

## Fundamentaltheologie: zum „status quaestionis“\*

VON HANSJÜRGEN VERWEYEN

Gibt es gegenwärtig überhaupt so etwas wie einen „status quaestionis“ der Fundamentaltheologie, nicht viel eher eine „turbulentia quaestionum“? Und: kann man in einer solchen Lage der Dinge bei einem so gestellten Thema etwas anderes erwarten, als daß mit einigen pointilistischen Farbtupfern das bunte Panorama, das dieses Fach heute bietet, kurz angedeutet wird? Ich meine schon. Jemandem, der sich als Vertreter einer systematischen Disziplin der Theologie versteht, darf man wohl zumuten, nicht einfach in einem theologischen Impressionismus zu verbleiben. Er müßte in der Lage sein, die Vielfalt der diskutierten Fragen auf – wenn nicht eine, so doch – einige wenige Grundfragen hin zu perspektivieren. Dies soll jedenfalls das Ziel der folgenden Ausführungen sein, die weniger auf eine umfassende Information über die zur Zeit aktuellen Themen als darauf angelegt sind, einige heute weitgehend vernachlässigte, wesentliche Fragen wieder anzustoßen.

### 1. Zwei wesentliche Aufgaben der Fundamentaltheologie – ein erster Durchblick

Wenn ich recht sehe, hat es die Fundamentaltheologie unausweichlich mit zwei Aufgaben zu tun, insofern es ihr um die Verantwortung einer Hoffnung geht, die sich auf ein Ereignis der Geschichte gründet. Sie kann eine solche Hoffnung nur dann vernünftig verantworten, wenn zwei Bedingungen erfüllt werden: Jenes Ereignis darf, zum einen, nicht aus der Luft gegriffen sein. Es muß sich als ein wirkliches Faktum der Geschichte beweisen. Zum anderen muß es sich als sinnstiftend erweisen, und zwar für die Dauer.

Die beiden angesprochenen Aufgaben der Fundamentaltheologie lassen sich nur dann adäquat bestimmen, wenn man den entscheidenden Aspekt berücksichtigt, der den vom Christen zu verantwortenden „Logos“ der Hoffnung (vgl. 1 Ptr 3, 15<sup>1</sup>) von allem anderen abhebt: Die christliche Hoffnung gründet sich auf ein Ereignis, das sich als das letztgültige Wort Gottes an den Menschen zu verstehen gibt. Letztgültig, das bedeutet zum einen, daß der *Sinn*, der sich in diesem Ereignis erschließt, für immer und für alle Menschen gilt. Fundamentaltheologie hat es von

\* Einleitungsreferat auf der Klausurtagung von Fundamentaltheologen vom 3.–5. März 1986 in der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg.

<sup>1</sup> In der „Einheitsübersetzung“ wird dieser „Logos“ der Hoffnung wie auch die Tatsache, daß *wir* zur Rechenschaft gezogen werden (nicht nur einfach „nach der Hoffnung gefragt“ wird), unterschlagen.

daher notwendig mit Philosophie zu tun, mit jener Dimension des Fragens, in der die Vernunft in eigener Verantwortung darüber befindet, ob überhaupt etwas und gegebenenfalls was dem Menschen universal und unüberholbar Sinn zu geben vermag. Zum anderen impliziert jene grundlegende christliche Behauptung, daß in dieser Welt kontingenter Faktizität etwas als ein unüberholbares und unbedingt einforderndes Ereignis *wirklich begegnen* (nicht nur begrifflich konzipiert werden) kann, ja, daß in der Tat so etwas bereits begegnet ist und sich uns weiter zueignet. Der Fundamentaltheologie ist damit neben der philosophischen ebenso gewichtig eine historische Verantwortung aufgetragen.

Vom Beginn methodisch betriebener christlicher Theologie an waren sich deren Vertreter dieser beiden Grunddimensionen ihrer Verantwortlichkeit vor dem allgemeinen Forum von Vernunft bewußt, wenn auch nicht zu allen Zeiten beide Frageperspektiven gleich klar vor Augen standen. Bereits Justin bemüht sich nicht nur, den universal einleuchtenden Sinn des von den Christen verkündeten Logos gegenüber den Verdrehungen aufzuweisen, durch die er bei den antiken Schriftstellern unter dem Einfluß der Dämonen größtenteils nur verzerrt ans Licht kam. Das geschichtliche Ereignis der Inkarnation des Logos ist Justin zufolge auch mit Sicherheit konstatierbar: weil nämlich die prophetischen Vorhersagen sich tatsächlich erfüllt haben und damit Fakta in dieser Welt auf ihren göttlichen Wirkgrund hin durchsichtig werden<sup>2</sup>. Auch die Argumentation des Origenes gegen Kelsos verläuft wesentlich in diese beiden Richtungen. Es geht hier einmal um den Aufweis, daß die von den Christen gerühmte Erniedrigung Gottes im Einklang steht mit einem authentischen Gottesbegriff. Zum anderen wird Origenes nicht müde, als Beweis dafür, daß die todesüberwindende Macht Gottes wirkliche und bleibende Gegenwart in dieser Geschichte geworden ist, die fortwährende Todesbereitschaft der Zeugen Christi heranzuziehen.

Die Notwendigkeit für einen Beweis der geschichtlichen Gegenwart des Heils wird nach der „Konstantinischen Wende“ nicht mehr so deutlich empfunden. Nicht dem obliegt die Beweislast, der an die Wirklichkeit des Wunders glaubt, vielmehr: „magnum est ipse prodigium, qui mundo credente non credit“, sagt Augustinus im „Gottesstaat“<sup>3</sup>. Der ist selbst ein großes Wunder, der – wo die ganze Welt zum Glauben gefunden hat – immer noch nicht glaubt. Ob Gott seine Zeichen in Gold schreibt (worauf es dem Wunderglauben gemeinhin ankommt) oder mit einfacher Tinte, macht keinen wesentlichen Unterschied: „Illud et mirandum est et intellegendum, hoc autem tantummodo intellegendum“<sup>4</sup>. Wichtig ist allein, daß der *Sinn* des Geoffenbarten bis in die Tiefen der

<sup>2</sup> Vgl. bes. Apol. I, 30.

