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: 24 (1977)

Heft: 1-2

Artikel: Erwägungen zur Fundamentaltheologie : Problematik, Grundfragen, Konzept

Autor: Stirnimann, Heinrich

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761334

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: 11.07.2025

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

HEINRICH STIRNIMANN

Erwägungen zur Fundamentaltheologie

Problematik, Grundfragen, Konzept

Bis in die jüngste Zeit hinein galt «Fundamentaltheologie» als katholisches Fach [1]. Das Wort fehlte in Buchtiteln und im Programm evangelischer Theologie [2]. Diese Lage hat sich von Grund auf verändert. Auf den programmatischen Aufsatz von EBELING, «Erwägungen zu einer evangelischen Fundamentaltheologie» [3], folgten das Handbuch «Funda-

[1] KURT NITZSCHKE: Art. «Fundamentaltheologie» in: Evangelisches Kirchenlexikon I [1956] 1408: «Fundamentaltheologie, auch Apologetik genannt, ist eine Grunddisziplin der römisch-katholischen Theologie.» Noch 1969 konnte JOSEF SCHMITZ von der evangelischen Theologie schreiben: «Im deutschen Sprachraum, auf den wir uns beschränken, wird Apologetik oder Fundamentaltheologie als eigene theologische Disziplin fast einhellig abgelehnt», Art. «Die Fundamentaltheologie im 20. Jahrhundert» in: Herbert Vorgrimler u. Robert van der Gucht [Hrg.]: Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, II, Freiburg [i. Br.] 1969, 197–245; Zit. 230.

[2] Für protestantische Ohren hat das Wort «fundamental» einen ähnlichen Klang wie «integral» im nachkonziliaren Katholizismus; vgl. die Art. «Fundamentalismus» in RGG³ II [1958] 1178 f. u. Hist. Wörterbuch der Philosophie II [1972] 1133.

[3] GERHARD EBELING: Erwägungen zu einer evangelischen Fundamentaltheologie, ZThK 67 (1970) 479–524; im folg. zit.: Ebeling, «Erwägungen». Vgl. dazu auch die prägnante, in mancher Hinsicht präzisierende Darstellung von Ebeling: Studium der Theologie, Eine enzyklopädische Orientierung, Tübingen 1975 (UTB 446) 162–175 (= 12. Kap.: «Fundamentaltheologie»); im folg. zit. Ebeling, «Studium d. Th.». Zunächst war man erstaunt, die «Erwägungen» in Ebelings gesammelten Aufsätzen, «Wort und Glaube» III, Tübingen 1975, mit dem Untertitel «Beiträge zur Fundamentaltheologie, Soteriologie und Ekklesiologie», nicht zu finden. Doch liest man im Vorwort S. III, die «Erwägungen» seien «mit Rücksicht auf den Plan einer umfassenderen Darstellung nicht aufgenommen» worden. Prof. Ebeling gründete 1962 das «Institut für Hermeneutik» an der Theologischen Fakultät

mentaltheologie» von JOEST [4], der Beitrag «Exegese und Fundamentaltheologie» von HAHN [5], eine Skizze zur Geschichte der (katholischen) Fundamentaltheologie von FLURY [6] und die «Grundlinien einer evangelischen Fundamentaltheologie» von BEINTKER [7]. Wie in manch anderer Beziehung, so scheint auch hier – in freundlich-komplementärer Entwicklung – ein überkommener und an «Alterserscheinungen» leidender katholischer Topos von evangelischen Theologen mit neuem Elan aufgegriffen zu werden [8]. Diese neue – bestimmt erfreuliche und verheißungsvolle – ökumenische Situation war der Anlaß zu den Erwägungen, die wir hier vorlegen und nach folgenden Gesichtspunkten in sechs Abschnitte aufgliedern:

I. Die traditionelle Fundamentaltheologie und ihre Problematik
II. Aufbruch zu einer ökumenischen Fundamentaltheologie
III. Drei Problemkreise
IV. Vier Grundfragen
V. Generaldogmatik oder Meta-Theologie?
VI. Konzept und Entwurf

Zürich und ist daselbst seit 1968 Inhaber eines Lehrstuhles *ad personam* für «Fundamentaltheologie und Hermeneutik».

[4] WILFRIED JOEST: Fundamentaltheologie, Theologische Grundlagen- und Methodenprobleme, Stuttgart 1974 (Theologische Wissenschaft, Sammelwerk für Studium und Beruf, 11); im folg. zit.: Joest, «Fundamentaltheologie». Joest beruft sich in der Einleitung (S. 9) ausdrücklich auf Ebelings «Erwägungen». Zum Buch von Joest und zu Ebelings «Studium d. Th.» vgl. meine Besprechung «Evangelische Fundamentaltheologie» in FZPhTh 22 (1975) 375–383. MAX SECKLER, der in seinem Artikel: Evangelische Fundamentaltheologie, Erwägungen zu einem Novum aus katholischer Sicht, ThQ 155 (1975) 281–299, das Buch von Joest S. 287–292 bespricht, nennt Ebeling (S. 285) den «ersten evangelischen Fundamentaltheologen» und Joests Lehrbuch (S. 287) die «erste evangelische Fundamentaltheologie».

[5] FERDINAND HAHN: Exegese und Fundamentaltheologie, Die Rückfrage nach Jesus in ihrem Verhältnis zu Kerygma und Heiliger Schrift, Ein Beitrag zu Grundfragen der Theologie aus evangelischer Sicht, ThQ 155 (1975) 262–280.

[6] JOHANNES FLURY: Was ist Fundamentaltheologie? ThZ 31 (1975) 351–367.

[7] HORST BEINTKER: Verstehen und Glauben, Grundlinien einer evangelischen Fundamentaltheologie, KuD 22 (1976) 22–40.

[8] HAHN berichtet, a. a. O., 262, für seinen Mainzer Kollegen Josef Schmitz sei das Fachgebiet katholische Fundamentaltheologie mit dem Schild zu versehen: «Wegen totalen Umbaus vorübergehend geschlossen.» Hahn sagt dazu, a. a. O. 263, daß, «wenn man Eingang finden will, selbst mit Hand anlegen muß» und will seinen Beitrag «in diesem Sinne» verstanden wissen: «Denn als Theologen verschiedener Konfessionen können wir uns in der Tat nicht einfach nur gegenseitig aufsuchen, um die seit Generationen geleistete Arbeit zu bewundern oder zu kritisieren, vielmehr stehen wir miteinander [Sperrung von uns] vor aktuellen Problemen, die es zu bewältigen gilt.»

I. DIE TRADITIONELLE FUNDAMENTALTHEOLOGIE UND IHRE PROBLEMATIK

Zuerst sei «Fundamentaltheologie» rückblickend in katholischer Lehrtradition situiert. Ausgangspunkt ist nicht der viel ältere und breitere Strom christlicher «Apologetik» [9], sondern ein bestimmtes, theologiegeschichtliches Phänomen: das Aufkommen der Bezeichnung «Fundamentaltheologie», das Erscheinen von Handbüchern unter diesem Titel, die Errichtung von Lehrstühlen für dieses Fach. Wir können drei Perioden unterscheiden: 1. von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Modernisten-Krise, 2. von der Modernisten-Krise bis zum zweiten Weltkrieg, 3. die Zeit nach dem zweiten Weltkrieg. Dazu nur einige Hinweise. Die Literaturangaben sind fragmentarisch [10].

Anfänge

Ebeling [11] erwähnt als erstes Werk mit dem Titel «Fundamental-Theologie» das 1859–64 in Prag erschienene Lehrbuch von EHRLICH [12].

[9] Vgl. dazu die 16bändige Textsammlung von Abbé MIGNE: Démonstrations évangéliques... Ouvrage également nécessaire à ceux qui ne croient pas, à ceux qui doutent et à ceux qui croient, Paris 1843; die bis heute umfassendste Gesamtdarstellung des gelehrten KARL WERNER: Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie, 5 Bde, Schaffhausen 1861–76, und OTTO ZÖCKLER: Geschichte der Apologie des Christentums, Gütersloh 1907. ADOLF KOLPING: Fundamentaltheologie I, Münster 1968, berichtet im geschichtlichen Überblick, S. 35–70, mehr über die Grundzüge allgemeiner apologetischer «Glaubensbegründung» als über die spezifischen Belange der Fundamentaltheologie.

[10] Für die erste Periode stützen wir uns auf die Angaben in WETZER und WELTE's Kirchenlexikon I [1882] 1103–1106 (Art. «Apologetik») und besonders auf DIETRICH GLA: Systematisch geordnetes Repertorium der katholisch-theologischen Literatur, welche in Deutschland, Österreich und der Schweiz seit 1700 bis zur Gegenwart erschienen ist, Bd. I/1, Paderborn 1895, 6–20 (theologische Enzyklopädie und Methodologie) u. Bd. I/2, Paderborn 1904, 1–94 (Allgemeine Apologetik); im folg. zit.: Gla, «Repertorium».

[11] EBELING: Erwägungen 498. – Wenn wir im folgenden einige Ergänzungen und Präzisierungen zur Entstehung der Fundamentaltheologie beizusteuern uns bemüht haben, so möchten wir gleich zu Beginn klar herausstellen, daß u. E. die Untersuchungen Ebelings zu Wort- und Begriffsgeschichte von «Enzyklopädie» (Erwägungen 484–489), «Apologetik» (a. a. O. 489–498), «Fundamentaltheologie» (a. a. O. 498–506) und zum Verhältnis dieser drei wissenschaftstheoretischen Termini zueinander (a. a. O. 506–509) den bisher beachtenswertesten und hilfreichsten Beitrag zu einer erst zu schreibenden Geschichte der Fundamentaltheologie darstellen.

[12] JOHANN NEPOMUK EHRLICH: Leitfaden für Vorlesungen über die allgemeine

Einleitung in die theologische Wissenschaft und die Theorie der Religion und Offenbarung als erster Teil der Fundamental-Theologie, Prag 1859, IX–221 S.; DERS.: Leitfaden für Vorlesungen über die Offenbarung Gottes als Thatsache der Geschichte, zweiter Teil der Fundamental-Theologie, Heft 1, Prag 1860, VI–121 S., Heft 2, Prag 1862, VI–122–380 S.; DERS.: Apologetische Ergänzungen zur Fundamental-Theologie, Heft 1, Prag 1863, Heft 2, Prag 1864, X–312 S. Vgl. GLA: Repertorium I/2, 21 f.; KARL WERNER: Geschichte der katholischen Theologie, seit dem Trienter Concil bis zur Gegenwart, München 1866, 571–579, 2. Aufl. München/Leipzig 1889, 571–599. Ehrlich wurde 1810 in Wien geboren, lehrte ab 1836 Philosophie in Krems, ab 1850 Moral in Graz und hatte von 1857 bis zu seinem Tod 1864 in Prag einen Lehrstuhl für «Fundamentaltheologie» inne; vgl. LThK² III [1959] 719 f.

Aus dem «Vorwort» von Ehrlichs «Fundamental-Theologie» seien folgende zwei, für die Geschichte des Theologie-Unterrichtes aufschlußreiche Sätze angeführt: «Da die Studierenden der Theologie dermalen erst während des theologischen Studien-Curses Gelegenheit finden, mit der Philosophie bekannt zu werden; so bietet ihnen die, dem ersten Jahrgange zugetheilte, *generelle Dogmatik* oder *Fundamental-Theologie* in ihrem sogenannten *philosophischen* Theile größere Schwierigkeiten, als früher. Dieß bewog den Verfasser zur Veröffentlichung der vorliegenden Schrift» (S. III). Im folgenden geben wir eine kurze Übersicht über den Inhalt des Buches, ohne uns genau an die Einteilung in Abschnitte, Unterabschnitte usw. zu halten.

I. TEIL: Einleitung und Theorie der Religion und Offenbarung: (1) Einleitung in Theologie und Fundamental-Theologie (§§ 1–38); (2) Idee der Religionen (§§ 39–76: Religion ist «die durchgängige Bestimmtheit des Menschen durch das Bewußtsein von Gott»); (3) Idee der Offenbarung (§§ 77–89: Nur durch «direkte Offenbarung Gottes an den Menschen» kann das religiöse Bewußtsein «geweckt, erhalten und entwickelt» werden); (4) Verhalten der Menschheit zur Idee der Religion (§§ 90–124: Das Leben der unerlösten Menschheit stellt sich als «ein von der Idee der Religion abgewichenes» dar. Der Mensch vermag nicht, «aus eigener Kraft das Nicht-sein-Sollende aufzuheben»); (5) Kriterien göttlicher Offenbarung (§§ 125–163: Unter den «Kriterien, durch die eine faktische Offenbarung sicher gestellt» werden kann, werden auch «Anforderungen an den Inhalt» gestellt. Offenbarung muß sich als «Erlösung und Versöhnung mit Gott anbieten», «sich als Wiederherstellung des Reiches Gottes in der Menschheit manifestieren und die Bürgschaft bieten, daß dasselbe erhalten bleibe bis ans Ende der Zeiten»).

II. TEIL: Offenbarung Gottes als Tatsache der Geschichte: (1) Darstellung des «ursprünglichen Lebensverhältnisses des Menschen zu Gott» und dessen «Störung nach den geschichtlichen Urkunden der christlichen Offenbarung» (§§ 164–233); (2) Christus der Erlöser als «der lebendige Mittelpunkt der Menschheitsgeschichte» (§§ 234–306); (3) «Die Kirche Christi soll die durch ihn vollzogene Erlösung im Leben der Menschheit zur Erscheinung bringen» (§§ 307–355).

Die apologetischen ERGÄNZUNGEN enthalten folgende Abschnitte: Heft 1: (I) «Die Beweise für das Dasein Gottes und ihr Zusammenhang», (II) «Die Bedeutung der Opfer in der Zeit vor Christus», (III) «Zur Erklärung des Entstehens der Volksreligionen»; Heft 2: (IV) «Der Buddhismus und das Christentum», (V) «Der Mensch und der Staat».

PAUL WENZEL charakterisiert das Werk von Ehrlich als «eine durch spekulative Kraft, Systematik und Originalität ausgezeichnete und richtunggebende Fundamental-Theologie», LThK² III [1959] 720. Im Vergleich mit späteren fundamentaltheologischen Entwürfen seien folgende Punkte hervorgehoben: 1. Unterscheidung zwischen Fundamentaltheologie» und «apologetischen» Ergänzungen. 2. Zur

Zudem geht Ebeling den Rückverbindungen dieses Werkes zu STAUDENMAIERS «Encyclopädie» nach [13]. Neben dem Einfluß der Gedanken von GÜNTHER [14] – und damit von SCHELLING – steht die «Apologetik» des großen Tübinger Systematikers VON DREY Pate für den Entwurf von Ehrlich [15]. Eines der verbreitetsten fundamentaltheologischen Handbücher war die in mehreren Auflagen in Wien veröffentlichte «Theologia fundamentalis seu generalis» von SCHWETZ [16]. Zu erwähnen ist ferner das «Handbuch der Fundamentaltheologie» von SPRINZL [17]. Vor Ehrlich

Fundamentaltheologie gehört eine «Einleitung in die theologische Wissenschaft». 3. Die Kriterien der Offenbarung haben auch den «Inhalt» des Glaubens zu berücksichtigen. 4. Der Mensch als Subjekt des Glaubens wird sowohl philosophisch wie im Lichte biblischer Heilsgeschichte reflektiert. 5. Die Kirche wird schon innerhalb der «Offenbarung Gottes als Tatsache der Geschichte» behandelt. Doch plante Ehrlich, nach den Angaben von WERNER, a. a. O. 579–580, in Anlehnung an PILGRAMS «Physiologie der Kirche» noch einen dritten Teil seiner Fundamental-Theologie.

