Wahrheit gegeben. Damit impliziert jede wirkliche Ich-Du-Begegnung ein Verständnis göttlicher Offenbarung, ja in gewissem Sinn das Ereignis göttlicher Offenbarung selbst. Zu diesem Ereignis und seinem Verständnis ist also die Analyse der bloßen Ichbewußtseinsstruktur keineswegs notwendig. Es fragt sich deshalb, weshalb S. eine solche Analyse doch an den Anfang gesetzt hat. Ist sie an dieser Stelle mehr als eine Verbeugung vor der Wissenschaftslehre Fichtes? Unseres Erachtens verwirrt sie als Einstieg in ein Offenbarungsverständnis nur, da sie leicht den Eindruck erwecken kann, Offenbarung sei nur ein Moment der Ichwerdung des Menschen, und da sie den Blick dafür verstellen kann, daß die Offenbarung selbst in ihrem Sich-ereignen dem Menschen ihr eigenes Verstandenwerden schenken muß. Was Offenbarung konkret ist, läßt sich

aus keiner formalen Struktur ableiten oder verstehen. Höchstens kann eine solche Struktur nachträglich zu einer gewissen Systematisierung dienen.

Die zweite Frage ist in der ersten schon angeklungen: Wie verhalten sich transzendental-reduktive Analyse und hinnehmendes Betroffensein (unmittelbare, existenzielle Erfahrung) zueinander? Zweifellos bildet auch nach S. das Letztere die Grundlage zum Ersten. Dieser Zusammenhang hätte u. E. jedoch stärker herausgearbeitet werden müssen, um den Standort der vorgelegten „Philosophie“ der Offenbarung klarer anzugeben. Das, was S. aufweist, ist ja nicht nur die mehr oder weniger theoretische Möglichkeit von Offenbarung, sondern die Notwendigkeit von Offenbarung. Gibt es also einen transzendentalphilosophischen und damit in etwa spekulativen Zugang zur Offenbarung? Es gibt ihn nur (und der Gedankengang des Verf.s bestätigt es durchaus), wenn man zuvor bereits in irgendeiner Weise existenziell, also geschichtlich von der Offenbarung betroffen ist und wenn man diese Offenbarung bereits in seinem Daseinsvollzug angenommen hat, d. h. wenn man bereits glaubt. Die Philosophie der Offenbarung steht immer schon im Raum des Glaubens. Durch diese Philosophie vermittelt sich die Offenbarung dem Verständnis des Glaubenden. Deshalb wird hier nicht das („natürliche“) Vorverständnis einer möglicherweise einmal eintretenden Offenbarung herausgearbeitet, sondern es wird das Verständnis von Offenbarung entwickelt, welches die Offenbarung selbst mit sich bringt.

Wäre es nicht angebracht, nicht nur den existenziell-geschichtlichen, sondern auch den universal-geschichtlichen Standort der vorgelegten Philosophie der Offenbarung näher zu bedenken? Kann es wirklich einsichtig werden, daß das Wort der Wahrheit „innerhalb der Geschichte aller Personen als selbst sinnlich-leibhaftige Person auftreten“ will, wenn man nicht schon aus der Geschichte um das Auftreten dieser Person weiß? Wir glauben es nicht. Auch hier sind die Überlegungen des Verf.s bereits Überlegungen im geschichtlich vermittelten Glauben.

Die Reflexion über die Beziehung zwischen Offenbarung, Glauben und menschlichem Denken ist unserer Zeit wieder einmal erneut aufgegeben. Die Darlegungen des Verf.s stellen einen wertvollen Beitrag zur Erfüllung dieser Aufgabe dar. Wir wollen hoffen, daß der Verf. selbst das Programm einer vollständig durchgeführten Offenbarungsphilosophie, welches er am Ende seiner Arbeit entwirft (167 f.), in Angriff nehmen kann. Vielleicht klären sich dabei auch manche Fragen, welche die vorliegende Untersuchung – z. T. auch wegen der Schwierigkeit der Sprache – noch im Dunkeln läßt.

E. Kunz, S. J.

Kolping, Adolf, *Fundamentaltheologie*. Bd. I: *Theorie der Glaubwürdigkeits-erkenntnis der Offenbarung*. Gr. 8<sup>o</sup> (379 S.) Münster 1968, Regensburg, 36.— DM.

Da an Lehrbüchern der Fundamentaltheologie oder Apologetik, die den vielseitigen Bedürfnissen der neuzeitlichen Probleme entsprechen, kein Überfluß vorhanden ist, muß schon das Werk des Freiburger Fundamentaltheologen, der auf eine langjährige Erfahrung zurückblicken kann, mit gespannter Erwartung aufgenommen werden; aber auch die Kritik wird sich zu Wort melden. Drei Bände des Werkes sind vorgesehen, von denen nun der erste mit dem Untertitel „Theorie der Glaubwürdigkeitskenntnis der Offenbarung“ vorliegt.

Nach einer längeren Einleitung (Begriff und Aufgabe der Fundamentaltheologie, ihre Methodik, geschichtlicher Überblick der bisherigen Ergebnisse, das Dasein Gottes als logische Voraussetzung), die recht gut die Beweisführung vorbereitet, folgen die einzelnen Kapitel der eigentlichen Vorlage des Stoffes: I. Die übernatürliche Heils- und Erlösungsordnung, der materiale Gegenstand der Fundamentaltheologie im entfernteren Sinne (107–131); II. Die Kundgabe der geheimnishaften Erlösungsordnung durch die Offenbarung Gottes, der materiale Gegenstand im engeren Sinn (132–188); III. Die übernatürliche Wort-offenbarung im Widerspruch (189–282); IV. Die Glaubwürdigkeit der Offenbarung Gottes, der formale Gegenstand, insbesondere die Erkennbarkeit der Glaubwürdigkeit der Offenbarungsaussage (282–297); V. Die wunderbaren Glaubwürdigkeitskriterien der Offenbarungsaussage (297–342). Was zwischen durch an interessanten und gewichtigen Einzelheiten gebracht wird, läßt sich