<sup>3</sup> Vgl. De civ. Dei XXII, 8.

<sup>4</sup> Vgl. De Trin. III, 9.

menschlichen Vernunft leuchtet. So weist Augustinus das auch noch im universalen Zweifel gesetzte Bild der Dreifaltigkeit im Menschen auf<sup>5</sup> und ermittelt Anselm von Canterbury in gut augustinischer Tradition die „rationes necessariae“ für die Inkarnation des göttlichen Wortes<sup>6</sup>.

Bei Thomas von Aquin schlägt das Pendel in die andere Richtung um. Er fragt im Kontext der Wunderproblematik ausdrücklich nach den Möglichkeitsbedingungen dafür, wie in dieser unserer kontingenten, sinnlich-geschichtlichen Welt die Gegenwart göttlicher Macht als tatsächlich gegeben erkannt werden kann<sup>7</sup>, verweist überdies – ähnlich wie Origenes und die Vätertradition allgemein – auf das Leben der Zeugen Christi als Beweis für die fortwährende wunderbare Präsenz des göttlichen Heilsereignisses<sup>8</sup>. Aber der Sinn der „übernatürlichen“ Offenbarung als eines „mysterium stricte dictum“ kann Thomas zufolge nicht mehr eigentlich anthropologisch vermittelt werden. Diese Offenbarung kommt beim Menschen wie ein verschlossen bleibender Brief an, dessen göttlicher Absender gleichsam nur an dem aufgedrückten königlichen Siegel<sup>9</sup> zu erkennen ist, durch „externa revelationis argumenta“, wie schließlich das Erste Vatikanische Konzil formuliert<sup>10</sup>.

Blicken wir in unsere gegenwärtige Situation, so scheint das Pendel eher wieder zurückzuschlagen. Die notwendige anthropologische Vermittlung und zeitgerechte Hermeneutik behaupteter Offenbarung – also die Frage nach dem einsichtigen *Sinn* des Geglaubten – wird im Gegensatz zur scholastisch-neuscholastischen Tradition überall betont. Wie steht es aber um die „argumenta“ für die tatsächliche geschichtliche Begegnung mit dem fleischgewordenen Wort? Gibt es im Zusammenhang dieser Problematik nicht zu denken, daß die Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung, „Dei Verbum“, beim Rückgriff auf die Vorgaben des Ersten Vatikanischen Konzils nicht nur (zu Recht) keine „externa revelationis argumenta“ mehr fordert, sondern die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen für die Erkenntnis eines unbedingten geschichtlichen Ereignisses überhaupt unberücksichtigt läßt?<sup>11</sup>

Um dem heutigen „status quaestionis“ näher auf die Spur zu kommen, scheint mir der Versuch angebracht, die beiden genannten Grundaufgaben der Fundamentaltheologie noch etwas schärfer zu umreißen und jeweils im Anschluß daran zu fragen, wie die betreffende Aufgabe gegenwärtig in Angriff genommen wird.

<sup>5</sup> Vgl. bes. De civ. Dei XI, 26.

<sup>6</sup> Vgl. Cur deus homo, bes. I.

<sup>7</sup> Vgl. bes. STh I, q. 103 ff.

<sup>8</sup> Vgl. bes. CG I, 6.

<sup>9</sup> Vgl. STh III, q. 43, a. 1.

<sup>10</sup> Vgl. DS 3009.

<sup>11</sup> Vgl. DS 3008–3010 mit „Dei Verbum“, nr. 5.

## 2. Zum Verhältnis von hermeneutischem Verstehen und erster Philosophie bei der anthropologischen Erschließung des Sinns von Offenbarung

Das Christus-Ereignis als letztgültiges Wort Gottes an den Menschen beansprucht, Antwort auf alle legitimen Fragen des Menschen nach Sinn zu geben. Damit ist der Theologie ein prinzipiell unabschließbarer Prozeß hermeneutischer Vermittlung aufgegeben. Auf der einen Seite muß *jede* geschichtliche Situation auf ihre – offenen oder verdeckten – Grundfragen nach Sinn analysiert, auf der anderen Seite die Tradition christlicher Offenbarung darauf abgehört werden, wie sie als Antwort auf solche Grundfragen jeweils verständlich gemacht werden kann. Unabschließbar unendlich ist dieser hermeneutische Prozeß, weil, so unbedingt letztgültig jenes Gotteswort auch ist, es doch auf die stets offene Zukunft nie ganz auslotbarer menschlicher Freiheit und damit auf immer neue Horizonte von Verstehen hin gesprochen ist<sup>12</sup>.

Die skizzierte hermeneutische Aufgabe wird in der zeitgenössischen Theologie im allgemeinen deutlich gesehen, vor allem etwa im Zusammenhang mit Stichworten wie „Korrelation“ oder „Korrespondenz“. Weitgehend vorhanden ist auch ein Bewußtsein der mit dieser Aufgabe verbundenen Gefahr, jeweils eine Situation „dieser Welt“ zum Kriterium dafür zu nehmen, was überhaupt als ein den Menschen einforderndes Gotteswort zu gelten habe. Der hermeneutische Erschließungsprozeß darf, was seine *Extension* angeht, schlechthin keine Grenzen haben. Darum zielt die Frage nach Grenzen bei dem Versuch, das Gotteswort situationsgemäß zu vermitteln, offensichtlich auf Maßstäbe, die der Hermeneutik vom *Inneren* ihres theologischen Auftrags her gesetzt sind.

Kaum beachtet scheint mir in der gegenwärtigen Diskussion hingegen, daß die Frage nach den Maßstäben hermeneutischer Vermittlung des Sinns von Offenbarung noch eine ganz andere, und zwar genuin philosophische Dimension hat. Ich möchte zunächst diese weitere Fragedimension knapp skizzieren (a), dann einige generelle Gründe dafür angeben, die m. E. dafür verantwortlich sind, daß jene Fragedimension heute kaum beachtet wird (b), und schließlich eine kurze Inventur darüber anstellen, wo und wie sie de facto zur Sprache – oder nicht zur Sprache – kommt (c).

