Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 1 (1954)

Heft: 2

Artikel: Fragen zur Fundamentaltheologie

Autor: Stirnimann, Heinrich

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760382

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Fragen zur Fundamentaltheologie

Von Heinrich Stirnimann O. P.

Unter verschiedenem Gesichtspunkt mag man die Fundamentaltheologie auch heute noch als ein fragliches Gebilde bezeichnen. Vom praktischen Standpunkt aus wird man aber zugeben müssen, daß die Probleme, die in ihr gestellt, anderswo nicht, oder nur ungenügend, zur Sprache gebracht werden können. Damit ist ein Zweifaches gegeben : erstens die Existenzberechtigung als eigene, theologische Lehr-Disziplin, und zweitens die Notwendigkeit, den entsprechenden Stoff nach den wechselnden Bedürfnissen des Unterrichtes immer wieder neu zu gestalten. Eine solche Adaptation hat der bekannte und verdiente Bonner Professor Albert Lang in seinem soeben erschienenen Buch « Die Sendung Christi » [1] unternommen. Wir möchten hier kurz über dessen Inhalt berichten und nachher einige Bemerkungen anschließen.

Mit einem « zusammenfassenden und klärenden Überblick » will man das Fazit aus den jüngsten Diskussionen über Aufgabe und Methode der Apologetik ziehen (S. v). Das Gewicht wird vor allem auf die « Grundprobleme » gelegt. « Einzelfragen und Nebenprobleme wurden bewußt beiseite gelassen » (S. v). Dasselbe gilt auch von den gegnerischen Ansichten. Man beschränkt sich auf eine « orientierende Überschau über die neuzeitlichen Einstellungen zum Christusproblem » (S. v). Wie sehr sich aber das Buch an ganz bestimmte Kreise wendet, geht daraus hervor, daß man « zu Gunsten einer lesbaren, anregenden Darstellung die nüchterne Schulsprache vermeidet » (S. vi — Doch sei gleich darauf hingewiesen, daß man nicht etwa einem Extrem in dieser Hinsicht huldigt !) Ferner die Zitate von Rilke, Kafka, Le Fort usw. Schon die Zielsetzung der Fundamentaltheologie wird weitgehend « affektiv » bestimmt (SS. 10-13). « Willentlich » wird mit « emotional » wiedergegeben (SS. 4. 8).

Die Einleitung behandelt Ziele, Aufgaben und Wege der Fundamentaltheologie. Die eigentliche Darstellung besteht aus drei Hauptstücken : I. Der Offenbarungsanspruch des Christentums und seine Bekämpfung (Begriff der Offenbarung – Ablehnung der Offenbarung in der neueren Zeit). II. Das Problem einer übernatürlichen Offenbarung (grundsätzliche Fragen nach der Möglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung — Feststellbarkeit und Glaubwürdigkeitskriterien — subjektive Offenheit und Glaubwilligkeits-

[1] Fundamentaltheologie Bd. I. — Max Huber, München 1954. xii-264 S.

motive). III. Die Tatsache einer göttlichen Offenbarung (Einzigartigkeit der israelitischen Religion — historische Zeugnisse von Jesus Christus — das Selbstbewußtsein Jesu — Beglaubigung der göttlichen Sendung Jesu).

Gegen diesen Plan ist sicher nichts einzuwenden. Er hält an der sachlich und gedanklich begründeten Struktur des Traktates fest, erlaubt aber dem Verf., sich dieser mit einer gewissen Freiheit zu bedienen. Überhaupt möchten wir gleich auf die Einheit des Buches und auf die Ausgeglichenheit hinweisen. Die spekulativen Erwägungen übertönen die historische Fragestellung nicht, noch wirken die positiven Argumente als allzu äußerlich hinzugekommen. Die einzelnen Fragen werden mit Maß im Hinblick auf die « Anforderungen der Synthese » entwickelt. Durch das ganze Werk hindurch spürt man den Ernst eines wirklich theologisch gebildeten Gelehrten. Reich und anregend ist ferner die Literaturangabe, « die sich auf eine Auswahl aus den letzten Jahrzehnten beschränkt » (S. v). Was wir bedauern ist einzig die Zurückhaltung gegenüber gewissen Problemen, mit denen man — bewußt, wie es scheint — den Leser oder Schüler nicht « belasten » wollte. — Nach dem Gesagten wird man leicht verstehen, in welchem Sinn wir uns nun erlauben, auch einige kritische Bemerkungen anzufügen.