[13] EBELING: Erwägungen 498–500; 499: «Die Enzyklopädie Staudenmaiers, auf die sich Ehrlich gelegentlich lobend und doch seine Selbständigkeit wahrend bezieht, hat ihm das enzyklopädische Gesamtgerüst geliefert.» FRANZ ANTON STAUDENMAIER: Encyklopädie der theologischen Wissenschaften als System der gesamten Theologie, Mainz 1834, 1840²; vgl. GLA: Repertorium I/1,12 u. ThQ 150 52–54.

[14] Vgl. LThK² III [1959] 720.

[15] GLA: Repertorium I/2, 21/22: «Im Geiste Dreys, doch in einzelnen Punkten von ihm abweichend, behandelt Ehrlich die apologetische Disciplin ...» JOHANN SEBASTIAN VON DREY: Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christentums in seiner Erscheinung, 3 Bde, Mainz 1838–48: Bd. I: Die Philosophie der Offenbarung; Bd. II: Die Religion in ihrer geschichtlichen Entwicklung zu ihrer Vollendung durch die Offenbarung in Christus; Bd. III: Die christliche Offenbarung in der katholischen Kirche; vgl. GLA: Repertorium I/2, 16 f. Siehe auch DREY: Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System, Tübingen 1819; vgl. GLA: Repertorium I/1, 10 u. zum unveränderten Neudruck von 1966 die Besprechung von FRANZ SCHUPP, ZKTh 90 (1968) 222–268. Zur Persönlichkeit siehe ThQ 150 (1970) 24–27.

[16] JOHANN BAPTIST SCHWETZ: Theologia fundamentalis seu generalis, 2 Bde, Wien (1. Aufl. in einem Band unter dem Titel: Theologia generalis, cui praemittitur brevis introductio in theologiam universam, 1850; XVI–642 S.) 1862⁴, 1874⁶, 1882⁷: Bd. I, V–375 S., Bd. II, XI–356 S. Vgl. LThK² IX [1964] 549; GLA: Repertorium I/2, 19: «Eins der verbreitetsten Handbücher der Fundamentaltheologie, welches sichhinsichtlich der Anordnung des Stoffes an die Liebermannsche und Kleesche Generaldogmatik anlehnt... Die Art der Ausführung betreffend verdient das Buch ... vollständig den Beifall, der ihm von Anfang an zu teil geworden ist. In seiner Richtung streng kirchlich hat der Verf. seine Beweisführung auf ein umfassendes Studium der heiligen Schrift, der Väter und Theologen aller Zeiten gebaut. Ohne *einem* Vorgänger ausschließlich zu folgen, verfährt er als Eklektiker und entnimmt aus jedem das Treffendste. Seine Darstellung zeichnet sich aus durch Bündigkeit, Klarheit, Gründlichkeit und Objektivität ...».

[17] JOSEPH SPRINZL: Handbuch der Fundamentaltheologie als Grundlegung

veröffentlichte KNOLL seine «Institutiones theologiae generalis seu fundamentalis» [18]. Flury [19] verfolgt die Spuren der Fundamentaltheologie noch weiter zurück und verweist auf die «Fundamentierung» von BRENNER [20]. Früher noch erschien das Lehrbuch «Theologia christiana fundamentalis» von GUZMICS [21]. Die Metapher «Fundament» ist schon in Titeln apologetischer Schriften des 18. Jahrhunderts zu finden [22].

Damit sind wir beim Kontext der Entstehung der «Fundamentaltheologie» angelangt: dem «inneren Problemgefälle, das schon an jenen theologiegeschichtlichen Vorgängen von der Mitte des 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts erkennbar wird» [23]. Im Hintergrund steht die ins 17. Jahrhundert zurückreichende, von protestantischen Autoren inaugurierte, anti-deistische apologetische Literatur [24]. Besonders zu nennen sind die Werke des Calvinisten ABBADIE [25] und des Anglikaners CLARKE [26]. Unter dem Einfluß des letzteren schrieb der Irländer HOOKE seine «Religionis naturalis et revelatae principia» [27], nach dem in der folgenden Zeit willig aufgenommenen Schema: 1. «natürliche Religion», 2. «geoffenbarte Religion», 3. «Kirche» [28]. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhun-

der kirchlichen Theologie vom religionsphilosophischen Standpunkt bearbeitet, Wien 1876; vgl. GLA: Repertorium I/2, 30.

[18] ALBERT KNOLL: Institutiones theologiae generalis seu fundamentalis, Innsbruck 1852; vgl. GLA: Repertorium I/2, 17 f.

[19] FLURY (Anm. 5) 351, Anm. 4.

[20] FRIEDRICH BRENNER: Fundamentierung der katholischen spekulativen Theologie, Regensburg 1837; vgl. GLA: Repertorium I/2, 16.

[21] ISIDOR LADISLAUS GUZMICS: Theologia christiana fundamentalis, Turin 1828; vgl. GLA: Repertorium I/2, 15.

[22] Z. B. ANTONIO VALSECCHI: Dei fondamenti della religione e dei fonti della impietà, 3 Bde, Padua 1765, u. VITUS PICHLER: Cursus theologiae polemicae universae... Pars prior complectitur fundamenta et principia generalia theologiae..., 2 Bde, Wien 1713, 1719²; vgl. GLA: Repertorium I/2, 9 f.

[23] EBELING: Erwägungen 506.

[24] Vgl. dazu die wertvollen historischen Informationen von HENRI BOUILLARD: De l'apologétique à la théologie fondamentale, Les quatre fleuves (Paris) 1 (1973) 57–70; bes. 58–63: «Une apologétique antidéiste».

[25] JACQUES ABBADIE: Traité de la vérité de la religion chrétienne, Rotterdam 1684.

[26] SAMUEL CLARKE: A Discourse concerning the Being and the Attributes of God, the Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of Christian Revelation, in Opposition to Hobbes, Spinoza, the Author of Oracles of Reason, and Other Deniors of Natural and Revealed Religion (1705–08), Gesamtausgabe London 1738–42; fr. Übers. bei MIGNE: Démonstrations évangéliques, t. V, Paris 1857, 947–1037, 1069–1283.

[27] LUC-JOSEPH HOOKE: Religionis naturalis et revelatae principia, Paris 1754, 2. verm. Aufl. 1774.

[28] Ein ähnliches Schema verwendete schon PIERRE CHARRON: Les trois vérités,

derts trat die deistisch inspirierte Aufklärung im deutschen Sprachraum in eine entscheidende Phase. Der «Ansturm» nötigte, «sich auf den Grund des christlichen Glaubens zu besinnen» [29]. Von daher erklärt sich der zwei- oder dreigliedrige Aufbau der ersten fundamentaltheologischen Konzepte mit dem Hauptakzent auf nur geschichtlich zu entfaltende Fragestellungen [30]. Gegenüber dem Primat der «notwendigen Vernunftwahrheiten» wird sowohl die Positivität, bzw. Gratuität, wie die Geschichtlichkeit des christlichen Offenbarungsverständnisses hervorgehoben. So erstaunt es nicht, daß Ebeling nicht nur die Termini «Fundament», «Fundamentallehre» und selbst «Fundamentaltheologie», sondern auch die Behandlung entsprechender Sachproblematik bei evangelischen Autoren wie KLEUKER, PELT und dem überragenden SCHLEIERMACHER nachzuweisen vermag [31].

Doch geht es bei der Entstehung der «Fundamentaltheologie» nicht bloß um eine defensiv-apologetische Reaktion auf die geschichtliche Herausforderung einer Epoche. Die Begründung einer neuen theologischen Disziplin ist ebenso im Zeitgeschehen verwurzelt. Indiz dafür ist der analoge Terminus «Fundamentalphilosophie», der – kein Zufall – gerade von der Mitte des 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts häufig, auch als

Bordeaux 1594. «In absoluter Trennung von Glaube und Wissen» gibt Charron, ein Freund Montaignes, eine Apologie (I) der Existenz Gottes gegen die Atheisten, (II) der christlichen Religion gegen Mohammedaner und Juden, (III) der römisch-katholischen Kirche vorwiegend gegen die Hugenotten gerichtet; vgl. LThK² [1958] 1032. So scheint es also, daß das Schema einer «rationalistisch» konzipierten Apologetik doch katholischen Ursprungs sei. Dem ist aber nicht so. Als Beleg dafür sei die erste nicht lateinische Apologetik des französischen Protestanten PHILIPPE DE MORNAY: De la vérité de la religion chrétienne, Antwerpen 1579, angeführt.

[29] EBELING: Erwägungen 504.

[30] Für einen zweigliedrigen Aufbau vgl. EHRLICH: Fundamental-Theologie (Anm. 12): I. Theorie der Offenbarung, II. Die Offenbarung als Tatsache der Geschichte; für einen dreigliedrigen Aufbau vgl. VON DREY: Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung ... (Anm. 15): I. Philosophie der Offenbarung, II. Die Religion in ihrer geschichtlichen Entwicklung bis zu ihrer Vollendung durch die Offenbarung in Christus, III. Die christliche Offenbarung in der katholischen Kirche. «Theorie» oder «Philosophie» bedeutet in diesem Zusammenhang nicht reine Spekulation, sondern impliziert auch das Instrumentarium für ein daseinsanalytisches Erfassen des Menschseins. Entscheidend ist, daß die Darstellung im *geschichtlichen* zweiten oder zweiten und dritten Teil gipfelt.

[31] EBELING, Erwägungen 501–506, 507 f.; 505 wird die Vermutung ausgesprochen, «daß bei dem Aufkommen des Namens Fundamentaltheologie als Disziplinbezeichnung innerhalb katholischer Theologie ein Einfluß seitens protestantisch-theologischen Sprachgebrauchs wirksam war. Doch das bedürfte noch genauerer Klärung ...».

Buchtitel, erscheint [32]. Er bezeichnet «die Grundlagendiskussion des philosophischen Erkennens» [33]. KRUG versteht darunter «eine aus transzendental-methodischer Konsequenz jeder philosophischen Disziplin vorangehende Methoden- und Prinzipienlehre» [34]. Die genaue Definition lautet: «Die Fundamentalphilosophie, als erster Teil der Philosophie, ist die Wissenschaft von der Möglichkeit der Philosophie selbst. Sie untersucht daher die Prinzipien der philosophischen Erkenntnis überhaupt und stellt diejenigen Grundsätze auf, welche für alle übrigen philosophischen Wissenschaften gültig, und von welchen diese abhängig sind ... Sie ist folglich das Organon für alle übrigen Teile der Philosophie» [35]. Ähnliche Zielsetzungen – Begründung der Möglichkeit der Theologie, methodische und axiomatische Grundlegung der theologischen Disziplinen – beherrschen auch die evangelischen und katholischen enzyklopädischen und fundamentaltheologischen Entwürfe der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Dazu sind jedoch vom kritischen Standpunkt aus – und im Blick auf die Weiterentwicklung der katholischen «Fundamentaltheologie» – zwei Fragen anzumelden: 1. Ist das Modell «Fundamentalphilosophie» überhaupt auf die Grundlagen theologischer Erkenntnis anwendbar und anzuwenden? Um eine «apodiktische Selbstbegründung» [36] der Theologie kann es sich auf jeden Fall nicht handeln. 2. Belastet nicht ein vor- oder unkritischer Rationalismus, im Sinne etwa von WOLFF, der ja im Zusammenhang «fundamentalphilosophischer» Bemühungen zu nennen ist [37], die Synthese fundamentaltheologischer Lehrbücher? Der Einfluß

[32] Vgl. E. F. GETHMANN: Art. «Fundamentalphilosophie» in: Hist. Wörterbuch der Philosophie II [1972] 1134 f. Zu erwähnen sind besonders WILHELM TRAUGOTT KRUG: Fundamentalphilosophie oder urwissenschaftliche Grundlehre, Leipzig 1803, und JAIME LUCIANO BALMES: Filosofía fundamental, 4 Bde, Barcelona 1846–47; dt. Übers.: Fundamente der Philosophie, 2 Bde, Regensburg 1855 u. 1856. Die deutsche Edition von Balmes' «Fundamentalphilosophie» geht also knapp der «Fundamental-Theologie» von EHRLICH voraus und fällt gerade in jene Jahre, in denen SCHWETZ den Titel seiner «Theologia generalis» (1. Aufl. 1850) wechselte zu «Theologia fundamentalis seu generalis» (4. Aufl. 1862). Ohne die Vorgeschichte des theologischen Gebrauchs der Metapher «Fundament» gering zu veranschlagen und ohne den «Einfluß seitens protestantisch-theologischen Sprachgebrauchs» in Frage zu stellen, scheint doch das Aufkommen des Namens «Fundamentaltheologie» als Disziplinbezeichnung entscheidend mitgeprägt zu sein von der vorausgehenden philosophischen Disziplinbezeichnung «Fundamentalphilosophie».

[33] Vgl. GETHMANN, a. a. O. 1134.

[34] A. a. O.

[35] KRUG: Fundamentalphilosophie, 1818, 299 f.; zit. nach Gethmann, a. a. O. 1134.

[36] Vgl. GETHMANN, a. a. O. 1135.

[37] Vgl. a. a. O. 1134.

eines vor- oder unkritischen Rationalismus ist wie in der gesamten Neuscholastik so auch in der katholischen fundamentaltheologischen Literatur bis weit ins 20. Jahrhundert hinein zu spüren [38]. Doch haben wir uns hier nicht mit dieser Problematik zu beschäftigen. Es geht um die Motive, die zur Konstituierung der «Fundamentaltheologie» als theologischer Einleitungswissenschaft führten. Neben das Bestreben, die den Glaubensgrund betreffende apologetische Problematik wissenschaftlich aufzuarbeiten [39], tritt deutlich als zweites und entscheidendes Moment ein ausgesprochen wissenschaftstheoretisches Interesse [40]. Es ist hier nicht unsere Aufgabe zu beurteilen, wieweit die Verwirklichung dieses Interesses in den fundamentaltheologischen Handbüchern der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts der damaligen Problemlage und dem außerkatholischen Problembewußtsein gerecht wurde. Die Charakterisierung

[38] Vgl. dazu auch die Bemerkung von EBELING: Erwägungen 508 f. zu «einer gewissen Phasenverschiebung in der Geschichte der neueren protestantischen und katholischen Theologie»; ferner die pointierten Äußerungen von BOUILLARD, a. a. O. (Anm. 24) 63 f., Anm. 19: «Il convient de noter aussi que, en dehors des lieux privilégiés... l'enseignement de la philosophie dite 'thomiste' ou 'scolastique' était encore de type prékantien, coulé dans les schémas de Christian Wolff ...» Bei manchen katholischen Autoren ist es gegenwärtig Mode geworden, die gesamte post-tridentinische Theologie in Bausch und Bogen abzuschreiben. Doch wäre es besser, zunächst einzugestehen, daß wir für diese Periode nur über wenige gründliche historische Studien verfügen. Als Beispiel einer vorbildlichen Untersuchung sei erwähnt KARL ESCHWEILER: Die zwei Wege der neueren Theologie, Georg Hermes – Matth. Jos. Scheeben, Eine kritische Untersuchung des Problems der theologischen Erkenntnis, Augsburg 1926, mit dem wichtigen Kapitel «Der Geist der Neuzeit in der katholischen Theologie», S. 29–80.

[39] Als besonders nennenswertes Beispiel dafür mag gelten das Werk VON DREY: Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung ...; vgl. Anm. 15.