(a) Das Verhältnis zwischen Glauben und Erkennen ist ganz allgemein delikat, spitzt sich bei dem Glauben an eine letztgültig ergangene Offen-

<sup>12</sup> Selbst „nach dem jüngsten Tag“ wird dieser Prozeß nicht zum Stillstand kommen, insofern die Schöpfung des Menschen – um einen Grundtopos von Balthasarscher Theologie aufzugreifen – wesentlich das nie verstummende Moment der „Überraschung“ abbildet, das im Herzen der innertrinitarischen Personenbeziehung waltet.

barung aber in einer ganz einzigartigen Weise zu. Was heißt nämlich, die Letztgültigkeit dieser Offenbarung wirklich glauben, bis ins innerste Mark der eigenen Vernunft davon überzeugt sein? Diese Überzeugung fordert die unumstößliche Gewißheit, daß nichts unter allem, was mir möglicherweise noch begegnet, jene Wahrheit mehr überholen kann. Eine solche Gewißheit ist noch nicht damit gewonnen, daß ich die letztgültige Wahrheit als eine einfach hingenommene, gehorsam „geglaubte“ und allein darum festgehaltene bekenne. Erst wenn die Vernunft in eigener Autonomie den *Begriff* einer unaufhebbaren Wahrheit und eines letzten Sinns für den Menschen gefaßt hat, und zwar so, daß nichts mehr ihr diesen Begriff zu zerstören vermag, kann sie ehrlich sagen, daß sie bis ins Innerste von einer *erfahrenen* Wahrheit überzeugt ist. Die erfahrene Wahrheit vermag dann nämlich – darauf werden wir bei der Charakteristik der zweiten Hauptaufgabe der Fundamentaltheologie zurückkommen – jene Überzeugung zu vermitteln, wenn sie den durch nichts mehr auflösbaren, in völliger Autonomie der Vernunft zu gewinnenden Begriff von letztem Sinn erfüllt.

Von hierher ergibt sich für die Fundamentaltheologie eine philosophische Aufgabe, die ganz sicher nicht mit dem Instrumentarium hermeneutischen Verstehens (und dem hier unvermeidbaren „hermeneutischen Zirkel“), sondern nur in einer schlechthin nicht mehr hintergehbaren, „erstphilosophischen“ Reflexion zu bewerkstelligen ist. Auf die Frage, *ob* überhaupt und gegebenenfalls *wie* eine solche erstphilosophische Reflexion geleistet werden kann, soll erst unter (c) kurz eingegangen werden. Nur, *daß* diese erstphilosophische Reflexion zu den notwendigen Konsequenzen eines Glaubens gehört, der ernsthaft von der Letztgültigkeit einer ergangenen Offenbarung überzeugt ist, diese Einsicht drängt sich, wie mir scheint, unabweisbar auf.

(b) Nun zu der Frage, warum diese so naheliegende Einsicht heute so wenigen plausibel erscheint. K. Rahner hat in seinen letzten Lebensjahren mit zunehmender Häufigkeit auf die gegenwärtige Situation eines kaum zu überwindenden Mißtrauens gegenüber Unbedingtheitsaussagen gleich welcher Art verwiesen, die aus der allgemeinen Erfahrung eines unüberschaubaren Pluralismus in allen Wissensbereichen resultiert, für den christlichen Glaubensassens und seine notwendigen Implikationen aber eine geradezu tödliche Bedrohung darzustellen scheint. In einer „geistigen Situation, in der auch sonst die feste und undiskutable Aussage (in irgendeiner Gestalt und irgendeinem, natürlich verschiedenem Grad) die Normalgestalt menschlicher Erkenntnis war, war auch der absolute Glaubensassens keine besonders auffallende und ungewöhnliche Erscheinung im Gesamtbewußtsein eines Menschen [...] In einem Bewußtsein aber, in dem ein skeptischer Relativismus profaner Art mit seinen immer nur vorläufig bis zum Widerruf gegebenen Erkenntnissen normal ist, muß ein solcher absoluter Glaubensassens wie ein Fremdkör-

per empfunden werden, wie eine Forderung, die ernsthaft gar nicht realisiert werden kann [...]“<sup>13</sup>.

Man darf vielleicht hinzufügen, daß diese allgemein zu beobachtende Situation im deutschen Sprachraum noch erheblich verschärft begegnet. Kaum ein anderes Volk kann auf ein so reiches und gedanklich ausgefeiltes Begriffsinstrumentarium für das „Unbedingte“ und „Absolute“ zurückblicken wie wir Deutsche angesichts der idealistischen Philosophie von Kant bis Hegel. Dieses Instrumentarium wurde zur Zeit des Nationalsozialismus aber so gründlich mißbraucht, daß wir heute nicht (wie etwa die Angelsachsen) einfach generell eine in langer empiristischer Tradition gewachsene Abneigung und Vorsicht gegenüber allem Unbedingtheitspathos haben. Als gebrannte Kinder unserer unbewältigten Vergangenheit empfinden wir vielmehr einen geradezu absoluten Abscheu gegenüber allem Absolutem. Ohne Erkenntnis dieser geschichtlichen Bedingtheit unseres bedingungslosen Horrors vor allem Unbedingten werden wir in philosophischen und theologischen Dingen kaum je zu einem klaren Kopf zurückfinden.