Etwas seltsam berührt, daß man im ganzen einleitenden Kapitel, wo die methodischen Fragen behandelt werden, Fundamentaltheologie mit Apologetik gleichsetzt. Ja noch mehr, man spricht eigentlich nur von Fundamentaltheologie, von Apologetik nur beiläufig (offenbar deshalb, weil « Apologetik » für moderne Ohren einen etwas ominösen Klang bekommen hat !). Trotzdem deuten die längeren Ausführungen über « die Weckung der Glaubwilligkeit als Zielsetzung » (die eigentlich eher zum Abschnitt über « die subjektive Offenheit » gehören !) deutlich in die Richtung einer mehr praktisch bestimmten Apologetik. Auch andere Teile scheinen eher dem apologetischen Ziel als dem der Fundamentaltheologie gerecht zu werden. Wie hätte man sonst eine eingehendere Begriffsbestimmung des « Natürlichen » und « Übernatürlichen », das Verhältnis beider zu einander und schließlich das echt fundamentaltheologische Anliegen : « Wissenschaft und Glaube » außer Acht lassen können ?

Das Fehlen einer nüancierteren Unterscheidung zwischen Fundamentaltheologie und Apologetik wird sodann dort besonders deutlich, wo man auf die Frage der Stellung des Traktates « De locis » zu sprechen kommt (SS. 22-23). Man schwankt und zögert, doch schließlich entscheidet man sich dafür, die « theologische Erkenntnislehre » zur Fundamentaltheologie zu zählen, weil sie sich noch nicht mit den « Inhalten der Offenbarung », sondern mit den « Hilfsmitteln und Wegen der Theologie » befaßt (S. 23). Gleich schränkt man aber wiederum ein und sagt, daß « die dogmatische Methode noch nicht uneingeschränkt angewendet werden » könne. « Die Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes, die Inspiration der Schrift usw. können nicht schon vorausgesetzt und zum Beweis herangezogen werden, wenn man sich nicht einer petitio principii schuldig machen will. Die Behandlung der theologischen Erkenntnisquellen wird *deshalb* mit Recht der FTh zugeteilt » (S. 23). — « Deshalb » heißt also wiederum : Fundamentaltheologie = Apologetik !

Doch geht es uns nicht so sehr um das Wort als um die Sache selber. Von einer petitio principii kann nach unserer Ansicht nicht die Rede sein ; und zwar aus folgenden Gründen : Im apologetischen Traktat der Kirche geht es um die Existenz eines unfehlbaren Lehramtes. Die Unfehlbarkeit der Kirche soll als « glaubwürdig » erwiesen werden. Dies genügt als rationale Grundlage. Im fundamentaltheologischen Tranktat « De locis » erscheint die Unfehlbarkeit als « Dogma », und zwar nicht so sehr unter dem Gesichtspunkt der *Existenz*, sondern unter dem der positiven *Entfaltung*, der verschiedenen Möglichkeiten der *Äußerung* und der theologischen *Bewertung* dieser Äußerungen. Zu all diesen Fragen hat aber die Kirche Stellung genommen. Eine entsprechende theologische Erkenntnislehre braucht also eine « unumschränkt » dogmatische Methode ! Hier geht es nicht mehr um die Verteidigung, sondern um die eigentliche Prinzipienlehre, die, besonders mit Rücksicht auf die « loci proprii », nur aus dem Glauben kommen kann. Infolgedessen hat sie sich auch normativ und nicht nur direktiv an die Entscheidungen der Kirche zu halten. Die Methode kann also formell gesprochen nicht mehr « apologetisch » sein !