[40] STAUDENMAIER schied den gesamten theologischen Lehrstoff in spekulative, praktische und historische Theologie und rechnete die Fundamentaltheologie zu den spekulativen Lehrdisziplinen der Theologie. Als Beispiel für das Interesse an wissenschaftstheoretischen Fragen erwähnen wir den Protest gegen Staudenmaier von KARL WERNER: Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie, Bd. 5, 1867, 225 f.: «Wir sind mit dieser Zusammenordnung nicht einverstanden ...» Werner unterscheidet zwischen grundlegender, lehrhafter und historischer Theologie, wobei die grundlegende oder Fundamentaltheologie «als *wissenschaftliche Einführung* in den Bereich der positiven Theologie ... die Überleitung aus dem Gebiet der weltlichen Wissenschaften in jenes der Theologie enthält, welche ihrerseits wieder, nachdem sie sich in ihren systematisierenden Functionen in sich selber durchgebildet hat, als historische Theologie sich zur Gesammtheit der weltlichen Wissenschaften in lebendigen Contact setzt, und damit in höherem Sinne und von ihrem eigenen Standpunkte und aus der Fülle ihres eigenen Inhaltes die Rückvermittlung in jenen Wissensbereich vollzieht, aus welchem mittels der Apologetik [bzw. Fundamentaltheologie] in die Theologie hinübergeleitet worden ist.»

der «Fundamental-Theologie» von EHRLICH als «letztes bedeutendes Erzeugnis der ... Beschäftigung mit der neueren Philosophie»[41] gibt zu bedenken: War der Anfang zugleich das Ende eines in mancher Beziehung begründeten und verheißungsvollen Unternehmens?

Wir können also die Geschichte der Anfänge der «Fundamentaltheologie» nach folgenden Gesichtspunkten nachzeichnen: Entferntere Wegbereitung war der seit dem 17. Jahrhundert unter der Führung protestantischer Autoren sich abzeichnende Übergang von «Apologie» zu «Apologetik». An Stelle der Verteidigung einzelner Dogmen trat unter dem Druck des Deismus die Konzentration auf die Rechenschaft über die Grundlagen des christlichen Glaubens (ABBADIE, CLARKE, HOOKE, NEUBAUER, MAYR, LIEBERMANN). Unmittelbare Vorbereitung – in gewisser Beziehung schon fundamentale Theologie *avant la lettre* – war die in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts aufbrechende wissenschaftstheoretische Reflexion auf die Grundlagen christlicher Theologie, wie sie sich in Werken unter den Titeln «Einleitung» (DREY), «Encyclopädie» (STAUDENMAIER) und «Generaldogmatik» (KLEE) bekundet. Es besteht kein Zweifel, daß dies die entscheidende Phase war und die dabei maßgebenden katholischen Theologen von den «Parallelelaborationen» evangelischer Theologie (PLANCK, KLEUKER, PELT, SCHLEIERMACHER) nicht nur Anregungen empfingen, sondern auch in mancher Beziehung das Vorbild übernahmen. Schade, daß dieser fruchtbare «Austausch» bald – nicht nur auf Grund der «restaurativen» Tendenzen in der katholischen Theologie und der immer mehr «liberalisierenden» Entwicklung der evangelischen Theologie, sondern auch zahlreicher anderer, nicht zuletzt politischer Faktoren – abbrach[42]. Um die Mitte des 19. Jahrhunderts vollzog sich

[41] KARL WERNER: Geschichte der katholischen Theologie, Seit dem Trienter Concil bis zur Gegenwart, München 1866, 571 zu Ehrlichs «Fundamental-Theologie»: «Die Fundamentaltheologie faßt als Schlußwerk seines Lebens gewissermaßen das Gesamtergebnis seiner geistigen Lebensthätigkeit in sich, und darf überhaupt als das letzte bedeutende Erzeugnis der zu christlich-apologetischen Zwecken betriebenen Beschäftigung mit der neueren Philosophie angesehen werden.»

[42] Die lange gemeinsame Anlaufstrecke und die Umstände des «Abbruchs» der Zusammenarbeit relativieren die Einstufung der «Fundamentaltheologie» als Spezifikum katholischer Theologie. Gegen eine weit verbreitete Meinung ist zu betonen, daß auch die Tradition einer vom Rationalismus beeinflußten apologetischen Vorform der «Fundamentaltheologie» nicht von katholischen, sondern von protestantischen Autoren inauguriert wurde. Vgl. dazu neben den Werken der schon zitierten Autoren DE MORNAY (Anm. 28), ABBADIE (Anm. 25) und CLARKE (Anm. 26) folgende Schriften: THEODOR CHRISTOPH LILIENTHAL: Die gute Sache der in der Heiligen Schrift AT und NT enthaltenen göttlichen Offenbarung, wider

dann der Namenwechsel von «Theologia generalis» zu «Theologia fundamentalis», markiert durch den originellen «Leitfaden» von EHRLICH und das traditionellere, jedoch didaktisch geschickt redigierte Handbuch von SCHWETZ [43]. Von da an beginnt die «Fundamentaltheologie» als theologische Einleitungsdisziplin im katholischen Lehrprogramm festen Boden zu gewinnen. Die Lehrbücher mehren sich und nehmen gegen Ende des Jahrhunderts fast monumentalen, bisweilen lexikalen Charakter an. Aus der großen Zahl der Manualia seien wenigstens die «Apologie» und das «Lehrbuch der Fundamentaltheologie» von HETTINGER [44], die «Theologische Principienlehre» von SCHILL [45] und die «Theologia fundamentalis» von OTTIGER [46] angeführt [47].

die Feinde derselben erwiesen und gerettet, Königsberg 1750–82 (16 Teile); ALBRECHT VON HALLER: Briefe über die wichtigsten Wahrheiten der Offenbarung, Bern 1772; KARL HEINRICH SACK: Christliche Apologetik, Hamburg 1829; AUGUST THOLUCK: Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte, 1837, 1838² und: Vermischte Schriften größtenteils apologetischen Inhalts, I. Teil, Hamburg 1839; CHRISTOPH ERNST LUTHARDT: Apologie des Christentums (Apologetische Vorträge, Über die Grundwahrheiten des Christentums), 4 Bde, 1863, 1897¹⁴; CARL A. G. VON ZEZSCHWITZ: Zur Apologie des Christentums, Leipzig 1865; FRANZ DELITZSCH: System der christlichen Apologetik, Leipzig 1869; BAUMSTARK: Christliche Apologetik auf anthropologischer Grundlage, Frankfurt 1872; JOHANNES H. A. EBRARD: Apologetik, 2 Bde, Erlangen 1874; ab 1864 erschien in Gütersloh eine protestantische Zeitschrift für Apologetik unter dem Titel «Beweis des Glaubens». So sind also Protestanten und Katholiken auch bezüglich apologetischer Vergangenheit, sowohl im Guten wie im Argen, gar nicht so weit voneinander entfernt. Es erstaunt, daß der Art. «Apologetik» in RGG³ I [1957] 477–495 wohl einen Abschnitt über «Frühkirchliche Apologetik» enthält, jedoch keine Informationen über die ausgedehnte protestantisch-apologetische Literatur vom 17. zum 19. Jahrhundert bietet. Über die Atheismus-Debatte im 17. Jahrhundert vgl. HANS-MARTIN BARTH: Atheismus und Orthodoxie, Analysen und Modelle christlicher Apologetik im 17. Jahrhundert, Göttingen 1971, wo wir S. 16 lesen: «Aus unbegreiflichen Gründen ist die Mühe der Apologeten des 17. Jahrhunderts nahezu in Vergessenheit geraten.»

[43] Der Namenwechsel kann anhand des Lehrbuches von SCHWETZ datiert werden: 1850 1. Aufl. «Theologia generalis» – 1862 4. Aufl. «Theologia fundamentalis seu generalis». Dazwischen liegt 1859 ff. die «Fundamental-Theologie» von EHRLICH. Es fällt auf, daß die ersten Lehrbücher mit dem Titel «Fundamentaltheologie» nicht in Deutschland, sondern im alten Österreich erschienen: KNOLL (Anm. 18), Wien 1852; EHRLICH, Prag 1859 ff.; SCHWETZ, Wien 1962 ff.; SPRINZL (Anm. 17), Innsbruck 1876. Hat dies mit der starken religiösen Ausstrahlung des von SCHELLING beeinflußten GÜNTHER zu tun? Ein Kuriosum wäre dann, daß ausgerechnet Schwetz an der Verurteilung von Günther mitbeteiligt war, vgl. LThK² IX [1964] 549.

[44] FRANZ HETTINGER: Apologie des Christentums, 1. Aufl. 2 Bde, Freiburg [i. Br.] 1863 u. 1867, von der 7. Aufl. an 5 Bde, 8. Aufl. hrg. v. Eugen Müller, Freiburg [i. Br.] 1899–1900, LXXVIII–2926 S.; DERS.: Lehrbuch der Fundamentaltheologie, 1. Aufl., Freiburg [i. Br.] 1879, 2. Aufl. Freiburg [i. Br.] 1888, XVI–926 S., 3. Aufl. 1913.

Nach der Modernisten-Krise

Die «Fundamentaltheologie» hat weder «Apologetik» noch «Apologie» verdrängt. Um die Wende des 19. Jahrhunderts ist sogar ein Anschwellen der apologetischen Literatur zu verzeichnen [48]. Das apologetische Problem ist zudem eng mit der sog. «Modernisten-Krise» verquickt. Dabei handelt es sich – wenn wir den Terminus «Modernismus» als Bezeichnung eines bestimmten historischen Phänomens gebrauchen – durchgehend um katholische Autoren, die sich gegen eine scholastische, extrinsezistische, rein objektivistische «Glaubensbegründung» wenden. Dieser «katholische» Modernismus zu Beginn des 20. Jahrhunderts ist eine komplexe Erscheinung, die in ihrer Verflechtung mit den mannigfachen politischen und kulturellen Faktoren des damaligen Zeitgeschehens gegenwärtig neu überprüft wird [49]. LOISY steht unter dem Eindruck der Glanzzeit der protestantischen historischen Forschung (bes. von HARNACK) und versucht, Probleme aufzuarbeiten, die in der katholischen Theologie des ausgehenden 19. Jahrhunderts eindeutig zu kurz

[45] ANDREAS SCHILL: Theologische Principienlehre, Lehrbuch der Apologetik, Paderborn 1895, XII–512 S., 5. Aufl., besorgt von Heinrich Straubinger, Paderborn 1923.

[46] IGNAZ OTTIGER: Theologia fundamentalis, 2 Bde, Freiburg [i. Br.] 1897 u. 1911, I. Bd. XXIV–928 S., II. Bd. XXIII–1061 S.

[47] In der mit der Entstehung der «Fundamentaltheologie» verbundenen katholischen Literatur begegneten wir folgenden Titulaturen: «Apologie» (HETTINGER), «Apologetik» (DREY), «Einleitung» (DREY), «Institutiones» (LIEBERMANN), «Enzyklopädie» (STAUDENMAIER), «Generaldogmatik» (KLEE), «Theologia generalis» (SCHWETZ), «Theologia fundamentalis» (KNOLL, SCHWETZ), «Fundamentaltheologie» (EHRLICH, SPRINZL, HETTINGER), «Prinzipienlehre» (SCHILL). Beizufügen wäre noch der Titel: «Logik»; vgl. RAFFAEL FACETTI: Logica theologica, sacrae doctrinae fundamentum, Rom 1876, und JULES DIDIOT: Logique surnaturelle, subjective-objective, Lille 1891 u. 1892.

[48] Vgl. z. B. ALBERT-MARIA WEISS: Apologie des Christentums, 5 Bde, Freiburg [i. Br.] 1. Aufl. 1878–89, 2. Aufl. 1894–98, CIV–5278 S., 4. Aufl. 1904–08; HERMANN CHRISTIAN VOSEN: Das Christentum und die Einsprüche seiner Gegner, Eine Apologetik für jeden Gebildeten, Freiburg [i. Br.] 1881[4], XX–858 S.; PAUL SCHANZ: Apologie des Christentums, 3 Bde, Freiburg [i. Br.] 1895–98[2], VIII–668, X–764, VIII–582 S.; HERMANN SCHELL: Die göttliche Wahrheit des Christentums, 2 Bde, Paderborn 1895 u. 1896, XXXI–363, XII–738 S.

[49] Vgl. dazu z. B. PIETRO SCOPPOLA: Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia, Bologna 1961; EMILE POULAT: Histoire, dogme et critique, Tournai 1962; JAN HULSHOF: Wahrheit und Geschichte, Alfred Loisy zwischen Tradition und Kritik, Essen 1973; ERIKA WEINZIERL (Hrg.): Der Modernismus, Beiträge zu seiner Erforschung, Graz 1974.

kamen. Doch ist die «Krise» nicht nur durch die historisch-kritische Forschung bedingt. Ebenso entscheidend sind auch philosophische Lehren (LE ROY), religionsgeschichtliche Erkenntnisse, ja selbst mystische Anschauungen (TYRRELL). Um die apologetische Problematik kreisen ferner die Gedanken des bedeutenden französischen Religionsphilosophen Maurice BLONDEL [50]. Für viele war Blondel eine Befreiung. Um seine Ideen entfachte sich indessen unter katholischen Theologen in der Zeit zwischen dem ersten und zweiten Weltkrieg eine ausgedehnte Kontroverse. Wir haben diese Geschichte hier nicht nachzuerzählen. Für einen Überblick sei auf die gut dokumentierte Studie von SCHMITZ, «Die Fundamentaltheologie im 20. Jahrhundert» [51], verwiesen.

Aus der Periode, die uns hier beschäftigt, sind zwei Theologen besonders zu erwähnen, die beide im Zeichen der Erneuerung der Thomas-Studien stehen und sich maßgebend an der Diskussion um die apologetische Methode beteiligt haben. Zunächst PIERRE ROUSSELOT [52], der sich gegen die Trennung von Wissen und Glauben in der apologetischen Beweisführung wendet und die vom Rationalismus beinflußten Grundlagen der anti-deistischen Apologetik aufdeckt. In seinem von Thomas inspirierten Werk «Les yeux de la foi» stellt Rousselot heraus, daß die rationale Einsicht in die Glaubwürdigkeit der Offenbarung erst unter dem Einfluß des Glaubens zur Gewißheit wird [53]. Der zweite Autor ist

[50] MAURICE BLONDEL: Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux, St-Dizier 1896; DERS.: L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique (Diss.), Paris 1893, neue Aufl. 1950; Le problème de la philosophie catholique, Paris 1932; La Pensée (2 Bde), Paris 1934; L'Etre et les êtres, Essai d'ontologie concrète et intégrale, Paris 1935; L'Action (2 Bde), Paris 1936–37. – Weitere Literatur bei ROGER AUBERT: Le problème de l'acte de foi, Löwen 1958³, 277–294. Dazu die Monographie von HENRI BOUILLARD: Blondel und das Christentum, Mainz 1963. Zur Ontologie von Blondel vgl. die Untersuchung von MARIA RITZ: Le problème de l'être dans l'ontologie de Maurice Blondel, Fribourg 1958 (Studia Friburgensia, N.S., 21).

[51] SCHMITZ: a. a. O. (Anm. 1).

[52] PIERRE ROUSSELOT: Les yeux de la foi, RSR 1 (1910) 241–259, 444–475; dt. Übers.: Die Augen des Glaubens (Hrg. J. Trütsch), Einsiedeln 1963. Dazu AUBERT: a. a. O. (Anm. 50) 451–511; EUGEN SEITERICH: Die Glaubwürdigkeitserkenntnis, Eine theologische Untersuchung zur Grundlegung der Apologetik, Heidelberg 1948; ERHARD KUNZ: Glaube – Gnade – Geschichte, Frankfurt a. M. 1969.