(c) Inwieweit wird nun jene notwendige erstphilosophische Dimension der Frage nach einer anthropologischen Vermittlung von Offenbarung trotz der skizzierten widrigen Umstände dennoch gesehen? Klar gekennzeichnet findet sie sich in dem Beitrag M. Secklers, „Der Begriff der Offenbarung“<sup>14</sup>. Seckler unterstreicht hier die Notwendigkeit eines – über phänomenologisch gewonnene Offenbarungsbegriffe hinausführenden – theologischen Offenbarungsbegriffs, der dem Glauben von seiner wurzelhaften Einheit her „zu einem ausdrücklicheren und klareren Erkennen dessen [verhilft], was er als unendlich bedeutsam bejaht“ (vgl. 73). In der „nach innen“ gerichteten fundamentaltheologischen Arbeit geht es darum, „den letzten Grund, das tragende Fundament und die zentrale Botschaft des Christentums zu erfassen und auf den Begriff zu bringen“ (vgl. 75). Dem korrespondiert nun aber auch eine fundamentaltheologische Arbeit „nach außen“. „Sie besteht darin, das im theologischen Offenbarungsbegriff eingeholte Fundament des Christentums auch gegenüber einer Vernunft, die die Sichtweise und Wirklichkeitshabe des Glaubens (noch) nicht teilt [...], als glaubwürdig zu erweisen“ (vgl. 76). Was das Methodische angeht, habe dieser Aufweis in einem Verfahren zu erfolgen, wie es von M. Blondel und J. Maréchal inauguriert wurde. „Es geht dabei nicht nur um den Aufweis von Frage-Antwort-Beziehungen zwischen Vernunft und Offenbarung oder um inhaltliche anthropologisch-theologische Entsprechungen im Sinne der Korrelationsmethode Paul

<sup>13</sup> Bemerkungen zur Situation des Glaubens heute, in: Probleme und Aspekte der Fundamentaltheologie. Hrsg. v. R. Latourelle/G. O'Collins, Innsbruck/Wien 1985, 329–346, Zitat 337f.

<sup>14</sup> In: Handbuch der Fundamentaltheologie. Bd. 2: Traktat Offenbarung. Hrsg. v. W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler, Freiburg 1985, 60–83.

Tillichs, sondern um eine letzte Identität dessen, was die theologische und die anthropologische Grundaussage über die Bestimmung des Menschen beinhalten können“ (78). „Im Horizont der Heilsfrage und im Rahmen einer eschatologischen Anthropologie bezeichnet der Begriff der Offenbarung *diejenige Wirklichkeit, die zur definitiven Überwindung der menschlichen Heilsdifferenz schlechthin notwendig und zugleich absolut unverfügbar ist*“ (81).

Secklers Verweis auf Blondel und Maréchal – sowie auf die unter dem Einfluß Maréchals verfaßte erste Auflage von K. Rahners „Hörer des Wortes“ (1941)<sup>15</sup> – erscheint mir in diesem Zusammenhang wichtig. Mit Recht hat nämlich seinerzeit O. Muck als gemeinsames Charakteristikum der Maréchal verpflichteten Denker – und Ähnliches ließe sich auch mit Blick auf Blondel zeigen – das Bemühen hervorgehoben, die philosophischen Analysen retorsiv zu begründen, d. h. durch Rückgang auf den auch noch in der Infragestellung von Wahrheit wirksamen Wahrheitsanspruch unhintergebar zu machen<sup>16</sup>. Hier läßt sich nun allerdings ein merkwürdiger Bruch konstatieren. Während bis zu Beginn der sechziger Jahre dieser Versuch einer erstphilosophischen Gründung der von theologischen Gesichtspunkten geleiteten Anthropologie in hoher Blüte stand – man denke im deutschen Sprachraum neben K. Rahner besonders an J. B. Lotz und E. Coreth – scheint kurze Zeit danach das Interesse an dieser Fragestellung geradezu wie weggeblasen. Lassen sich dafür Gründe namhaft machen?

Man kann hier zunächst auf den „linguistic turn“ verweisen, der seit den sechziger Jahren auch den deutschen Sprachraum zunehmend zu erobern begann und der mit dem „Universalitätsanspruch der Hermeneutik“ im Sinne H.-G. Gadamer<sup>17</sup> gemeinsam zu der Grundannahme führte, die Suche nach einer nicht hintergehbaren philosophischen Gewißheit sei von vornherein zum Scheitern verurteilt. Aber dieser Hinweis vermag nicht ganz zu befriedigen. Denn mußte nicht auch schon vorher die Sache mit dem „hermeneutischen Zirkel“, in den angeblich alles Denken verstrickt bleibt, jedem aufgefallen sein, der einigermaßen aufmerksam Dilthey und Heidegger studiert hatte? Warum gilt es für K. Rahner und die ihm verpflichteten Denker erst seit etwa dem genannten Zeitpunkt für ausgemacht, daß die Theologie es nicht mehr mit einer, in gewissen Grundlinien jedenfalls, einheitlichen „*philosophia perennis*“, sondern nur noch mit einem immer weniger überschaubaren Pluralismus von Philosophien als Gesprächspartner zu tun habe?

Mir scheint, wir kommen den Gründen für den recht plötzlichen Ab-

<sup>15</sup> Vgl. ebd. 78 Anm. 30.

<sup>16</sup> Die transzendente Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart, Innsbruck 1964; vgl. *H. Verweyen*, *Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes*, Düsseldorf 1969, 89–131.

<sup>17</sup> Vgl. *J. Habermas*, *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*, in: *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Mit Beiträgen von Karl-Otto Apel (u. a.), Frankfurt a. M. 1971, 120–159.

bruch erstphilosophischen Bemühens im Raum der neueren katholischen Fundamentaltheologie über eine wichtige Anmerkung von J. B. Metz näher auf die Spur. In der zweiten Auflage von „Hörer des Wortes“<sup>18</sup> schreibt Metz, eine transzendente Reflexion „will und kann von sich aus gar nicht den Anspruch erheben, in einem theologischen Sinn ‚rein metaphysisch‘ zu sein, da einerseits die metaphysische Reflexion [...] immer von einer unverfügbaren, reflex nicht adäquat einholbaren geschichtlichen Situation umgriffen ist [...] und da andererseits das ‚übernatürliche Existential‘ zu diesen gegebenen und doch unreflektierbaren Momenten einer solchen Situation gehören kann“. Hier wird an erster Stelle das Umfaßtsein aller metaphysischen Reflexion vom „hermeneutischen Zirkel“ behauptet. Dann aber wird – und das ist der Kern, worin sich die zweite von der ersten Auflage von „Hörer des Wortes“ unterscheidet – das „übernatürliche Existential“ als Begründung dafür herangezogen, daß die Suche nach einem unhintergehbaren philosophischen Apriori nicht adäquat durchführbar ist.