Größere Schwierigkeiten jedoch haben wir bei der Frage der Feststellbarkeit der übernatürlichen Offenbarung. Die Hauptpunkte werden zwar auch hier klar hervorgehoben. Zunächst braucht es in der natürlichen Ordnung Gewißheit über die Offenbarungstatsache ; dann erst kann der übernatürliche Glaubensakt erfolgen. Dabei bildet die natürliche Erkenntnis nicht die innere « Grundlage » des Glaubens, wohl aber die äußere « Voraussetzung » dazu. « Die Möglichkeit und Pflicht zum Glauben ist erst gegeben, wenn mit *genügender Gewißheit* feststeht, daß Gott zu uns gesprochen hat. » (S. 83.)

Wie ist aber diese « genügende Gewißheit » der natürlichen, dem Glauben vorausgehenden Erkenntnis der Offenbarungstatsache zu verstehen ? Man gebraucht hier den Ausdruck « freie oder moralische Gewißheit » (S. 85). Was man damit meint, wird wie folgt umschrieben : « Der Sachverhalt steht fest, übt aber keinen logischen Zwang aus ». — « Nicht jeder Zweifel an der Zuverlässigkeit der Erkenntnis wird ausgeschlossen, wohl aber jeder vernünftige und berechtigte Zweifel. » — « Die Zustimmung bleibt frei und hängt vom Willen ab » (S. 85). Es handelt sich also um den Begriff, den auch Roger Aubert in seinem Buch « Le Problème de l'Acte de Foi » [1] verwendet. Fast ununterbrochen spricht letzterer von « moralischer, freier Gewißheit », hat aber diesen Ausdruck nirgends — wie es uns scheint — genau erklärt und genügend begründet [2].

Was uns nun Schwierigkeit macht, ist die Verbindung von « frei » und « Gewißheit ». Entweder bleibt die Gewißheit, was sie ist : abschließende, sichere Erkenntnis, und in diesem Fall muß eben die Freiheit (ex parte specificationis !) ausgeschlossen werden ; oder man ändert den Begriff, — und dann mag man, was immer man will, « Gewißheit » nennen !

In bezug auf das sichere Erkennen im allgemeinen unterscheidet L.

[1] 2. Aufl., Löwen 1950.

[2] Mit Ausnahme vielleicht von l. c., S. 742, Anm. 16 !

drei verschiedene Elemente: « Bei jeder Wahrheitserkenntnis kann man unterscheiden zwischen der *objektiven Gewißheit* des Sachverhaltes und der *subjektiven Einsichtigkeit* » (S. 83), schließlich spricht man von der « *Festigkeit der Zustimmung*, mit der man den erkannten Sachverhalt bejaht » (S. 84).

Uns scheint es, daß man hier sowohl Heterogenes verbindet als auch Korrelatives trennt. Zunächst hat die « Zustimmung » auszuscheiden. Sie wird deutlich als vom Willen abhängig betrachtet, und daß man selbst unmittelbar evidente Prinzipien leugnen kann, wenn man will, wird aus der Erfahrung zur Genüge bekundet.

Sodann unterscheiden auch wir einen objektiven und subjektiven Gesichtspunkt der Erkenntnis: Einsichtigkeit und Evidenz, — denen Einsicht und Gewißheit von seiten des Erkennenden entsprechen. Erstens stellen wir aber Einsichtigkeit und Evidenz auf die objektive, Einsicht und Gewißheit auf die subjektive Seite [1]. Spricht man von « objektiver Gewißheit » und « subjektiver Einsichtigkeit (= Evidenz) », so durchkreuzt man die Begriffe in ihrem eigentlichen Sinn.