[53] Zur Diskussion um die Thesen Rousselots vgl. SCHMITZ, a. a. O. (Anm. 1) 214, und die soeben angeführte Literatur (Anm. 52). Zu erwähnen ist auch die Studie von HENRI DE LUBAC: Apologétique et théologie, NRTh 57 (1930) 361–378, neuerdings in deutscher Übersetzung veröffentlicht: Apologetik und Theologie, ZkTh 98 (1976) 258–270.

AMBROISE GARDEIL [54]. Da seine Gedanken in der neueren Literatur oft mißverständlich wiedergegeben werden [55], erlauben wir uns hier einige seine Intention präzisierende Bemerkungen einzuschalten. Erstens ist das starke Interesse Gardeils an wissenschaftstheoretischen und methodologischen Fragen hervorzuheben. In seinen drei Hauptwerken entfaltet er, ausgehend von der Sache der Theologie, eine eindrucksvolle Methodologie der Apologetik [56], der Dogmatik [57] und der spirituellen oder mystischen Theologie [58]. Die apologetische Reflexion hat der Einsicht in die Glaubwürdigkeit des Glaubens, die dogmatische Arbeit der Verständigung und der Verstehbarkeit der Glaubenssprache zu dienen; Mystik gibt ein eminentes Zeugnis der Strukturen der Erfahrbarkeit der Glaubenswirklichkeit. Wir kennen nur wenige Theologen jener Zeit, die so klar und so scharfsinnig wie Gardeil die Grundlinien einer theologischen Methodenlehre zu artikulieren versuchten. Ferner ist zu betonen, daß Gardeil gegenüber einer selbständigen, zwischen Philosophie und Theologie gewissermaßen schwebenden «wissenschaftlichen Apologetik» sehr zurückhaltend ist [59]. Apologetik im christlichen Sinn ist nichts anderes als eine Funktion der Theologie [60]. Weiter spricht Gardeil ausführlich von der Aufgabe der «Fundamentaltheologie» [61]. Diese hat nicht

[54] Vgl. AUBERT: a. a. O. (Anm. 50) 393–450.

[55] SCHMITZ: a. a. O. (Anm. 1) 213, spricht im Zusammenhang mit Gardeil von einer «dualistischen» Konzeption, «die in einer ersten Etappe mit einem rein rationalen Beweis der Offenbarungstatsache beginnt, der einen Akt natürlichen Glaubens erzeugen soll und allein durch die Vernunft geführt wird, um dann in einer zweiten Etappe dem Willen und der Gnade Raum zu geben, von denen sich schwerlich sagen läßt, wozu sie noch nützlich sein sollen.» BOUILLARD: a. a. O. (Anm. 24) 67, sagt zu Gardeil: «L'autoritarisme et l'extrinsécisme, la séparation du fait et du sens, sont ici poussés à un degré intolérable.» Das Mißverständnis kommt sehr wahrscheinlich daher, daß man von den Bedürfnissen einer praktisch-orientierten Apologetik ausgeht und dabei die dominierende wissenschaftstheoretische Intention Gardeils nicht mehr gebührend veranschlägt.

[56] AMBROISE GARDEIL: La crédibilité et l'apologétique, Paris 1908, 1912²; DERS. Art. «Crédibilité» in DThC III [1908] 2201–2310.

[57] GARDEIL: Le donné révélé et la théologie, Paris 1910 ².

[58] GARDEIL: La structure de l'âme et l'expérience mystique, 2 Bde, Paris 1927².

[59] GARDEIL: La crédibilité et l'apologétique, Paris 1912², 242: «Nous concluons de tout cela que l'idée d'une Apologétique scientifique conserve le droit de se produire... Une étude de principes n'a pas à pousser plus loin.»

[60] A. a. O. 244: «Or, la foi possède à son service une science dont le but est de mettre en lumière tout ce qui a trait à son objet, de l'expliquer, de le défendre. C'est la théologie.» 251: «C'est donc à la théologie que revient de plein droit, non seulement la crédibilité, mais la question de l'existence réelle de la crédibilité, et la défense de cette existence contre les adversaires du dehors.»

[61] A. a. O. 247–260.

– nach dem Schema einer rationalistischen «analysis fidei» – der Theologie die Grundlagen zu geben oder zu liefern [62]. Wohl aber beschäftigt sie sich, vom Glauben ausgehend, mit dem Grund des Glaubens [63]. Im präzisen Sinn ist sie kritische Reflexion über Voraussetzungen, Möglichkeiten, Wege, Mittel und Grenzen einer wissenschaftlichen Theologie. Auch geben die von Gardeil zur Beschreibung des Skopus der Fundamentaltheologie gewählten Stichworte: «Epistemologie», «Kriteriologie» und «Topik» [64] hilfreiche Hinweise. Gardeil distanziert sich ausdrücklich von der in den apologetisch-fundamentaltheologischen Handbüchern praktizierten Methode [65]. Der Vorwurf des «Extrinsezismus» und «Objektivismus» kann ihm schon deshalb nicht gemacht werden, weil er im Abschnitt über die «suppléances subjectives» [66] – ein etwas unglücklicher, von FRANZELIN übernommener Ausdruck – betont, daß es sich bei der Erkenntnis der Glaubwürdigkeit des Glaubens nicht um eine theoretische, sondern um eine praktische Erkenntnis handelt, die zuständige Instanz also nicht der «intellectus speculativus», sondern das Gewissen sei, und das Subjekt, als beteiligtes, die Chancen der Wahrheitsfindung nicht vermindere, sondern erhöhe bzw. mitkonstituiere. Das hier Resümierte macht deutlich, daß Gardeil nicht zur Garde eines retrograden «Thomismus» gehört. Sein Verdienst liegt unseres Erachtens darin, daß er den Unterschied zwischen bloßer «Apologetik» und «Fundamentaltheologie» deutlich herausgestellt und – im Kontext des Modernismus und des Blondelianismus, kritisch und taktvoll gegenüber den umstrittenen Meistern – wertvolle Elemente für eine wissenschaftstheoretische Begründung von Status, Aufgabe und Methode der «Fundamentaltheologie» aufzuzeigen sich bemüht hat.

Von den Handbüchern dieser Periode seien wenigstens zwei Beispiele angeführt. Zunächst die dreibändige, einen philosophisch-historischen Traktat über die Offenbarung und einen historisch-dogmatischen

[62] A. a. O. 250: «Le concept courant de la théologie fondamentale qui considère l'apologétique rationnelle, comme donnant à la foi et à la théologie leur objet, demeure donc exclu et condamné.» 244: «La foi subsiste par soi et par Dieu et ne doit rien de ce qui la constitue formellement aux motifs de crédibilité.» 250: «L'objet révélé ne se prouve pas: il est donné par la foi.»

[63] A. a. O. 246/247: «La Théologie apologétique (bzw. Fundamental-Theologie) ira du dedans au dehors, de l'objet de la foi et de sa crédibilité supposées hors de conteste vers les arguments rationnels qui peuvent les défendre.»

[64] A. a. O. 249 u. 255.

[65] A. a. O. 247: «la restauration de l'idée de théologie fondamentale, mais dans un tout autre sens que celui des manuels d'apologétique contemporains.»

[66] A. a. O. 126–160.

Traktat über die Kirche umfassende Fundamentaltheologie von DIECKMANN [67]. Sie zeichnet sich aus «durch quellenmäßige Behandlung des Stoffes und eingehende Berücksichtigung zeitgenössischer protestantischer Theologen» [68]. Ferner die in zahlreichen, sukzessiv erweiterten Auflagen erschienene, nur den Traktat «De revelatione» enthaltende Fundamentaltheologie von GARRIGOU-LAGRANGE [69]. Der Akzent liegt hier auf der Systematik, die historischen Teile sind Kompilationen. Die Grenzen dieses weitverbreiteten Lehrbuches: Die Auseinandersetzung ist einseitig auf die Theorien des Rationalismus und des Semirationalismus konzentriert. Der Modernismus wird rein spekulativ bekämpft. Die Anliegen der verschiedenen Erneuerungsbewegungen in der evangelischen Theologie sind dem Autor völlig fremd geblieben. Mißverständlich ist schließlich die Bezeichnung «apologetischer Teil» der Fundamentaltheologie. Faktisch handelt es sich um einen dogmatisch-spekulativen Traktat über die Offenbarung. Doch sollte man nicht allzu kleinlich sein. Das Lehrbuch weist im übrigen jene Vorzüge auf, welche die besten der zahlreichen Monographien des Autors [70] auszeichnen: Klarheit der Darstellung und eine seltene Kraft der Synthese und der Konzentration auf letztlich entscheidende Punkte theologischer Reflexion. Garrigou-Lagrange behandelt die Thematik «Offenbarung» in Anlehnung an die thomanische Gnaden- und Glaubenslehre [71], was auch ihm – in der Nach-

[67] HERMANN DIECKMANN: De revelatione christiana, Tractatus philosophico-historici, Freiburg [i. Br.] 1930; DERS.: De ecclesia, Tractatus historico-dogmatici, 2 Bde, Freiburg [i. Br.] 1925.

[68] LThK² III [1959] 375.

[69] RÉGINALD GARRIGOU-LAGRANGE: Theologia fundamentalis secundum S. Thomae doctrinam, Pars apologetica: De revelatione per ecclesiam catholicam proposita, 1. Aufl. Rom 1919; ab der 4. Aufl. 2 Bde, Rom 1945; 5. Aufl. Rom 1950.

[70] Zu erwähnen bes. GARRIGOU-LAGRANGE: Dieu, Paris 1928⁵, 1950¹¹; DERS.: Perfection chrétienne et contemplation selon S. Thomas d'Aquin et S. Jean de la Croix, 2 Bde, St-Maximin 1923⁵.

[71] Die Gnaden- und Glaubenstheologie wird in der gegenwärtigen, in breiter Öffentlichkeit geführten ökumenischen Diskussion nur am Rand berührt, sie spielt jedoch im Hintergrund eine fundamentale Rolle. Sollten die entsprechenden einschneidenden Lehrpunkte wieder einmal aufgenommen werden, so könnte es wohl sein, daß THOMAS VON AQUIN als vortridentinischer Theologe und Zeuge einer Tradition, die später auf Grund verschiedener Faktoren – selbst im «Thomismus» und «Neu-Thomismus» – nur gebrochen weitergetragen wurde, auch für die Erarbeitung einer solideren theologischen Basis der Ökumene einen nicht unbedeutenden Beitrag zu inspirieren vermöchte. Vgl. dazu z. B. THOMAS BONHOEFFER: Die Gotteslehre des Thomas von Aquin als Sprachproblem, Tübingen 1961, 3: «Es gilt, Thomas als vorreformatorischen Theologen zu hören, nicht als eine Stimme im Chor der nachtridentinischen katholischen Theologie.» – «Wir müssen versuchen, mit unsern

folge von GARDEIL – erlaubt, die Mißverständnisse einer mehr oder weniger rationalistisch gefärbten Glaubensanalyse auszuräumen. Zudem kann man Garrigou-Lagrange nicht des «Supra-naturalismus» bezichtigen [72]: «übernatürlich», ungeschuldet, freies Gnadengeschenk sind nicht sosehr Wunder und Prophetien, sondern die Erkenntnis der Wahrheit Gottes und der Wege, die zum Heil in Jesus Christus führen. Diese positiven Seiten sind zweifellos der Grund, weshalb das Lehrbuch von Garrigou-Lagrange so zahlreiche Bewunderer und Nachahmer fand. Zum Schluß sei noch auf eine allgemeine Defizienz der fundamentaltheologischen Lehrbücher dieser Periode verwiesen: die Fundamentaltheologie ist nicht mehr – wie sie ursprünglich konzipiert wurde – Isagoge oder Einweisung in das Studium der gesamten Theologie, sie wird immer mehr zur einseitigen Einleitung in die Dogmatik, ja selber Materialdogmatik, und umfaßt nur noch zwei Teile: den dogmatischen Traktat über die Offenbarung und den – von der Soteriologie losgelösten und auf die hierarchischen Strukturen konzentrierten – dogmatischen Traktat über die Kirche. So überrascht es nicht, wenn eine solche Gestalt von Fundamentaltheologie, zudem noch unter dem irreführenden Titel «Fundamentaltheologie *oder* Apologetik», durchgehend bei evangelischen Theologen nur Ablehnung hervorrief. Das Auseinanderklaffen von evangelischer und katholischer Schultheologie bezüglich einer fundamentaltheologischen Einleitungswissenschaft hat in dieser Periode – ganz im Gegensatz zu den «Anfängen» – stärkste, bisweilen sogar radikale Formen angenommen [73].

protestantischen Ohren auf den Doctor communis zu hören»; ferner PAULUS ENGELHARDT: Art. «Thomas von Aquino» in Weltkirchenlexikon, Stuttgart 1960, 1457–1459; OTTO HERMANN PESCH: Freiheitsbegriff und Freiheitslehre bei Thomas von Aquin und Luther, Cath 17 (1963) 197–244; DERS.: Zum «Gespräch zwischen Luther und Thomas», Cath 18 (1964) 27–47; DERS.: Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin, Mainz 1967; und die grundlegenden Bücher: STEPHANUS PFÜRTNER: Luther und Thomas im Gespräch, Unser Heil zwischen Gewißheit und Gefährdung, Heidelberg 1961 (Thomas im Gespräch, 5); OTTO HERMANN PESCH: Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin, Versuch eines systematisch-theologischen Gesprächs, Mainz 1967; HANS VORSTER: Das Freiheitsverständnis bei Thomas von Aquin und Martin Luther, Zürich 1963; ULRICH KÜHN: Via caritatis, Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin, Leipzig 1962; und den Art. von KÜHN: Thomas von Aquin – ökumenisches Erbe, FZPhTh 21 (1974) 347–358.

[72] Vgl. die in Anm. 55 angeführten Gravamina, die sich ebenso gegen Garrigou-Lagrange richten.

[73] Dazu KARL BARTH: Nein! Antwort an E. Brunner, München 1934; vgl. aber DERS.: Kirchliche Dogmatik I/1, Zürich 1932, 6–8 u. II/2, Zürich 1942, 577 f.

Nach dem zweiten Weltkrieg

Wir wiederholen die Intention dieses ersten Abschnittes: Es geht uns hier nicht um die in jeder Theologie implizierte fundamentaltheologische Problematik. Wir verfolgen ein bescheideneres Ziel: die Situierung – wie wir eingangs betonten – der katholischen, etwas mehr als hundert Jahre alten fundamentaltheologischen Lehrtradition. In der Zeit nach dem zweiten Weltkrieg ist diese Lehrüberlieferung unsicher geworden. Man ist noch zu sehr auf der Suche nach neuen Ideen, Gesichtspunkten, Ansätzen, als daß schon bestimmte, greifbare Resultate vorliegen würden. Über die diesbezügliche Literatur informieren verschiedene Zusammenfassungen und Berichte [74]. Wir beschränken uns deshalb auf eine Skizze der wichtigsten Bemühungen und Orientierungen und nehmen gewisse Vereinfachungen sowie unscharfe Konturen in Kauf. Fünf typische Tendenzen, die zugleich auch in etwa Etappen markieren, sind zu unterscheiden: 1. Beibehaltung des traditionellen Schemas, 2. Suche nach einem anthropologischen Ansatz, 3. Einbeziehung der «Heilsgeschichte», 4. Neustrukturierung auf Grund der hermeneutischen Problematik, 5. Ausrichtung auf analytische, linguistische, logische und wissenschaftstheoretische Fragestellungen [75].