Die Konsequenzen, die sich aus der Einführung des übernatürlichen Existential für die Verhältnisbestimmung von Fundamentaltheologie und Philosophie ergaben, scheinen mir noch immer nicht zureichend reflektiert. Etwas überspitzt möchte ich die These wagen: Rahners Theorie vom übernatürlichen Existential wurde weitgehend wie der quasi-offizielle theologische Segen für die begeisterte Aufnahme der sprachphilosophisch-hermeneutischen Welle empfunden, die etwa gleichzeitig mit dem Ausgang des Zweiten Vatikanischen Konzils von allen Ecken und Enden über eine neue Theologengeneration hereinbrach, eine Generation, die sich soeben vom Studium der Philosophie des Aquinaten dispensiert erfuhr.

Wo stehen wir in dieser Frage heute? Auf der einen Seite begegnet man noch immer Urteilen wie dem von D. Tracy: „[...] alle metaphysischen oder allgemein philosophischen Ansprüche auf Allgemeingültigkeit sind einem geschichtsbewußten Geist verdächtig [...]“<sup>19</sup> Andererseits hat sich vor allem über den transzendentalpragmatischen Ansatz K.-O. Apels die Chance für eine grundlegende Neubesinnung ergeben. Apel hat nämlich im entschiedenen Ausgang gerade von der Sprachphilosophie und Hermeneutik aufzuweisen versucht, daß die Suche nach einer unhintergehbaren Fundierung der Philosophie durchaus nicht ausweglos ist. Daß diese Transzendentalpragmatik ihre Wurzeln in derselben Tradition hat, aus der auch der retorsive Weg einer Letztbegründung anthropologischer Analysen in der Maréchalsschule schöpft, wird etwa aus einem unlängst von W. Kuhlmann veröffentlichten Beitrag<sup>20</sup> deutlich.

<sup>18</sup> München 1963, 23 Anm. 8.

<sup>19</sup> Notwendigkeit und Ungenügen der Fundamentaltheologie, in: Probleme und Aspekte (Anm. 13) 38–56, Zit. 52.

<sup>20</sup> Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik, Freiburg/



Bei dieser Feststellung darf natürlich die Frage nicht umgangen werden, ob bzw. inwieweit die Gottesidee, die in der genannten Tradition (insbesondere bei Augustinus und Descartes) eine Grunddimension der erstphilosophischen Reflexion darstellt<sup>21</sup>, im Umkreis Apelschen Denkens zu Recht ausgeblendet wird. Hier hat H. Peukert über den Rückgriff auf die bei Horkheimer, Adorno und Benjamin thematisierte anamnetische Solidarität einen wichtigen Schritt zur Vermittlung unternommen<sup>22</sup>. Mit K. Fr. Reith<sup>23</sup> wäre allerdings an Peukert die Frage zu richten, ob diese Vermittlung ohne einen impliziten Fideismus auskommt; oder genauer: unterliegt nicht auch Peukert der „naturalistic fallacy“, die man Apels Begründung ethischer Normen (wie ich meine: berechtigt) vorgeworfen hat? Dies alles können hier nur Anstöße für die weitere Diskussion sein. Wichtig erscheint mir vor allem, daß man nicht mehr hinter den bei Apel gewonnenen – bzw. teilweise wiedergewonnenen – Horizont in einen philosophischen Relativismus zurückfällt, der die fundamentaltheologische Verantwortung des christlichen Glaubens von innen her untergräbt.

### 3. Zur geschichtlichen Erkennbarkeit einer letztgültigen Offenbarung

Bei der im vorigen Abschnitt skizzierten Frage nach dem *Begriff* einer letztgültigen Offenbarung geht es um zwei korrespondierende Aufgaben. Einmal ist der anthropologische Raster, die Hinordnung der Vernunft auf Offenbarung zu ermitteln, zum anderen eine gegebene bzw. tradierte Offenbarung auf solche Vernunft als eine zumindest potentielle „Hörerin des Wortes“ hin hermeneutisch zu erschließen. Wir unterstreichen eine heute weithin vernachlässigte Dimension dieses Fragens, nämlich die Notwendigkeit erstphilosophischer Klärung des Begriffs von letztgültigem Sinn.

In diesem gesamten Komplex theologisch-philosophischer Arbeit geht es um die Frage, welches geschichtliche Ereignis – falls gegeben – den Begriff einer letztgültigen Offenbarung erfüllt bzw. wie eine Verkündigung auszusehen hat, die eine gegebene Offenbarung als Vermittlung von letztgültigem Sinn erschließen möchte. M. a. W., auf diese Weise kann ein ein-für-allemal gegebenes Wort „zur Sprache gebracht“ oder wieder vernehmlich gemacht werden. Auf diesem Wege ist aber nicht zu ermitteln, ob jenes Wort tatsächlich in der Geschichte erging und noch heute ergeht. Die Entscheidung einer solchen Frage gehört in den Bereich der

München 1985, Kap. 6: Letztbegründungsargumente in der Geschichte der Philosophie, 254–329.

<sup>21</sup> Vgl. auch R. Lauth, *Theorie des philosophischen Arguments. Der Ausgangspunkt und seine Bedingungen*, Berlin 1979.

<sup>22</sup> *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie*, Düsseldorf 1976.

<sup>23</sup> *Mikrologie. Reflexionen zu einer kritischen Theologie*, Frankfurt a.M. 1982, bes. 113ff.

Verantwortung des Glaubens vor der historischen Vernunft. Wie läßt sich das Grundproblem dieser historischen Dimension von Glaubensverantwortung umschreiben und wie steht es heute um die Lösung dieses Problems? Es geht hier prinzipiell um die erkenntnistheoretische Seite des christologischen Dogmas von der Fleischwerdung des Wortes. Gott hat sich restlos „im Fleische“ dem Menschen übergeben. Das ist das Grunddatum christlicher Ontologie. Die gnoseologische Seite dieses Datums aber ist, daß die Selbstmitteilung Gottes menschlichen Sinnen wirklich vernehmbar geworden ist. Gott hat sich ganz in jener Lebensspanne zwischen Empfängnis und Tod dem Menschen bekanntgegeben, die Jesus mit allen Menschen gemeinsam ist. Hierin liegt die „cruX“ der historischen Verantwortung des christlichen Glaubens.