Zweitens — und damit verlassen wir die terminologische Frage — betonen wir die Korrelativität der beiden Gesichtspunkte. Es handelt sich hier um wirklich Unzertrennbares, nicht um Teilakte oder verschiedene Zustände, zu denen die Zustimmung von seiten des Willens als ein Drittes hinzutreten könnte. Gewißheit ist immer in irgendeiner Weise mit einem einleuchtenden (= evidenten) Sachverhalt verbunden und Einsichtigkeit ist ohne Bezug auf ein subjektiv gewisses Erkennen nicht denkbar. Wird die sachlich überzeugende Kraft vom Erkennenden nicht irgendwie erreicht, so kann es sich nicht mehr um Gewißheit im eigentlichen Sinne handeln.

Ganz anders verhält es sich, wenn man von verschiedenen Graden des « sich Aneignens » der Einsichtigkeit des objektiven Sachverhaltes spricht. Das meint der (S. 84) von Thomas zitierte Text, beziehungsweise das « plenius consequi ... ex parte subiecti » [2]. Hier geht es um einen Unterschied, der die Grenzen der Gewißheit nicht überschneidet (certius ... certius !). Es ist möglich, daß die Ursache der Gewißheit ihrem Sein nach sicherer ist als das im Subjekt verwurzelte Sein der Gewißheit. In der übernatürlichen Ordnung (und im Hinblick auf diese spricht Thomas im erwähnten Text !) können beide Gesichtspunkte sogar soweit auseinanderliegen, daß höchste Sicherheit (ex parte causae) sich mit Freiheit (ex parte

[1] Und zwar im Anschluß an Thomas. Z. B. : Certitudo nihil aliud est quam determinatio intellectus ... certitudo quae est in *scientia* et *intellectu*, est ex ipsa evidentia *eorum, quae certa esse dicuntur*. In Sent., III d. 23 q. 2 a. 2 sol. III. — Certitudo proprie dicitur firmitas adhaesionis *virtutis cognoscitivae* in suum *cognoscibile*. Ibid., d. 26 q. 2 a. 4. — Certitudo primo et principaliter est in cognitione. Ibid., ad 1. — Certitudo est proprietas *cognoscitivae virtutis*. I-II q. 40 a. 2 sed c 2. — Certitudo ... essentialiter quidem invenitur in *vi cognosciva*. II-II q. 18 a. 4 c.

[2] II-II q. 4 a. 8 : ... ex causa certitudinis ... dicitur certius quod habet certiorem causam ..., ex parte subiecti ... quod plenius consequitur intellectus hominis. — Cf. I-II q. 49 a. 2 ad 3.

subiecti) verträgt. Dies ist aber nur im göttlichen Glauben möglich, wo die subjektive Gewißheit auf der freien Verbindung mit dem den Sachverhalt (evident) Schauenden beruht. In der natürlichen Erkenntnisordnung [1] ist wohl Gewißheit bei einer noch nicht vollkommenen Aneignung der Evidenz, nicht aber bei einer « freien » Zustimmung möglich. Wo immer im Urteil über einen objektiven Sachverhalt der Wille spezifisch hinzukommt, kann die Möglichkeit des Irrtums nicht mehr sachlich begründet ausgeschlossen werden ; es kann sich also höchstens um Wahrscheinlichkeit handeln. Wahre Gewißheit wird immer spezifisch vom reinen Sachverhalt her bestimmt !

Der Verstand kann sich aber den Gegenstand durch verschiedene Erkenntnismittel aneignen. Somit stellt sich m. a. W. die Frage, um was für eine Art von Gewißheit es sich handle. Eine niedrige (z. B. moralische) Gewißheit ist an und für sich noch kein Grund, um diese von der ihr entsprechenden, aber immer noch überzeugenden Einsichtigkeit zu trennen. Auch auf der untersten Stufe kann man nicht von spezifisch « freier » Gewißheit reden.