1. Die Beibehaltung des traditionellen Schemas orientiert sich vorwiegend am Aufbau des erwähnten Lehrbuches von GARRIGOU-LAGRANGE. Doch wird nicht einfach «wiederholt». Das Material zu zahlreichen Sachfragen wird in eindrucksvoller, kompetenter Weise aufgearbeitet. Zu nennen sind für den deutschen Sprachraum [76] die Fundamentaltheologien von BRINKTRINE [77], von LANG [78], der auch eine bedeutsame

[74] Vgl. JEAN-PIERRE TORRELL: Chronique de théologie fondamentale, RThom 64 (1964) 97–127; 66 (1966) 63–107, 239–276; 67 (1967) 439–465; 69 (1969) 61–92; 71 (1971) 61–98; 75 (1975) 599–624; 76 (1976) 97–125; MAURICE CORVEZ: Théologie fondamentale, RThom 73 (1973) 445–468; Conc 5 (1969) 417–495 [= Heft 6/7: «Fundamentaltheologie»]; SCHMITZ, a. a. O. (Anm. 1).

[75] Diese Tendenzen markieren auch – wie es dem Charakter der Fundamentaltheologie entspricht – die Etappen der Gesamtentwicklung, des Aufbruchs von der vor- zur nachkonziliaren katholischen Theologie.

[76] Aus der vorkonziliaren Zeit lateinischer Handbücher sei erwähnt: MICHAEL NICOLAU – JOACHIM SALAVERRI: Introductio in theologiam, De revelatione christiana, De ecclesia Christi, De s. scriptura, Madrid 1950 (B. A. C. Sacrae theologiae summa, vol. I), 1962[5].

[77] JOHANNES BRINKTRINE: Offenbarung und Kirche, Fundamental-Theologie I: Theorie der Offenbarung, Paderborn 1947[2] (1. Aufl. als Manuskript gedruckt, Paderborn 1938–39).

[78] ALBERT LANG: Fundamentaltheologie, München, I: Die Sendung Christi,

Studie über das apologetische Problem in der mittelalterlichen Theologie verfaßte [79], und das umfangreiche, noch nicht abgeschlossene Lehrbuch von KOLPING [80]. Zum zweiten Band dieses Werkes bemerkt HAHN, es berücksichtige «in einem erstaunlichen Umfang die exegetischen Einzelfragen im Zusammenhang der Darstellung der Offenbarung Gottes in Jesus von Nazaret» [81]. Schließlich sei noch ein «Außenseiter» erwähnt, nämlich das in mancher Beziehung originelle Buch von HORVÁTH, «Synthesis theologiae fundamentalis» [82]. Auf lateinisch geschrieben, hat es im deutschen Raum überhaupt kein Echo gefunden. Ganz berechtigt ist das nicht, denn Horváth gehört zu den wenigen «Neuthomisten», die auch mit der klassischen deutschen Philosophie vertraut waren [83]. Zudem wendet sich Horváth gegen die bloße Aneinanderreihung apologetischer Themen und bemüht sich, der Fundamentaltheologie ein logisches Aufbauprinzip zu geben [84]. Ziel oder Skopus der Fundamentaltheologie ist

1953, 1967⁴; II: Der Auftrag der Kirche, 1954, 1968⁴; vgl. DERS.: Wesen und Wahrheit der Religion, München 1957.

[79] ALBERT LANG: Die Entfaltung des apologetischen Problems in der Scholastik des Mittelalters, Freiburg [i. Br.] 1962.

[80] ADOLF KOLPING: Fundamentaltheologie, Münster, I: Theorie der Glaubwürdigkeitserkenntnis der Offenbarung, 1968, 379 S.; II: Die konkret-geschichtliche Offenbarung, 1974, XXIV–783 S.; vgl. DERS.: Fundamentaltheologie im heutigen Hochschulunterricht, Situation und Vorschläge, ThGl 54 (1964) 115–126; DERS.: Zehn Jahre einer neuen Fundamentaltheologie, Grundsätzliche Erwägungen zur Anlage eines fundamentaltheologischen Lehrbuches, MThZ 15 (1964) 62–69.

[81] HAHN: a. a. O. (Anm. 5) 265.

[82] ALEXANDER M. HORVÁTH: Synthesis theologiae fundamentalis seu conspectus obiectorum apologeticae scientificae secundum dependentiam a subjecto theologiae et secundum ordinationem systematicam eorum inter se per rectam rationem cognoscendi, Budapest 1947.

[83] Vgl. dazu die zwei in deutscher Sprache geschriebenen, an den Leser nicht geringe Anforderungen stellenden Werke: ALEXANDER M. HORVÁTH: Heiligkeit und Sünde, Freiburg / Schw. 1943, u. DERS.: Studien zum Gottesbegriff, Freiburg/ Schw. 1954. Die meisten übrigen Werke veröffentlichte Horváth in ungarischer Sprache, darunter auch eine bedeutende kritische Studie über das Eigentumsrecht.

[84] HORVÁTH: Synthesis theologiae fundamentalis, 7: «Finis huius opusculi ex titulo clare apparet. Auctor non intendit conscribere librum quemdam manualem aut systematicas praelectiones, bene tamen systema, seu rectam rationem praelectionum»; 19: «Difficulter... invenitur ostensio unitatis scientiae apologeticae atque eius characteris et determinationis specificae.» Wenn Horváth im Titel neben «theologia fundamentalis» auch «apologetica scientifica» setzt, so ist zu beachten, daß er S. 21 die «apologetica scientifica» von einer auf unmittelbar praktische Bedürfnisse ausgerichteten «ars disputandi» abhebt und die «apologetica scientifica» S. 18 f. in «synthetica» und «analytica» aufgliedert. Nur die «synthetica» ist mit der Fundamentaltheologie als theologischer Einleitungswissenschaft identisch.

nach Horváth der Nachweis des «Subjektes» der Theologie [85]. Schon daß Horváth in erster Linie nicht von «Objekt», sondern von «Subjekt» spricht, ist zu beachten [86]. «Objekt» der Theologie sind die einzelnen Glaubensaussagen. «Subjekt» ist der redende Gott, bzw. das Offenbarungsgeschehen. Das Subjekt der Theologie bleibt wissenschaftlich «leer» oder «unbekannt», die Fundamentaltheologie versucht, dessen möglichen Realitätswert aufzuzeigen [87]. Dabei kann es sich nach Horváth nicht um einen Beweis im eigentlichen Sinn, sondern höchstens um eine «indirekte», «tangentiale» Wahrheitserkenntnis handeln [88]. Die grundlegende Artikulation des fundamentaltheologischen Reflexionsganges wird mit den wissenschaftstheoretischen Termini «Axiologie» und «Horistik» angegeben [89]. Die Axiologie hat unter anderem die «Nicht-Unmöglichkeit» theologischer Grundbegriffe aufzuzeigen [90], die Horistik an Hand des Überlieferungsgeschehens die positive Möglichkeit der Wahr-

[85] A. a. O. 18: «Finis... principalis est generalis iustificatio subiecti Theologiae, ut rationis cognoscendi realis et acceptabilis. Hic est finis Apologeticae syntheticae.» 19: «Finis autem Apologeticae analyticae est explicare virtualitatem subiecti Theologiae, illudque applicare ad singula obiecta et facta occurrentia diiudicanda.»

[86] So fragt auch Thomas von Aquin nicht in erster Linie nach dem «Objekt» der Theologie, sondern: «Utrum Deus sit subiectum huius scientiae», Summa theologiae I, q. 1, a. 7. Dazu Horváth: a. a. O., 7: «S. Thomas cognoscit subiectum scientiarum, quod alii ignorant vel parvipendunt, vivisectionem quandam obiectorum conficiendo, principium uniens et vivificans extirpant. Obiecta materialiter distincta in unitatem redigi non possunt, nisi per aliquod commune principium, quod est ratio cognoscendi eorum, in quo continentur et a quo formalem rationem cognoscibilitatis participant.»

[87] A. a. O. 22: «Subiectum Theologiae, scientifice quasi vacuum, ignotum, reddere comprehensione reali plenum et determinatum, est finis Apologeticae. Hoc negotium perficitur ex processu synthetico, examinando ambiens omnis generis...»

[88] A. a. O.: «Connexio tamen inter duo extrema, quam Apologetica stabilire potest, est tantum tangentialis. Argumenta ex ambiente desumpta de intima et propria veritate subiecti Theologiae testificari non possunt.» «Captivatio igitur intellectus sub hoc respectu ab iis inutiliter expectatur.» 23: «Demonstratio autem indirecta ex harmonia revelationis cum ambiente possibilis est, et haec quaeritur in omni ostensione theologica.» «Ex hac parte tota Theologia est apologia, seu defensio fidei, cognoscibilis sec. veritatem ambientis, vel refutatio argumentorum, quae ex ambiente contra acceptabilitatem, aut firmitatem obiiciuntur.» Zu beachten ist also, daß nach Horváth Theologie als Wissenschaft nur in Kontakt mit den übrigen Wissenschaften (ambiens), im Gespräch und im Streit mit der natürlichen Erkenntnis entfaltet werden kann und Fundamentaltheologie ohne erkenntnistheoretische Basis ein völlig hoffnungsloses Unternehmen ist.

[89] A. a. O. 20.

[90] A. a. O. 29, Tabelle: «in ordine logico: ex non-impossibilitate conceptum supernaturalium.»

heitserkenntnis im Glauben zur Sprache zu bringen [91]. Die Fundamentaltheologie ist eine Art «erste Theologie» [92], stellt hohe Anforderung an theologische Bildung [93] und soll der Wahrung der Einheit der Theologie in der Vielfalt der theologischen Disziplinen dienen [94]. Sicher sind dies gewichtige und auch für die heutige Diskussion nicht unaktuelle Gedanken [95]. Wir erwähnten sie etwas ausführlicher, weil sie in keinem der neueren Forschungsberichte figurieren.

2. Die Suche nach einem anthropologischen Ansatz steht unter den starken Impulsen, die KARL RAHNER der katholischen Theologie vor, während und nach der konziliaren Wende verliehen hat [96]. Daraus ist zwar kein Lehrbuch und keine zusammenfassende «Fundamentaltheologie» entstanden, wohl aber eine imposante Reihe anregender fundamentaltheologischer Studien und Entwürfe. Da die Werke der hier zu nennenden Autoren allgemein bekannt sind, verweisen wir nur auf die wichtigsten Titel und einige, das fundamentaltheologische Konzept charakterisierende Stichwörter. Zunächst ist in diesem Zusammenhang SÖHNGEN zu erwähnen [97]. «Fundamentaltheologie» ist für Söhngen nicht ein-

[91] A. a. O. 22: «Ad evidentiam ergo argumenta ex ambiente desumpta convictionem tantum parare possunt, quod ab exteriori, ex parte tangentium, acceptabilitati et acceptioni subiecti Theologiae nihil obstat.»

[92] A. a. O. 25: «Est tandem Prima Theologia, inquantum prima rerum theologicarum principia considerat.»

[93] A. a. O. 21: «In nulla parte Theologiae requiritur tanta eruditio quam in Apologetica [d. h. Fundamentaltheologie], cum nulla scientia excipiatur, de qua iudicare non oporteat.»

[94] A. a. O. 23: «Scientiam theologicam diversas quoad obiectum materiale complectere disciplinas omnibus notum est. Suntne istae omnino independenter et sui iuris, vel in aliqua communi ratione conveniunt?» Dazu die Ausführungen S. 23–25.

[95] Die in den Zitaten der Anm. 83, 84, 86, 91, 92, 93 sich widerspiegelnden Gedanken führen in die Nähe wichtiger fundamentaltheologischer Anliegen EBELINGS, die der Anm. 87, 89, 90 sind nicht ohne Berührungspunkte mit wissenschafts- und erkenntnistheoretischen Positionen PANNENBERGS.

[96] Aus dem umfangreichen Schrifttum seien für das Problem der Fundamentaltheologie besonders erwähnt: KARL RAHNER: Hörer des Wortes, München 1941, 2. Aufl., von J.-B. Metz bearbeitet, 1963; DERS.: Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik, in: Schriften zur Theologie I, Einsiedeln 1954, 9–47; DERS.: Art. «Formale und fundamentale Theologie» in LThK² IV [1960] 205 f.; DERS.: Einige Bemerkungen zu einer neuen Aufgabe der Fundamentaltheologie, Schriften zur Theologie XII [1975] 198–211.

[97] Gottlieb SÖHNGEN: Die Einheit in der Theologie, Gesammelte Abhandlungen, Aufsätze, Vorträge, München 1952, bes. 161–172 (= «Religion und Offenbarung»); 265–285 (= «Wunderzeichen und Glaube, Biblische Grundlegung der katholischen Apologetik»); 342–369 (= «Das Mysterium des lebendigen Christus und der

fach «ein anderer, bloß mehr grundsätzlicher Name» für «Apologetik», sondern im eigentlichen und strengen Sinn «theologische Prinzipienlehre» [98]. Der in Analogie zu einer «fundamentalontologischen» Existenzanalyse beschriebene Ansatz wird in weitgehender Übereinstimmung mit Rahnerschen Anschauungen formuliert [99]. Weiter ist der bekannte Münchener Fundamentaltheologe FRIES zu nennen, der einen Aufsatz in der Festschrift Söhngen mit den Worten beginnt: «Nicht nur das Hören überhaupt, sondern das Hören des Wortes Gottes gehört zur Grundbestimmung, zur Wesensverfassung, zum Existential des Menschen» [100]. Fries nimmt in zahlreichen Publikationen zu fundamentaltheologischen und apologetischen Fragen Stellung [101] und hat sich um die Verwirklichung der «ökumenischen Dimension der Fundamentaltheologie» bleibende Verdienste erworben [102]. Vom alten apologetisch-kontroverstheologischen Gewand befreit, ist die Fundamentaltheologie zur vorauseilenden Disziplin ökumenischer Theologie geworden. Schließlich sei auf das ausgedehnte Schrifttum von BOUILLARD verwiesen [103]. Von seinen in einem Sammelband veröffentlichten Aufsätzen sagt Bouillard: Sie werden «alle von der gleichen Idee und Absicht beherrscht: die verborgene Entsprechung zwischen der Logik der menschlichen Existenz und dem Anruf des christlichen Geheimnisses freilegen und somit die intelligible Struktur der Bewegung herausschälen, die zum christlichen Glauben führt – kurz, die Logik des Glaubens aufzeigen» [104].

lebendige Glaube, Ein Beitrag zu einer kategorialen Analysis fidei»); DERS.: Philosophische Einleitung in die Theologie, Erkennen – Wissen – Glauben, München 1964; DERS.: Art. «Fundamentaltheologie» in LThK² IV [1960] 452–459.

[98] LThK² IV, 452.

[99] A. a. O. 452 f.

[100] HEINRICH FRIES: Vom Hören des Wortes, Eine fundamentaltheologische Überlegung, in: J. RATZINGER u. H. FRIES [Hrg.]: Einsicht und Glaube, Freiburg [i. Br.] 1962, 15–27; Zit. 15.