Fragen wir von hierher nach der prinzipiellen Versuchung der Theologie, so dürfte diese darin liegen, daß man die Rolle des Hl. Geistes mißversteht. Der Geist soll uns „in die ganze Wahrheit einführen“ (vgl. Joh 16, 13). Bestünde diese seine Funktion darin, unserer von ihm aufgeschlossenen Vernunft die nötigen Zusatzinformationen zu liefern, damit ein unbedingter Glaubensassens zustande kommen kann, Informationen über das hinaus, was die Fleischesgestalt des Wortes jedem, der seine Augen und Ohren nicht verschließt, vernehmbar macht, dann wäre der entscheidende Vorgang der Offenbarung in einer *Inspiration*, nicht in der *Inkarnation* des Wortes anzusetzen. Gott hätte seinem Sohn doketistisch dann wenigstens die schlimmsten aller Mühen ersparen können, wenn er das für die Öffnung unserer Augen letztlich Ausschlaggebende doch von oben oder von innen her nachschiebt, nicht in dem skandalösen Nicht-Ich, dem Äußeren und Anderen zu unserem Ich begegnen läßt.

Das angedeutete Grundproblem der historischen Dimension christlicher Glaubensverantwortung hat G. E. Lessing wohl auf die eingängigste Formel gebracht: Wie kann sich die Behauptung einer unbedingten Wahrheit zu Recht auf historisch Vermitteltes stützen, das doch, Lessing zufolge, bestenfalls zu einer wahrscheinlichen Evidenz führt? Dieser gordische Knoten – noch etwas schärfer zusammengezogen durch S. Kierkegaard – hatte in der dialektischen Theologie K. Barths und R. Bultmanns gleichsam seinen Alexander gefunden. Ich habe nie ganz begreifen können, mit welcher Leichtigkeit nach 1950 auf breiter Front die Überholung der Kerygmatheologie verkündigt wurde, ohne daß man mit einer vergleichbaren Entschiedenheit die Lösung des von Lessing aufgezeigten Dilemmas in Angriff nahm. Wurde nicht recht wahrgenommen, daß man sich durch die Behauptung, die Fundamentaltheologie sei auf die Ergebnisse kritisch-historischer Forschung hinsichtlich des irdischen Jesus bzw. der geschichtlichen Basis des Osterglaubens angewiesen, jenes alte Dilemma wieder eingehandelt hatte?

Welche Lösungsversuche wurden (abgesehen von der kerygmatheologischen Radikallösung, die eine rationale Verantwortung vor der histori-

schen Vernunft überspringt) überhaupt mit Rücksicht auf jenes grundlegende Dilemma vorgelegt? Ohne Anspruch auf Vollständigkeit oder Präzision im Detail möchte ich im folgenden einige exemplarische Argumentationsmodelle kurz umreißen.

Da ist vor allem das im Anschluß an J. H. Newman immer wieder vertretene „Bündelargument“. Man dürfe nicht – wie Lessing – eine nackte Alternative zwischen „historischen Zeugnissen mit bloßem Wahrscheinlichkeitswert“ auf der einen Seite und „streng demonstrativer Evidenz“ auf der anderen aufstellen. Aus beiden Kategorien falle der eine personale Gewißheit vermittelnde Modus von Evidenz heraus. Diese gründe vielmehr in dem wesentlichen freien, aber keineswegs willkürlichen Akt von Zustimmung, zu dem der Mensch dank seines „illative sense“ angesichts einer Akkumulation von empirischen Gegebenheiten in der Lage ist.

Die Richtung dieses „Konvergenzarguments“ stimmt. Versagt es aber nicht gerade im Hinblick auf den ausschlaggebenden Unterschied zwischen personaler Evidenz im allgemeinen (etwa im Rahmen profaner Historie oder richterlicher Entscheidung) und einer solchen personalen Evidenz, in der sich der christlichen Behauptung nach Unbedingtes übereignet? Zunächst ein Blick auf die „Objektseite“. Auch eine noch so große Akkumulation von Daten, die als einzelne nur Wahrscheinlichkeitswert haben, vermag nicht den „garstigen breiten Graben“ zu stopfen, welcher dem Fuß entgegensteht, der rational-gemessenen Schrittes, nicht doch schließlich im fideistischen Sprung zu einer unbedingten Affirmation geführt werden soll.

Wird dieses Problem dadurch gelöst, daß man – auf der „Subjektseite“ – die Kraft des „illative sense“ vorweist? Theologiegeschichtlich hat diese Theorie, soweit ich sehe, sehr viel in Bewegung gebracht – und man müßte dieser Bewegung einmal mit historischer Akribie nachgehen. Noch im Kontext einer extrinsezistisch orientierten Apologetik schien sie den Ansatzpunkt zur Überwindung einer zentralen Schwierigkeit in der „analysis-fidei“-Lehre zu bieten: Wie verhält sich das rationale Urteil über die durch objektive Gegebenheiten, durch „externa revelationis argumenta“ gedeckte Glaubwürdigkeit des christlichen Faktums zu dem Glaubensassens, der nicht ohne die innere Gnade des Hl. Geistes zustande kommen kann? Unter der Annahme eines ganzheitlich-personalen Akts des „illative sense“ schien sich das rational begründete Glaubwürdigkeitsurteil zusammen mit der Gnadenwirkung besser als ein integrales Zustimmungsgeschehen begreifen zu lassen. Dieser Argumentationsansatz wurde weiter ausgebaut, als die Front des Extrinsezismus im Anschluß an die grundlegende Neuorientierung fundamentaltheologischen Fragens durch M. Blondel zusammenbrach. Eine wichtige nächste Etappe stellen hier P. Rousselots Überlegungen über die „Augen des Glaubens“ dar. Wenn ich recht sehe, kulminiert diese ganze Bewegung in

der Zuordnung von „transzendentaler“ und „kategorialer Offenbarung“, wie sie K. Rahner vorgenommen hat<sup>24</sup>.