So mag also der Ursprung des ganzen Problems auf die Eigenart der moralischen Gewißheitsordnung zurückgehen, wo freie, menschliche Faktoren mitspielen [2]. Thomas hat hier den merkwürdigen Ausdruck « certitudo probabilis » geprägt [3]. Doch von hier aus ist noch ein weiter Schritt zur sogenannten « freien » Gewißheit. Wir glauben nicht, daß nach Thomas der Richter auf Grund von Zeugenaussagen, falls er wirklich Gewißheit erreicht, frei den Tatbestand annimmt.

Auch dürfen wir den Ausdruck « certitudo probabilis » nicht ohne weiteres auf die Beglaubigung der Offenbarung anwenden. Der Zeuge ist ja hier nicht mehr der Mensch, nicht mehr « zwei oder drei », sondern Gott selber, der gesprochen hat und sein Wort bekräftigt. Stützt man sich auf eine historische Untersuchung, so kommt natürlich zur göttlichen Bestätigung die menschliche Überlieferung hinzu. Doch diese ist bei einer synthetischen Schau (anders verhält es sich bei der Überlieferung eines einzelnen Zeichens !) so groß, daß man kaum mehr berechtigt ist, den Begriff der « wahrscheinlichen » Sicherheit anzuwenden. Hinzu kommt ferner die empirische Betrachtungsweise. Auch sie hat heute noch für uns Geltung, fehlt es doch der Kirche, selbst in schlimmen Zeiten, nie an Zeichen göttlicher Beglaubigung. — Thomas spricht in diesem Zusammenhang nirgends von

[1] Es steht ja, wie wir gleich sehen werden, für Verf. fest, daß die Erkenntnis der Offenbarungstatsache noch nicht formell vom Glaubenslicht abhängt.

[2] Die Freiheit der Handlungen hat hier wahrscheinlich auf die « Freiheit » der Gewißheit abgefärbt.

[3] In actibus enim humanis ... non potest haberi certitudo demonstrativa : eo quod sunt circa contingentia et variabilia. Et ideo sufficit *probabilis certitudo*, quae ut in pluribus veritatem attingit, etsi in paucioribus a veritate deficiat. II-II q. 70 a. 2 c. — Nec tamen, quia non potest in talibus infallibilis certitudo haberi, debet negligi *certitudo* quae *probabiliter* haberi potest per duos vel tres testes, ut dictum est. Ibid., ad 1. — ... testimonium. sicut dictum est, non habet infallibiliem *certitudinem*, sed *probabilem*. Ibid., a. 3 c. — Cf. Ambroise GARDEIL O. P. : La « certitude probable » in RevScPhTh 5 (1911), SS. 237-266 ; 441-485.

einer « certitudo probabilis », sondern stets von der « evidentia signi » [1]. — Eine Einsichtigkeit im Vollsinn ist also durchaus möglich. Mehr sagen wir nicht.

Wir möchten nur, daß man die Schwierigkeiten dort sieht und dort beläßt, wo sie sich in Wirklichkeit finden. Wir geben zu, daß, besonders beim historischen Weg, die Sachlage « kompliziert » ist, und daß « der Tatbestand aus einer Reihe von Einzelbeobachtungen gewonnen werden muß ». Wir übersehen die Schwierigkeiten, die dem apologetischen Beweisgang inhärent sind, nicht und möchten sie auch nicht in irgendeiner Weise verringern. Die Problematik liegt aber in diesem Fall nicht im Abschluß der Erkenntnis, sondern in der Methode. Ein unklarer, ungeeigneter Gewißheitsbegriff kann hier eine saubere Lösung nur stören.

Nimmt man aber an, daß man auch auf induktivem Weg, und zudem noch durch ein indirektes Verfahren, zu einer sicheren Erkenntnis kommen kann, so wird man auch die Verbindlichkeit der daraus folgenden Einsicht anerkennen müssen. Die Freiheit muß auch in diesem Fall von der richtigen Gewißheit ausgeschlossen werden. — Natürlich bleibt — und wir gestehen das gerne — in concreto die ewige Schwierigkeit, den niedrigsten Grad der Gewißheit (der moralischen) von der höchsten Stufe der Wahrscheinlichkeit (die trotzdem noch Meinung bleibt, und nicht sicheres Erkennen) zu unterscheiden.