[101] HEINRICH FRIES: Glauben – Wissen, Wege zu einer Lösung des Problems, Berlin 1961; DERS.: Herausgeforderter Glaube, München 1968; DERS.: Glaube und Kirche auf dem Prüfstand, Versuche einer Orientierung, München 1970; DERS.: Art. «Fundamentaltheologie» in: Sacramentum Mundi II [1968] 140–150; DERS.: Von der Apologetik zur Fundamentaltheologie, Conc 5 (1969) 442–447; DERS.: Von der Verteidigung zur Grundlegung, in: J. Bielmeier [Hrg.]: Abschied von Trient, Regensburg 1969, 11–25; DERS.: Zum heutigen Stand der Fundamentaltheologie, TThZ 84 (1975) 351–363.

[102] Vgl. dazu bes. HEINRICH FRIES: Die ökumenische Dimension der Fundamentaltheologie, Edmund Schlink zum 70. Geburtstag, OeR 22 (1973) 219–230.

[103] Neben dem schon erwähnten Aufsatz, vgl. Anm. 24, sei besonders angeführt: HENRI BOUILLARD: La tâche actuelle de la théologie fondamentale, in: Le point théologique, Institut Catholique de Paris: Recherches actuelles II, Paris 1972, 7–49.

3. Einbeziehung der «Heilsgeschichte» meint mehr als bloße Referenz zu biblischer Heilsökonomie. «Heilsgeschichte» war – nach «Anthropologie» – die zweite Emanzipationsparole der sich vom philosophischen Rahmen der Neuscholastik loslösenden katholischen Theologie. Verstärkt wurde dieser programmatische Klang durch zahlreiche – auf CULLMANN zurückgehende – Wendungen des II. Vatikanischen Konzils [105]. Zur Verwirklichung dieses Programms hat sich ein internationales Gremium gebildet, um unter dem Titel «Mysterium Salutis, Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik» [106] die für die nachkonziliare Zeit wohl repräsentativste katholische Dogmatik herauszugeben. Der erste Band beginnt mit einem grundlegenden Beitrag von DARLAP, «Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte» [107]. Darauf folgen die Kapitel: «Die Offenbarung», «Die bleibende Gegenwart der Offenbarung in Schrift und Tradition», «Die Vergegenwärtigung der Offenbarung durch die Kirche», «Der Glaube», «Die Weisheit der Theologie durch den Weg der Wissenschaft». Nach ähnlichen «heilsgeschichtlichen» Aspekten ist auch die Fundamentaltheologie von CONGAR [108] aufgebaut, umfaßt jedoch neben der dogmatischen Grundlegung auch eine epistemologische und enzyklopädische Einführung in die Theologie sowie einen Überblick über die Geschichte der Theologie. Von apologetischer Problematik ist so gut wie nichts mehr zu spüren; sowohl der erste Band von «Mysterium Salutis» wie das Buch von Congar sind dogmatische Prolegomena zur Theologie.

4. Neustrukturierung auf Grund der hermeneutischen Problematik heißt in diesem Zusammenhang Rückkehr zu einem Uranliegen der

[104] HENRI BOUILLARD: Logik des Glaubens, Freiburg [i. Br.] 1966 (QD 29), 7; die dt. Ausgabe enthält einen Beitrag mehr und drei Aufsätze weniger als die fr. Originalausgabe: Logique de la foi, Esquisses, Dialogues avec la pensée protestante, Approches philosophiques, Paris 1964. Eine ähnliche, die Diskussionen um eine «subjektive» und «objektive» bzw. «integrale» apologetische Methode gewissermaßen abschließende Position wird in dem für eine Theorie der «Apologetik» bedeutsamen Beitrag vertreten von NICOLAS DUNAS: Les problèmes et le statut de l'apologétique, RSPhTh 43 (1959) 643–680.

[105] Vgl. dazu EDUARD STAKEMEIER: Zur heilsgeschichtlichen Orientierung der Fundamentaltheologie nach dem Zweiten Vatikanum, Cath 21 (1967) 101–126.

[106] JOHANNES FEINER und MAGNUS LÖHRER [Hrg.]: Mysterium Salutis, Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik, Einsiedeln 1965 ff., Bd. I–V, mit einer Gesamtzahl von 6389 S.

[107] ADOLF DARLAP: Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte, Mysterium Salutis I, 1965, 3–156.

[108] YVES M. J. CONGAR: La foi et la théologie, Tournai 1962 (Le mystère chrétien).

Fundamentaltheologie. Im folgenden seien wenigstens einige Werke angeführt, die in diese Richtung weisen. Zunächst die zwei bedeutsamen und hilfreichen Bücher von KASPER, «Dogma unter dem Wort Gottes» und «Einführung in den Glauben» [109]. In beiden geht es um Sprachgeschehen und Verstehen von Sinn in Glaube und Glaubenssprache. Zu erwähnen ist weiter das vorzügliche (für Nicht-Fachtheologen geschriebene) Buch von PESCH, «Rechenschaft über den Glauben» [110], in dem wesentliche Themen der traditionellen Fundamentaltheologie aufgegriffen werden, die «Rechenschaft» jedoch in einem Gespräch zwischen überlieferter und verheißener Glaubenserfahrung besteht. Hierher gehört auch das sorgfältig redigierte Gemeinschaftswerk von EBNETER, SELVATICO und GASSMANN, «Hat Glauben noch Sinn?» [111]. Die fundamentaltheologischen Grundfragen nach Kirche, Gott und Welt werden hier von einem entschieden hermeneutischen Ansatz aus – «Die verwirrende Vielfalt des Redens von Gott», «Sprache und Erfahrung», «Welt als Geschichte» – angegangen. Zwischen «Glaubensbegründung» und «Glaubensverantwortung» bewegt sich der «Grundriß einer hermeneutischen Fundamentaltheologie» von BISER [112]. Hermeneutisch versteht auch SCHILLEBEECKX seine von einer Handlungstheorie überlagerte «Glaubensinterpretation» [113]. Zahlreiche Veröffentlichungen von METZ [114] stellen das fundamentaltheologische Problem «Theorie und Praxis» in den Kontext einer Hermeneutik des theologischen Gesprächs. Aus dem französischen Sprachbereich seien die beiden hermeneutisch orientierten

[109] WALTER KASPER: Dogma unter dem Wort Gottes, Mainz 1965; DERS.: Einführung in den Glauben, Mainz 1972; vgl. auch DERS.: Glaube im Wandel der Geschichte, Mainz 1970 (Topos-Taschenbücher, 21).

[110] OTTO HERMANN PESCH: Rechenschaft über den Glauben, Mainz 1972.

[111] ALBERT EBNETER, PIETRO SELVATICO, BENNO GASSMANN: Hat Glauben noch Sinn? Grundfragen nach Kirche, Gott und Welt, Einsiedeln 1972.

[112] EUGEN BISER: Glaubensverständnis, Grundriß einer hermeneutischen Fundamentaltheologie, Freiburg [i. Br.] 1975; vgl. auch DERS.: Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik, München 1970; DERS.: Glaubensvollzug, Einsiedeln 1967; DERS.: Glaubensprobleme, Augsburg 1970.

[113] EDWARD SCHILLEBEECKX: Glaubensinterpretation, Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie, Mainz 1971.

[114] Erwähnt seien bes. JOHANN BAPTIST METZ: Der Unglaube als theologisches Problem, Conc (1965) 484–492; DERS.: Der Ansatz einer neuen politischen Theologie TTh (1972) 159–171; DERS.: Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens, Eine gegenwärtige Gestalt der Verantwortung des Glaubens, Conc 8 (1972) 399–407; DERS.: Zu einer interdisziplinär orientierten Theologie, Skizze des Fragestandes, in: M. SECKLER u. a. [Hrg]: Begegnung, Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gesprächs (Festschrift für H. Fries), Graz 1972, 163–177.

Symposien «Révélation de Dieu et langage des hommes» [115] und «Parole et avènement de Dieu» [116] angeführt.

5. Die Tendenzen der letzten Gruppe von Bemühungen um eine neue Grundlegung der Theologie können mit den Stichworten «Analyse», «Linguistik», «Logik» und «Wissenschaftstheorie» nur noch vage angedeutet werden. Zunächst sei das Buch von MONDEN «Wie können Christen noch glauben?» erwähnt [117]. Für Monden ist Fundamentaltheologie: 1. «fundamentale Theologie», d. h. «phänomenologische Reflexion» auf die Denkbarkeit des Glaubens; 2. «fundamentale Hermeneutik», die sich mit der «Möglichkeit und Gültigkeit des theologischen Sprechens» befaßt; 3. «Glaubensverantwortung» als «der spezifisch eristische Aspekt in der Konfrontation des sich besinnenden Glaubens mit andersorientierten Lebensanschauungen, Grundentscheidungen und Denksystemen» [118]. Im Hintergrund dieser Gedanken stehen der späte Heidegger, der späte Wittgenstein und neuere Sprachtheorien, besonders IAN T. RAMSEY. An Ramsey knüpft das Buch von DE PATER, «Theologische Sprachlogik» [119] an. De Pater beginnt mit einer phänomenologischen Beschreibung der «Erschließungs»-Situation, um «sinnvolles Sprechen über Gott» von «sinnloser» Rede zu unterscheiden, stellt dann der «Sprache der Wissenschaft» paradigmatisch die «Sprache der Wunder» entgegen und entwirft das Progamm einer «Theologie der performativen Sprache». Positives Echo bei katholischen Theologen fand das die Gedanken Ramseys weiterführende, Sprachanalyse und Phänomenanalyse verbindende Werk des englischen Theologen MACQUARRIE, «Gott-Rede, Eine Untersuchung der Sprache und Logik der Theologie» [120]. Die engste Verbindung zwischen strukturaler Sprachlogik und dem Anliegen der Fundamentaltheologie erreicht das beachtenswerte Werk von LADRIÈRE, «Rede der Wissen-

[115] J. AUDINET, H. BOUILLARD, L. DEROUSSEAUX, C. GEFFRÉ, I. DE LA POTTERIE: Révélation de Dieu et langage des hommes, Paris 1972 (Cogitatio fidei); bes. der Beitrag von CLAUDE GEFFRÉ: La révélation hier et aujourd'hui, De l'Ecriture à la prédication ou les actualisations de la Parole de Dieu, 95–121.

[116] H. CAZELLES, M. CARREZ, J. M. ROBINSON, H. OTT, O. LAFFONCRIÈRE: Parole et avènement de Dieu, Paris 1972 (Le Point théologique, 3: Entretiens du Haut-Pas).

[117] LOUIS MONDEN: Wie können Christen noch glauben? Salzburg 1971.

[118] A. a. O., 11 f.

[119] WIM A. DE PATER: Theologische Sprachlogik, München 1971.

[120] JOHN MACQUARRIE: Gott-Rede, Eine Untersuchung der Sprache und Logik der Theologie, Mit einer Einführung von Bernhard Casper, Würzburg 1974.

schaft – Wort des Glaubens» [120a]. Aus der Schule einer «harten Analyse» stammen die Veröffentlichungen von GRABNER-HAIDER «Semiotik und Theologie» und «Theorie der Theologie als Wissenschaft» [121]. «Methodische Zugänge» (im Fahrwasser der Ich-Du-Philosophie von M. Buber, F. Ebner usw.) zur «Theologie als Wissenschaft» erarbeiten CASPER, HEMMERLE und HÜNERMANN [122]. Zum Programm einer «kritischen Theologie» äußern sich SCHUPP [123] und VAN DEN OUDENRIJN [124]. In einem weitgezogenen Rahmen von Wissenschafts- und Handlungstheorie steht die Untersuchung zu «fundamentaler Theologie» von PEUKERT [125].

Überblickt man die Entwicklung der letzten dreißig Jahre, so ist man gezwungen, den von uns vorgängig «dritte Periode» genannten Abschnitt noch einmal in zwei Phasen aufzuteilen. Bemühte man sich in der ersten um die Integration neuer Gesichtspunkte in ein mehr oder weniger akzeptiertes fundamentaltheologisches Schema, so kann man bezüglich der zweiten kaum mehr von der Fortsetzung einer einheitlichen fundamentaltheologischen Lehrtradition reden [126]. Was sich abzeichnet, gleicht eher einem Aufbruch. Zudem ist innerhalb der letzten fünfzehn Jahre ein nicht geringes Schwanken der Leitbilder festzustellen. Glaubte man anfänglich die traditionelle Fundamentaltheologie durch eine bi-

[120a] JEAN LADRIÈRE: L'articulation du sens, Discours scientifique et parole de la foi, Paris 1970; dt. Übers.: Rede der Wissenschaft – Wort des Glaubens, München 1972. Vgl. auch DERS.: Discours théologique et symbole, Revue des Sciences religieuses (Strasbourg) 49 (1975) 116–141.

[121] ANTON GRABNER-HAIDER: Semiotik und Theologie, München 1973; DERS.: Theorie der Theologie als Wissenschaft, München 1974; vgl. auch DERS.: Glaubenssprache, ihre Struktur und Anwendbarkeit in Verkündigung und Theologie, Freiburg [i. Br.] 1975.

[122] BERNHARD CASPER, KLAUS HEMMERLE, PETER HÜNERMANN: Theologie als Wissenschaft, Methodische Zugänge, Freiburg i. Br. 1970 (QD 45). Vgl. auch BERNHARD CASPER: Sprache und Theologie, Eine philosophische Hinführung, Freiburg i. Br. 1975. Für eine mehr praktische Anleitung vgl. JOSEF WOHLMUTH, HANS GEORG KOCH: Leitfaden Theologie, Eine Einführung in Arbeitstechniken, Methoden und Probleme der Theologie, Einsiedeln 1975.

[123] FRANZ SCHUPP: Auf dem Weg zu einer kritischen Theologie, Freiburg [i. Br.] 1974 (QD 64).

[124] FRANS VAN DEN OUDENRIJN: Kritische Theologie als Kritik der Theologie, Theorie und Praxis bei Karl Marx – Herausforderung der Theologie, München / Mainz 1972.

[125] HELMUT PEUKERT: Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie, Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Düsseldorf 1976.

[126] Vgl. dazu die Beiträge in Conc 5 (1969) 417–495 (= Heft 6/7: «Fundamentaltheologie») u. Greg 50 (1969) 757–776: «La théologie fondamentale à la recherche de son identité, un carrefour».

blisch-heilsgeschichtliche Einleitung ersetzen zu können, so häufen sich neuerdings wiederum Stimmen, die eine systematisch strukturierte Grundlegung der Theologie fordern. Die gegenwärtige Situation kann mit den treffenden Worten von FRIES wiedergegeben werden: «Die Fundamentaltheologie ist die heute gefragteste theologische Disziplin.» Daß sie dies ist, «kommt nicht von der Tatsache, daß ihre heutigen Vertreter die bedeutendsten Theologen wären, sondern von dem Umstand, daß die in der Fundamentaltheologie zu behandelnden Themen die heute gefragten, diskutierten, herausgeforderten Themen sind» [127]. «Mit dieser Erkenntnis geht allerdings» – lautet die zweite Feststellung von Fries – «die andere Tatsache einher, daß dieser Aufgabe heute keineswegs ebenso überzeugend entsprochen wird. Wir haben kein theologisches Werk im Sinn einer klassischen Darstellung der heute zu vertretenden Fundamentaltheologie. Wir haben Ansätze, Einzeluntersuchungen, aber keine theologische Gesamtkonzeption, die unseren Erwartungen entspräche» [128].

II. AUFBRUCH ZU EINER ÖKUMENISCHEN FUNDAMENTALTHEOLOGIE

Umso mehr ist das in jüngster Zeit sich mit zunehmender Akzentuierung zu Worte meldende Interesse evangelischer Theologen an «Fundamentaltheologie» zu würdigen. Wir haben diesen Beitrag geschrieben, um diese Wiederbegegnung – nach kaum hundertjähriger Trennung der Wege, wie wir feststellen durften – als eine Art «Grundsteinlegung» für eine ökumenische Theologie zu bedenken [129]. Vorerst seien die evangelischen Erwartungen und Modelle kurz umrissen, dann angesichts der neuen Situation einige Forderungen für die Zukunft formuliert.