Gerade von der ausgefeilten Affirmationstheorie Rahners her wird aber besonders deutlich, daß die ungeheure Arbeit, die seit Newman und Blondel auf dem Weg einer theologischen Anthropologie geleistet wurde, zu der entscheidenden Frage, um die es beim Lessingschen Dilemma geht, kaum etwas beiträgt. Es handelt sich hier ja nicht um die Frage nach der Befähigung eines Subjekts, in einem geschichtlichen Ereignis Sinn wahrzunehmen, vielmehr darum, ob und gegebenenfalls wie ein bestimmtes geschichtliches Geschehen in der Lage sein kann, von sich, d. h. von der „kategorialen“ oder Objektseite her, vermittelndes Medium der unbedingten Selbstmitteilung Gottes zu werden. Die Betonung der transzendentalen Seite der Offenbarung kann leicht zu der oben skizzierten Versuchung führen, ein inkarnatorisch nicht recht zufriedenstellendes Ergebnis durch einen inspiratorischen Zusatz aufzuwerten. Hierfür ein interessanter Beleg aus K. Rahners „Grundkurs des Glaubens“<sup>25</sup>. Bei der Frage nach dem zureichenden Grund für unseren Osterglauben meint Rahner die an sich bestenfalls wahrscheinliche Gewißheit der Berichte der Apostel über Erscheinungen des Auferstandenen dadurch zu einem absolut überzeugenden erheben zu können, daß er sie auf die „transzendente Auferstehungshoffnung“ treffen läßt, die jeden Menschen bewegt. „Würde [...] nach dem profanen Modell der Zeugenaussage *allein* das Auferstehungszeugnis der Apostel beurteilt, müßte es als ungläubwürdig abgelehnt werden [...]. Aber die Voraussetzung für die Anwendung dieses Modells auf unsere Frage trifft nicht zu. Wir selber sind nicht einfach und schlechterdings außerhalb der Erfahrung der apostolischen Zeugen. Denn weiter und *anderseits* (und das ist hier entscheidend) hören wir dieses Zeugnis der Apostel mit jener transzendentalen Auferstehungshoffnung, von der schon die Rede war [...]. Und in diesem (frei vollzogenen) Mut bezeugt sich der Auferstandene selbst als lebendig in der gegliückten und nicht auflösbaren Korrespondenz zwischen transzendentaler Auferstehungshoffnung und der kategorial-realen Gegebenheit solcher Auferstehung. In diesem Zirkel trägt sich beides gegenseitig und bezeugt sich uns als wahr“. Der Einwand liegt nahe, daß hier der Wunsch – wie so oft Vater des Gedankens – eine bloß relative Gewißheit zum unbedingten Glaubwürdigen werden läßt.

Bei K. Rahner finden sich noch weitere Versuche, mit dem Lessingschen Dilemma fertigzuwerden. Ebenfalls im „Grundkurs“ empfiehlt er

<sup>24</sup> Zu verweisen wäre auch auf die Parallelität, die Avery Dulles zwischen der Zustimmungstheorie Newmans und dem von Michael Polanyi vertretenen „personalen Erkennen“ sieht. Vgl. bei M. Polanyi, *Personal Knowledge*, New York 1964; A. Dulles, *Die Kirche: Sakrament und Grund des Glaubens*, in: *Probleme und Aspekte* (Anm. 13) 311–328; *ders.*, *Faith, Church and God*, in: *TS 45* (1984) 537–550.

<sup>25</sup> Freiburg 1976, 270.

dem Menschen, die „Inkongruenz zwischen der relativen Sicherheit seiner geschichtlichen Erkenntnis einerseits und der Absolutheit seines Engagements andererseits gelassen als unvermeidbar anzunehmen und in seiner Existenz durchzutragen“, und zwar mit dem Hinweis darauf, daß „sich der Mensch in den absoluten und unreviewbaren Entscheidungen seines Lebens (immer und überall) auf geschichtliche Tatsachen ein[läßt], über deren Existenz und Natur er theoretisch keine absolute Sicherheit besitzt“<sup>26</sup>. In diesem Argument wird der prinzipielle Unterschied zwischen allgemeinen unbedingten (insbesondere moralischen) Entscheidungen und der unbedingten Bejahung eines Geschichtsfaktums als Vermittlung von letztgültigem Sinn nicht beachtet. Im Falle des moralischen Handelns geht die unbedingte Entschiedenheit zum Guten (etwa in dem Urteil: „Rette einen Ertrinkenden!“) dem nur relativ gewissen Urteil hinsichtlich eines Geschichtsfaktums („Dies ist ein Ertrinkender!“) voraus und wird im Hinblick auf seinen Wert auch nicht an der Richtigkeit der letztgenannten Beurteilung von Fakten gemessen. Der christliche Glaubenssinn hingegen behauptet das Faktum selbst als die entscheidende Basis der unbedingten Zustimmung – dies ist ja gerade der Stein des Anstoßes für Denker wie Lessing und Kant, denen der Sinn moralischen Handelns im Gegensatz zu der Möglichkeit einer die autonome Freiheit unbedingte in Anspruch nehmenden positiven Offenbarung nicht zweifelhaft ist.

In den bereits zitierten „Bemerkungen zur Situation des Glaubens heute“<sup>27</sup> versucht Rahner die heute fast allgemeine Skepsis hinsichtlich der Möglichkeit einer kategorialen Vermittlung von unbedingter Wahrheit durch die Theorie vom anonymen Christen zu unterlaufen: In der Grundoption des Menschen, die implizit immer schon eine unbedingte Entscheidung für oder gegen die im übernatürlichen Existential angebotene Gnade sei, werde jeder kategorial gesetzte „actus honestus“ zu einem „actus salutaris“<sup>28</sup>. Durch diesen Hinweis darauf, was äußerstenfalls noch als heilswirksam angesehen werden kann, wird die fundamentaltheologische Frage nach der Möglichkeit einer geschichtlich-objektiven Gegenwart des Unbedingten aber nicht beantwortet.