Nach all diesen längeren, vielleicht etwas umständlichen Erwägungen sind wir froh, in bezug auf einen letzten, heiklen und wichtigen Punkt dem Verf. unsere volle und ganze Zustimmung zu bekunden. Wir denken an die in unserer Zeit so eifrig diskutierte Frage nach dem Verhältnis von Gnade und Glaubwürdigkeit. Übt die Gnade, d. h. die Glaubensgnade, einen Einfluß auf die Glaubwürdigkeitserkenntnis aus ? und wenn ja, welchen ? L. erwähnt hier folgende Punkte : « Von Wichtigkeit für die Glaubensvorbereitung sind besonders folgende zwei Sätze aus der katholischen Gnadenlehre : 1. Jedem Menschen, der kein Hindernis setzt und das tut, was ihm obliegt, stehen die nötigen Gnaden zur Verfügung ... 2. Die Gnadenhilfen *ersetzen* die Beweiskraft der Glaubwürdigkeitsgründe und die

[1] Z. B. : Haec autem tam mirabilis mundi conversio ad fidem christianam *indicium certissimum* est praeteritorum signorum, ut ea ulterius iterari necesse non sit, quum in suo effectu appareant *evidenter*. Esset autem omnibus signis mirabilius ... C. Gent., I, c. 6, Huius quidem. — ... Christus dicitur suam resurrectionem argumentis declarasse, in quantum per quaedam *evidentissima signa* se vere resurrexisse ostendit. Unde et in graeco, ubi nos habemus « in multis argumentis » [Act. 1, 3], loco « argumenti » ponitur « tekmerium », quod est *signum evidens* ad probandum. III q. 55 a. 5 c.— ... ea quae subsunt fidei dupliciter considerari possunt. Uno modo in speciali ... Alio modo sub communi ratione credibilis. Et sic sunt *visa* ab eo qui credit : non enim crederet nisi *videret* ea esse credenda, vel propter *evidentiam signorum* vel propter aliquid huiusmodi. II-II q. 1 a. 4 ad 2. — Cf. CAJETAN, In II-II q. 1 a. 4 ; n. II : ... est differentia inter videre aliquid esse scibile, et videre aliquid esse credibile ... non habetur certa evidentia quod ita sit, ... habetur tamen *evidentia* quod ita esse est credibile iudicabileque *absque alterius partis formidine*.

Motivkraft der Glaubwilligkeitsmotive *nicht* und *verändern* sie auch *nicht*. Sie sind ja — von Ausnahmen wunderbarer Art abgesehen — für *gewöhnlich* dem Bewußtsein nicht zugänglich. Sie verleihen *moralische* Unterstützung gegen die *erbsündliche* Schädigung der gefallenen Natur ... » (S. 7). Nach all dem Vielen, was im Namen eines tieferen Verständnisses über diese Frage geschrieben wurde, ist man wirklich hocherfreut, hier so klar und so einfach das Wesentliche ausgedrückt zu finden [1].

[1] Schließlich erwähnen wir noch einige Kleinigkeiten : S. 107 wird die Möglichkeit der Wunder mit der « Nicht-Geschlossenheit der Naturkausalität » begründet, diese aber durch den Hinweis auf tatsächliche Wunder abgetan. Für den Leugner der Möglichkeit kann dies aber nur ein Zirkelschluß sein ! — Warum zitiert man das Jesus-Buch von F. M. Braun nur nach der französischen Ausgabe (SS. 141. 165) und nicht nach der deutschen Übersetzung, Räber, Luzern 1950 ? — S. 75 werden für die mysteria absoluta einige Texte ungenau zitiert : Mt. 10, 27 = Mt. 11, 27 ; 1 Kor. 3, 6-12 = 1 Kor. 2, 6-12.