[127] FRIES: Zum heutigen Stand der Fundamentaltheologie (Anm. 101) 351.

[128] A. a. O. 353.

[129] Bekanntlich ist die offizielle kirchliche Ökumene gegenwärtig in Schwierigkeiten geraten: Was aber weitergeht – mit wenigen Ausnahmen reibungslos – ist die Ökumene in der theologischen Forschung. Allerdings ist man im deutschen Sprachraum noch lange nicht so weit wie etwa in Frankreich, wo eine Gruppe von über hundert evangelischen und katholischen Exegeten in zehnjähriger intensiver Forschungsarbeit die «Traduction œcuménique de la Bible» (Paris, NT 1972, AT 1975), das bisher wohl eindrucksvollste Werk ökumenischer Gemeinschaft geschaffen haben. Indessen ist das vorwiegend von Mitarbeitern deutscher Sprache – 17 evangelischen und 18 katholischen – verfaßte, von JOHANNES FEINER und LUKAS VISCHER herausgegebene «Neue Glaubensbuch» (Freiburg i. Br. / Zürich 1973) als echte Pionierarbeit zu würdigen.

Evangelische Erwartungen und Modelle

FLURY, der selbst der Fundamentaltheologie im unmittelbaren Anschluß an Vatikanum I – gemeint ist die dogmatische Konstitution «über den Glauben» – eine gewisse Bewunderung der «Geschlossenheit ihrer Darstellung» nicht versagen kann [130], hebt trotz kritischer Reserve die «positiven Seiten» der traditionellen und neueren katholischen Fundamentaltheologie hervor – «*Dialog mit der 'Welt' der Ungläubigen*», Thematisierung des «*Gesprächs mit der Philosophie*» – und beschließt seinen Aufsatz mit dem Wunsch, «daß auch die reformierte Theologie diese Aufgaben ernst nimmt und im gemeinsamen Fragen sie mit der katholischen Theologie zusammen angeht» [131]. BEINTKER bezeichnet – in lutherischer Tradition – «Fundamentaltheologie» als Neubenennung der «theologischen Prinzipienlehre» und führt in seinen «Grundlinien» die Themen auf: «Verstehen und Glauben als Urphänomene menschlicher Existenz», «Glaubenserkenntnis und Vernunfterkenntnis», «Glaube und Wirklichkeitserfahrung», «Diesseitigkeit des Glaubens» ... [132]. HAHN begründet die Notwendigkeit einer ökumenischen Fundamentaltheologie vom gegenwärtigen Stand neutestamentlicher Forschung aus, betont den «untrennbaren Zusammenhang von *Exegese und Fundamentaltheologie*» und exemplifiziert diesen Zusammenhang an der «historischen Jesusfrage» [133]. Zu erwähnen ist auch PANNENBERG, der in seinen wissenschaftstheoretischen Untersuchungen des öftern von Fundamentaltheologie als einer in ökumenischer Gemeinschaft zu erarbeitenden theologischen Einleitungswissenschaft spricht und ihr die Aufgabe zuweist, «*auf dem Boden der allgemeinen Religionsproblematik die Besonderheit der christlichen Offenbarung zu bestimmen*» [134]. JOEST versteht unter Fundamentaltheologie «Grundlagen- und Methodenlehre der Theologie», eine «für das Selbstverständnis und die Arbeitsweise der *gesamten Theologie* grundlegende

[130] FLURY, a. a. O. (Anm. 6) 353, Anm. 18: «Indem ich hier das Wort klassisch und nicht traditionell verwende ..., will ich eine gewisse ästhetische Wertung zum Ausdruck bringen. Denn bei aller Kritik, die gegen diese Form der Fundamentaltheologie vorzubringen ist, beeindruckt immer wieder die Geschlossenheit ihrer Darstellung.»

[131] A. a. O. 366 f.

[132] BEINTKER, a. a. O. (Anm. 7).

[133] HAHN, a. a. O. (Anm. 5).

[134] WOLFHART PANNENBERG: Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt a. M. 1973, 328; vgl. auch 372 f., 418 f., 432.

Besinnung über ihren Gegenstand und ihre Funktion, über die Begründung und Normierung ihrer Aussagen, auch über ihr *Verhältnis zu Wissenschaft* im allgemeinen»[135]. Etwas ausführlicher ist die Aufgabenbestimmung der Fundamentaltheologie nach EBELING wiederzugeben. Am Schluß der «Erwägungen» werden drei Postulate, «an denen ... die Aufgabe der Fundamentaltheologie besonders brennend wird», aufgestellt: 1. «*Integration theologischer Arbeit in die Sache der Theologie*», 2. «*Konzentration des Christlichen auf den Grund des Glaubens*», 3. «*Lokalisation des Glaubens im natürlichen Leben*»[136]. In der «Enzyklopädischen Orientierung»[137] wird als «Hauptgeschäft» der Fundamentaltheologie genannt: die «äußerste Zuspitzung der *Wahrheitsfrage*»[138], und dazu werden folgende Forderungen erhoben: methodische Erarbeitung der «Bedingungen *historischer und systematischer Verifikation* theologischerAussagen»[139], «Bestimmung des *wesenhaft Christlichen*»[140], «Ausarbeitung leitender *Fundamentalunterscheidungen*» wie «Gott – Welt», «Natur – Gnade», «Sünde – Vergebung», «Gesetz – Evangelium»[141].

Man ist von der Fülle dieser Anregungen und Vorschläge fast verwirrt. Alles scheint wesentlich, nichts nebensächlich zu sein. Wenn wir nun versuchen, einige Konsequenzen für die Weiterarbeit zu ziehen, so tun wir dies nicht, um diesen Zielsetzungen neue beizufügen. Wir bemühen uns nur, aus der Sicht katholischer Lehrtradition einige Punkte klarzustellen, die für die Entstehung einer ökumenischen Fundamentaltheologie berücksichtigt zu werden uns notwendig erscheinen. Eine gewisse Beschränkung auf elementare Aspekte drängt sich auf. Wir reduzieren die Anliegen, die wir anzumelden haben, auf drei.

Konsequenzen im Blick auf eine ökumenische Theologie

Erstens ist das unheilvolle, in der katholischen Tradition bis in die neueste Literatur hinein hartnäckig vertretene *oder* – Fundamentaltheologie *oder* Apologetik, Apologetik *oder* Fundamentaltheologie – auszuräumen. Dabei kann es sich nicht darum handeln, zu Fundamentalthe-

[135] JOEST, a. a. O. (Anm. 4) 9.
[136] EBELING: Erwägungen (Anm. 3) 521–524.
[137] EBELING: Studium d. Th. (Anm. 3) 162–175.
[138] A. a. O. 167.
[139] A. a. O. 175.
[140] A. a. O. 171.
[141] A. a. O. 172.

logie «ja» und zu Apologetik «nein» zu sagen. Man hat oft geschrieben und oft wiederholt, «Apologetik» bezeichne etwas Negatives, «Fundamentaltheologie» hingegen etwas Positives. Wir teilen diese Auffassung nicht. Den Glauben «verteidigen» oder über ihn «Rechenschaft» ablegen ist vom Gesichtspunkt des Glaubens aus bestimmt nichts Negatives. Das Heil in «Fundamentaltheologie» zu suchen, mutet etwas merkwürdig an. Schon der Terminus «Fundamental-theo-logie» ist nicht gerade ein schönes – achtsilbiges, zwanziglettriges – Kunstwort. Zudem wird es nicht selten mit einer fast an Pseudowissenschaft grenzenden Feierlichkeit ausgesprochen. Dem gegenüber ist der gute Klang des im urchristlichen Sprachgebrauch verwurzelten Wortes «Apologie» aufzuwerten [142]. Es soll ja nicht – wie im vulgären Gebrauch – ein unlauteres Plädoyer oder ein unkritisches Immer-recht-haben-wollen bezeichnen. Für eine richtige Einschätzung haben wir uns an die zuständigen christlichen Apologeten zu wenden. Etwa an PASCAL oder KIERKEGAARD für die Neuzeit. Wieviel Scharfsinn bietet der Mathematiker Pascal auf, um das «Feuer» des biblischen Gottesbildes gegen den «Gott der Gelehrten und Philosophen», den Einbruch des Cartesianismus ... lebendig zu halten! Und was für eine hoch entwickelte Reflexion bewegt die Gedanken des dänischen «Victor Eremita», der seine ganze schriftstellerische Tätigkeit als «Einübung» ins Christ-sein versteht und gegen den «absoluten Geist» die christlichen Kategorien des «Einzelnen» und des «Augenblickes» zu rehabilitieren unternimmt! Pascal und Kierkegaard haben keine «Theologien» geschrieben, doch für die christliche Sache mehr getan als eine ganze Legion munter mit der Zeit marschierender, kleinkarierter Schulmeister-Theologen. Es geht also darum, «Apologie» als unentbehrliche Form der Glaubensrede aufzuwerten und im Bewußtsein der Grenzen wissenschaftlicher Theologie die Aufgabe einer theologischen Einleitungsdisziplin zu bestimmen. Für eine epistemologische Ortung der Fundamentaltheologie ist der «modus significandi» der Vokabeln zu berücksichtigen. «Apologie» im christlichen Sinn bezeichnet Verteidigung oder Rechenschaft über den *Glauben*, «Fundamentaltheologie» Besinnung auf die Grundlagen der *Theologie*. Gewiß gehört die Erarbeitung einer kritischen Theorie der apologetischen Methode zum Aufgabenbereich der Fundamentaltheologie. Doch ist weder «Apologie» noch «Apologetik»

[142] Vgl. dazu KURT ALAND: Apologie der Apologetik, Berlin 1948: ferner das Sonderheft «L'apologétique aujourd'hui» mit Beiträgen von B. REYMOND, B. MOREL, P.-A. STUCKI, A. GONNELLE, U. NEUENSCHWANDER u. L. GAGNEBIN, EThR 47 (1972) 161–218.

– auf die Unterscheidung dieser Begriffe brauchen wir hier nicht einzugehen – mit «Fundamentaltheologie» gleichzusetzen. Die erste Forderung, um vergangene Mißverständnisse zu beseitigen, lautet: Fundamentaltheologie hat nur dann Chance, Einleitungsdisziplin einer ökumenischen Theologie zu werden, wenn sie – in voller Anerkennung der positiven Bedeutung der Apologie – mit Apologetik *nicht* identifiziert wird. Kurz: *Fundamentaltheologie ist nicht gleich Apologetik.*

Wird Fundamentaltheologie auch von Apologetik unterschieden, so ist sie deshalb noch nicht Dogmatik. Lange Zeit wurde von katholischen Theologen nur die eine Alternative ins Auge gefaßt: entweder Apologetik oder Dogmatik. Was für ein beschränkter epistemologischer Horizont! Auch kann es sich bei Fundamentaltheologie nicht um bloße Einleitung in die Dogmatik handeln. Die Bezeichnung Einleitungswissenschaft verdient die Fundamentaltheologie nur dann, wenn sie einweist in die Aufgabe sämtlicher theologischer Fächer: von Bibelwissenschaften und Kirchengeschichte über Dogmatik und Ethik bis zu Missiologie, Liturgik und Pastoral, und zudem die Beziehungen zu Philosophie, Humanwissenschaften, ja selbst Naturwissenschaften reflektiert. Das stellt natürlich an die Dozenten fast übermenschliche Anforderungen. Ferner geht es nicht nur um die Vielfalt theologischer Disziplinen und die zu wahrende Einheit der Theologie, sondern auch um verschiedene Methoden und Arbeitsweisen innerhalb bestimmter Bereiche der Theologie. Dazu seien einige Überlegungen namhafter Theologen wie CALHOUN, FLOROVSKY, MINEAR, H. R. NIEBUHR, PITTINGER, WELCH u. a. angeführt, die über das Ergebnis mehrjähriger Gemeinschaftsarbeit einen Bericht an die IV. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung (Montreal 1963) veröffentlichten [143]. Die genannten Autoren weisen wirkungsgeschichtlich bedeutsame, bei zahlreichen Theologen zu findende, konfessionelle Differenzen widerspiegelnde «Dichotomien» zurück. So die Trennung zwischen «Person» Christi und seinem «Werk», zwischen «Ontologie» und «Soteriologie», zwischen «Inkarnation» und «Versöhnung» [144]. Als komplementär sich ergänzende Auslegungskategorien werden genannt: «me-

[143] Ökumenischer Rat der Kirchen, Kommission für Glauben und Kirchenverfassung: Christus und die Kirche, Berichte der Theologischen Kommission über Christus und die Kirche an die Vierte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, Montreal, Kanada (1963), Zürich 1963, 7–41 (= Bericht der nordamerikanischen Kommission). Zu beachten ist, daß die Methodenfragen nicht vorausgehend verhandelt, sondern nachträglich, aufgrund neunjähriger Erfahrung der Zusammenarbeit artikuliert wurden (vgl. S. 10–17).

[144] A. a. O. 14; vgl. 16.

taphysisch», «historisch», «doxologisch», «kerygmatisch» usw. [145]. Selbst das «Analogie-Denken» wird als hilfreich, bzw. «wertvoll», ja «notwendig» anerkannt [146]. Sowohl «Kritik» wie «Konstruktion» haben ihre Bedeutung [147]. Von der Schrift ist nicht nur «auszugehen», sondern auch zu ihr «zurückzukehren» [148]. Biblizismus widerspricht der Schrift, die eine geschichtlich sich vollziehende Interpretation sowohl modellhaft anzeigt wie fordert [149]. Ausdrücklich sprechen die Verfasser des Dokumentes von einer «katholischen» Methode, bzw. «Katholizität» der Methode [150]. Das Motto: «Der Mensch soll nicht trennen, was Gott verbunden hat.» Das Anliegen wenigstens einer «ökumenischen» Methode aufnehmend, sei als zweite Forderung formuliert: Fundamentaltheologie hat nur dann Chance, Einleitungsdisziplin einer ökumenischen Theologie zu werden, wenn sie, ausgehend von den Grundlagen der Theologie, die Vielfalt theologischer Disziplinen und Methoden begründet und zugleich so in die theologische Arbeit einweist, daß verschiedene legitime Traditionen und berechtigte Arbeitsweisen eine höhere Einheit der Theologie anzustreben und zu verwirklichen erlauben. In Kurzform: *Fundamentaltheologie ist weder (konfessionell enggeführte) Dogmatik noch bloße (einseitige) Einleitung in die Dogmatik.*

Die Aufgabe der Fundamentaltheologie erschöpft sich indessen nicht in rein formalen Methodenfragen. Das gegenwärtige Interesse der Theologen an Wissenschaftstheorie hat angesichts langjähriger Vernachlässigung dieser Fragen durchaus seine Berechtigung. Es entspricht auch in mancher Beziehung den enzyklopädischen Anliegen, die in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts – wie wir nachgewiesen haben – zur Konstitutierung der Fundamentaltheologie als theologischer Einleitungswissenschaft führten. Im Zentrum der heutigen Diskussion steht das Programm interdisziplinärer Forschung, das Gespräch zwischen den Wissenschaften. Die Theologie braucht, um ihre Aufgabe angemessen erfüllen zu können, das Gespräch mit Philosophie, Historie, Humanwissenschaften usw. Von einer Angewiesenheit dieser auf die Theologie kann indessen nicht die Rede sein. Wieweit aber können Philosophie, Historie, Humanwissenschaften usw. von einem Gespräch mit der Theologie wenigstens Anre-