Müssen wir uns wirklich mit dieser scheinbar aporetischen Situation begnügen? Ich meine, daß wichtige Schritte zur Überwindung des Lessingschen Dilemmas in den letzten zwei Jahrzehnten durch Hinterfragung des traditionellen Konzepts kritisch-historischer Forschung unternommen wurden, insbesondere unter dem Stichwort „Narrativität“. Geht es z. B. bei dem von Joh. B. Metz eingeführten Begriff der „gefährlichen Erinnerung“ nicht gerade um jene einzige Möglichkeit, wie Unbedingtes

<sup>26</sup> Vgl. ebd. 232.

<sup>27</sup> S. Anm. 13.

<sup>28</sup> Vgl. ebd. 344.

in menschlich-geschichtlicher Vermittlung präsent werden kann, in einem Akt nämlich, der ein universal einforderndes Ereignis dadurch wirklich objektiv gegenwärtig setzt, daß in seiner Anamnese der Redende wie der Hörende zugleich unausweichlich vor das Äußerste gebracht sind, das dem Menschen abgefordert werden kann? Leider wurden diese wichtigen hermeneutischen Anstöße an den entsprechenden Nahtstellen des Traktats „demonstratio christiana“, etwa in den drei neuen fundamentaltheologischen Arbeitsbüchern<sup>29</sup>, noch kaum berücksichtigt.

Noch etwas weiter dürfte der Rückgriff von Francis Schüssler Fiorenza auf die Kategorie des Zeugnisses führen, wie sie von Paul Ricœur entwickelt wurde. Im Vergleich mit anderen Grundtopoi des Narrativen – etwa dem *Beispiel* (das an einem bestimmten Fall die universale Regel illustriert) und dem *Symbol* (das zwar Bedeutung erhellt, aber nicht die Wahrheit eines individuellen historischen Faktums vermittelt) – enthüllt einzig das *Zeugnis* den absoluten Charakter eines bestimmten geschichtlichen Augenblicks. Dieses Spezifikum, das das Zeugnis auch von einem Bericht abhebt, hat Lessing übersehen. Im Kontext des von Troeltsch eröffneten Fragehorizonts ließe sich aufweisen, wie mit Hilfe der Kategorie des Zeugnisses die Frage nach einem historisch adäquaten Zugang auch zu einem unverwechselbar einmaligen Ereignis beantwortet werden kann<sup>30</sup>. Nur werden im christologischen Part von „Foundational Theology“, wie mir scheint, kaum die nötigen Konsequenzen aus dieser wichtigen Einsicht gezogen.

In meinen eigenen Arbeiten seit der ersten Auflage von „Christologische Brennpunkte“<sup>31</sup> habe ich versucht, vor allem den von M. Blondel gegenüber dem histori(z)istischen Ansatz Loisy neu gewonnenen Begriff der Tradition weiterzuentfalten<sup>32</sup>. „Traditio“ im Sinne von „Überlieferung“ fällt nur dann nicht aus ihrer Ursprungsbewegung heraus, wenn sie ganz in der Transparenz für „traditio“ im Sinne von „Auslieferung“ aufgeht<sup>33</sup>: „Denn ich habe es vom Herrn so überkommen, wie ich es euch auch ‚tradiert‘ habe: Der Herr Jesus nahm in der Nacht, in der er ‚tradiert‘ wurde, Brot...“ (1 Kor 11, 23).

Es geht bei alledem um eine kritische Neuaneignung der „via empirica“, oder besser, jener Sicht von historischer Verantwortung der Theologie, die für Origenes zentral war, später aber hinter der Fixierung auf

<sup>29</sup> Handbuch der Fundamentaltheologie (Anm. 14); H. Fries, Fundamentaltheologie, Graz 1985; H. Waldenfels, Kontextuelle Fundamentaltheologie, Paderborn 1985.

<sup>30</sup> Foundational Theology. Jesus and the Church, New York 1984; vgl. meine Rez. in: ThRv 81 (1985) 309–313.

<sup>31</sup> Essen 1977, 2. Aufl. 1985. Dort 135 ff ein Überblick über die weitere Diskussion.

<sup>32</sup> Vgl. hierzu jetzt die wichtige Monographie von G. Larcher, Modernismus als theologischer Historismus. Ansätze zu seiner Überwindung im Frühwerk Maurice Blondels, Frankfurt a. M. 1985.

<sup>33</sup> Zu den vier grundlegenden Aspekten des Begriffs von „traditio“ im Neuen Testament vgl. meinen Beitrag „Aufgaben der Fundamentaltheologie“, in: TThZ 92 (1983) 204–215.

das Mirakulöse an den „argumenta revelationis“ zurücktrat. Lessing, der sich zu Eingang seiner berühmten Schrift „Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft“ (1777) auf Origenes beruft, sieht dessen Argumentation für die fortdauernde Gegenwart der Wunder Jesu Christi in ebenderselben verkürzten Perspektive, die auch für die Apologetik seiner Zeit kennzeichnend war: Origenes zitierend, sagt Lessing: „noch war zu seiner Zeit, die Kraft wunderbare Dinge zu thun, von denen nicht gewichen“, die nach Christi Vorschrift lebten; und wenn er ungezweifelte Beyspiele hiervon hatte, so mußte er nothwendig, wenn er nicht seine eigenen Sinne verleugnen wollte, jenen Beweis des Geistes und der Kraft anerkennen“<sup>34</sup>. Die eigentliche Fortdauer des Wunders Jesu Christi – einschließlich des Beweises für seine Auferstehung – sieht Origenes aber in jener „traditio“, in der Gegenwärtigsetzung der Hingabe und Erhöhung Jesu Christi, die der Welt ständig im Martyrium der Christen vor Augen liegt. Im Blick auf diese Einsicht die notwendigen Konsequenzen für eine angemessene Methode der Rückfrage nach dem irdischen Jesus und der Basis des Osterglaubens zu ziehen, dies scheint mir eine der zentralen Aufgaben heutiger Fundamentaltheologie.

---

<sup>34</sup> G. E. Lessings sämtliche Schriften. Hrsg. v. K. Lachmann, Bd. 13, Leipzig, 3. Aufl. 1897, Nachdr. Berlin 1968, 4.