[145] A. a. O.
[146] A. a. O. 15; vgl. 13.
[147] A. a. O. 13.
[148] A. a. O. 10.
[149] A. a. O. 12; vgl. 10 u. 13 f.
[150] A. a. O. 11; vgl. 12 u. 14.

gungen empfangen? Dies ist die entscheidende Frage für ein «ökumenisches» Gespräch der Wissenschaften mit der Theologie. Beantwortet wird diese Frage nicht durch den Nachweis, daß Theologie eben auch «Wissenschaft» sei. Eine nicht selten sich bemerkbar machende – preziöse – Rede von «Wissenschaftlichkeit» der Theologie ist der Verwirklichung des anzustrebenden Zieles nicht unbedingt förderlich. Die Definition des wissenschaftlichen Status der Theologie mag nützlich sein für Theologen. Entscheidend jedoch für das Gespräch mit anderen Wissenschaften ist der theologische Diskurs, nicht «in actu signato», sondern «in actu exercito»: die Qualität der Argumentation, die intellektuelle Redlichkeit und das Gewicht der Aussage. Daß Theologie bei *ihrer* Sache – der Sache des Glaubens – bleibt, ist erste Voraussetzung für ein fruchtbares Gespräch. Die dritte Forderung also lautet: Fundamentaltheologie hat nur dann Chance, Einleitungsdisziplin einer ökumenischen Theologie zu werden, wenn sie – über rein formale Methodenprobleme hinaus – so in die theologische Arbeit einweist, daß theologische Rede bei der Sache des Glaubens bleibt und das Subjekt theologischer Aussage wirksam zur Sprache zu bringen ermöglicht. In Kurzform: *Fundamentaltheologie ist nicht nur theologische Methodenlehre, sie hat auch den Grund des Glaubens kritisch zu bedenken und angemessen zur Sprache zu bringen.*

III. DREI PROBLEMKREISE

Bisher haben wir – aus Geschichte und Problematik – eher eine allgemeine Charakterisierung der Fundamentaltheologie gegeben. Wir wenden uns nun den zu behandelnden Sachfragen und deren Aufgliederung zu. Oft hat man die fundamentaltheologischen Materialien an Hand des bekannten, dreistufigen apologetischen Schemas [151] umschrieben: 1. Religion im allgemeinen (Praeambula fidei), 2. wahre oder geoffenbarte Religion (Demonstratio christiana), 3. Kirche (Demonstratio catholica). Wir ziehen eine andere Gruppierung vor und halten uns zunächst an drei klassische Traktate christlicher Theologie: 1. Über die Offenbarung (De revelatione), 2. Über die Kirche (De ecclesia), 3. Theologische Topik (De locis theologicis). Dazu seien – wiederum skizzenhaft – ein paar historische Hinweise gegeben und einige, den fundamentaltheologischen Skopus präzisierende Bemerkungen gemacht.

[151] Vgl. Anm. 28.

De revelatione

Der in der traditionellen Fundamentaltheologie zu findende Traktat über die christliche Offenbarung ist in seiner Grundstruktur stark von der anti-deistischen Literatur beeinflußt. BOUILLARD hat sogar nachgewiesen, daß schon der Gebrauch des Terminus «Offenbarung» in diesem Kontext einen besonderen, bisher kaum gekannten, emphatischen Klang erhält [152]. Doch wird das Thema «Offenbarung» schon in früheren Werken «ex professo» behandelt. So spricht z. B. THOMAS VON AQUIN in seiner «Summa theologiae» an drei Stellen in signifikanter Weise von Offenbarung: in der Einleitung zur Theologie unter dem Stichwort: «Heilslehre» [153]; im Traktat über den Glauben unter dem Begriff: «erste Wahrheit» [154]; und im Traktat über die Prophetie anläßlich des Charismas: «prophetische Eingebung» [155]. Aus der Literatur des christlichen Altertums seien im Blick auf die Offenbarungsproblematik besonders erwähnt: die zwei theologischen Reden «Contra gentes» und «De incarnatione Verbi» des ATHANASIUS [156], die zwei Werke «Praeparatio» und «Demonstratio evangelica» des EUSEBIUS [157] und die beiden «Apologien» des Philosophen und Märtyrers JUSTINUS [158]. Für eine wohl am ehesten mit der «Aufklärung» vergleichbaren geistesgeschichtlichen Situation sei

[152] BOUILLARD, a. a. O. (Anm. 24) 69, Anm. 30: «Certes, le mot 'révélation' figure dans la Bible et intervient tout au long de la tradition chrétienne. Mais, avant le XVIIIe siècle, son emploi n'était pas le même que depuis lors»; vgl. 50, 60 f., Anm. 9.

[153] THOMAS VON AQUIN: Summa theologiae I, q. 1; bes. a. 1, c.: «Necessarium igitur fuit, praeter philosophicas disciplinas, quae per rationem investigantur, sacram doctrinam per revelationem haberi»; a. 1, ad 1: «... licet ea quae sunt altiora hominis cognitione, non sint ab homine per rationem inquirenda, sunt tamen, a Deo revelata, suscipienda per fidem»; a. 5, ad 2: «Non enim accipit [theologia] sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem.»

[154] A. a. O. II/II, qq. 1–16; bes. q. 1, a. 1, c.: «Sic igitur in fide, si consideremus formalem rationem obiecti, nihil est aliud quam veritas prima: non enim fides de qua loquimur assentit alicui nisi quia est a Deo revelatum; unde ipsi veritati divinae innititur tanquam medio.»

[155] A. a. O. II/II, qq. 171–174; bes. q. 171, a. 1, ad 4: «... ad prophetiam requiritur inspiratio quantum ad mentis elevationem..., revelatio autem, quantum ad ipsam perceptionem divinorum, in quo perficitur prophetia.»

[156] ATHANASIUS: Oratio contra gentes, SC 18 (Camelot); DERS.: Oratio de incarnatione Verbi, SC 199 (Kannengießer).

[157] EUSEBIUS VON CÄSAREA: Praeparatio evangelica, PG 21; DERS.: Demonstratio evangelica, PG 22.

[158] JUSTINUS: Apologia I, PG 6; DERS.: Apologia II, PG 6.

auf die Auseinandersetzung mit der «Gnosis» verwiesen. Die hier aufgeworfenen Probleme von Sprache und Allegorie – etwa bei CLEMENS VON ALEXANDRIEN – setzen trotz hoher spekulativer Durchdringung ein geschichtliches Verständnis von «Offenbarung» voraus.

Die Fundamentaltheologie hat sich – wie aus dem in den ersten zwei Abschnitten Dargelegten deutlich wurde – mit jenen Fragen zu befassen, die vor der Auffächerung der Theologie in verschiedene Disziplinen einer grundsätzlichen Klärung bedürfen. Dazu gehört als erste die Frage nach Wesen und Wirklichkeitsgrund des christlichen Offenbarungsverständnisses. Exegese, Kirchengeschichte, Systematik, Missiologie, Liturgik und Pastoral werden erst dann im eigentlichen Sinne zu «theologischen» Disziplinen, wenn bei dem zu erarbeitenden Material auch die Beziehung zu dem den christlichen Glauben begründenden Geschehen mitreflektiert wird. Eine erste Besinnung auf dieses Grundgeschehen gehört also zum Aufgabenbereich der Fundamentaltheologie. Doch stellt sich die Frage nach dem «Wie» dieser Besinnung. BOUILLARD äußert große Bedenken gegen den in der traditionellen Fundamentaltheologie verwendeten Grundbegriff «Offenbarung» [159]. «Offenbarung» erscheint in der Tat nur am Rand der biblischen Überlieferung. Der zentrale Grundbegriff der Schrift lautet: «Wort Gottes», *debar Jahwe, rhema* oder *logos theou*. Will Bouillard nur in Absetzung von einer pseudorationalistischen Rede von «Offenbarung» eine stärkere Berücksichtigung der biblischen Aussagen betonen, so sind wir völlig mit ihm einverstanden. Doch sei auch ebenso klar gesagt, daß Theologie etwas anderes ist als bloße Erläuterung biblischer Termini. Die Theologie braucht, um die Sache des Glaubens zu bedenken, einen über biblische «Kategorien» hinausgehenden Bezugsrahmen. Das will nicht heißen, daß das von der Schrift bezeugte «Wort-Gottes»-Geschehen (das sowohl einen «dianoetischen» wie «dynamisch-energetischen» Sinn umschließt) unter den Allgemeinbegriff «Offenbarung» zu subsumieren sei. «Offenbarung» soll in diesem Zusammenhang vielmehr auf eine religionsgeschichtliche und religionsphilosophische Problematik verweisen. Auf eine Problematik also, innerhalb derer das biblische Zeugnis von «Wort-Gottes»-Geschehen kritisch zu reflektieren

[159] BOUILLARD, a. a. O. (Anm. 24) 69: «On veillera à respecter cette distinction de langage... A cette fin, on imitera la tradition ancienne qui, jusqu'au concile de Trente et même jusqu'au déploiement du déisme, nommait 'l'Evangile', 'l'Ecriture' ou la 'doctrine chrétienne', là où les théologiens antidéistes diront si souvent: 'la religion révélée' ou 'la révélation'.»

ist. Beides ist notwendig: sowohl die Konzentration auf die biblische Rede von «Wort Gottes» wie die Einbeziehung der religionsphänomenologischen Kategorie «Offenbarung», um den theologischen Diskurs in Gang zu bringen. Als erster Problemkreis der Fundamentaltheologie kann also genannt werden: *die Offenbarungsproblematik des biblischen Wort-Gottes-Geschehens religionsgeschichtlich und religionsphilosophisch kritisch zu bedenken.* Es versteht sich von selbst, daß dieses Be-denken nicht ohne anthropologische Überlegungen geschehen kann. Auch nicht ohne Reflexion über «Religion» überhaupt sowie über den für ein sachgemäßes Denken von Religion grundlegenden Materialbegriff «Heil». «Offenbarung» in religiösem Verständnis ist etwas anderes als bloße Mitteilung von Erkenntnis.

De ecclesia

Der in die katholische Fundamentaltheologie integrierte Traktat über die Kirche ist der seit jeher am meisten umstrittene. Man kann sich fragen, ob es sinnvoll sei, die Einleitung in die Theologie mit einem – halb dogmatischen, halb apologetischen – ekklesiologischen Traktat zu belasten. Man kann ferner die Frage stellen, ob ein Sondertraktat über die Kirche sich aus der Sache der Theologie heraus überhaupt rechtfertige. Entstanden sind solche Abhandlungen aus besonderen Bedürfnissen. Nicht aus der Auseinandersetzung mit der «Aufklärung», auch nicht aus der Konfrontation mit der Theologie der Reformatoren [160], sondern aus den Diskussionen um den «Konziliarismus» im Anschluß an das große abendländische Schisma zwei oder drei sich bekämpfender Obödienzen. Die theologisch bedeutsamste Monographie aus diesem Kontext ist die «Summa de ecclesia» des JOHANNES TURRECREMATA [161]. THOMAS VON AQUIN hat in seiner theologischen «Summa» keinen Traktat über die Kirche geschrieben. Die wichtigsten ekklesiologischen Aussagen sind zu finden: im Traktat über das «Gesetz», bzw. das «Neue (ungeschriebene) Gesetz des Evangeliums» [162], im Traktat über den «Glauben» [163], in der Quaestio über «Christus als Haupt der Kirche» [164] und im Traktat über

[160] Wie BOUILLARD a. a. O. (Anm. 24) 59 behauptet.

[161] JOHANNES DE TURRECREMATA: Summa de ecclesia, Venedig 1561; vgl. dazu KARL BINDER: Wesen und Eigenschaften der Kirche bei Kardinal Juan de Torquemada, Innsbruck 1955.

[162] THOMAS VON AQUIN: Summa theologiae I/II, qq. 106–108.

[163] A. a. O. II/II, q. 1–16; bes. q. 1, aa. 6–10.

die «Sakramente im allgemeinen» [165]. Auch die Väter behandeln die Kirche kaum als ein Sonderthema. Das (anti-novatianische) Opuskulum von CYPRIAN, «De catholicae ecclesiae unitate» [166], ist eine Ausnahme [167]. Doch kann die Möglichkeit einer zusammenhängenden theologischen Explikation des «Credo ecclesiam» nicht bestritten werden [168]. Als eminente Beispiele solcher Abhandlungen seien erwähnt die einst als ungewohnt, ja «unorthodox» empfundenen, vom heutigen Standpunkt aus jedoch als «klassisch» zu bezeichnenden Werke: «Die Einheit in der Kirche» von MÖHLER [169] und die Darstellung der Kirche als geistgewirkte Gemeinschaft in den «Mysterien des Christentums» von SCHEEBEN [170].

[164] A. a. O. III, q. 8.

[165] A. a. O. III, qq. 60–64.

[166] CYPRIANUS: De catholicae ecclesiae unitate, CSEL 3/1; De l'unité de l'Eglise catholique, Introd., trad. et notes par Pierre de Labriolle, Paris 1942 (Unam Sanctam, 9).

[167] Die Echtheit des Augustinus zugeschriebenen Werkes «De unitate ecclesiae» ist umstritten.

[168] Von den zahlreichen in der Reihe «Unam Sanctam» erschienenen ekklesiologischen Monographien seien erwähnt: HENRI DE LUBAC: Catholicisme, Paris 1938, 1947⁴; YVES M.-J. CONGAR: Esquisses du mystère de l'Eglise, Paris 1941, u. DERS.: La sainte Eglise, Etudes et approches ecclésiologiques, Paris 1963. Die bisher umfangreichste, jedoch unvollendete Ekklesiologie schrieb CHARLES JOURNET: L'Eglise du Verbe incarné, Essai de théologie spéculative, 3 Bde, Bruges 1941–69, von insgesamt 2914 S.

Als Ansatz für eine ökumenische Ekklesiologie sei auf den schon zitierten Studienbericht der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung «Christus und die Kirche» (vgl. Anm. 143) verwiesen. Anfangs der 20er Jahre war man bekanntlich sowohl auf evangelischer wie auf katholischer Seite voller Erwartungen bezüglich einer «Ekklesiologie im Werden». Daß wir katholischerseits nach einem gewaltigen Anschwellen der Literatur zum Thema «Mystischer Leib» – erwähnt seien wenigstens SEBASTIAN TROMP: Corpus Christi quod est Ecclesia, Rom 1937; die Enzyklika «Mystici Corporis Christi», AAS 35 (1943) 193–248, und dazu D. C. LIALINE: Une étape en ecclésiologie, Réflexions sur l'Encyclique «Mystici Corporis», Irénikon 19 (1946) 129–152, 283–317; 20 (1947) 34–54 – nicht zuletzt auch durch die Texte des Vatikanum II wiederum am Anfang einer zu erarbeitenden Theologie der Kirche stehen, scheint eines der erfreulichsten Zeichen der Bereitschaft zu kritischer Neubesinnung zu sein.

[169] JOHANN ADAM MÖHLER: Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte, hrg., eingeleitet und kommentiert von JOSEF RUPERT GEISELMANN, Köln u. Olten 1957; 1. Aufl. Tübingen 1825.

[170] MATTHIAS JOSEPH SCHEEBEN: Die Mysterien des Christentums, hrg. v. JOSEF HÖFER, Freiburg i. Br. 1941, 442–504 (= §§ 77–85: «Das Mysterium der Kirche und ihrer Sakramente»); 1. Aufl. Freiburg i. Br. 1865. Vgl. auch DERS.: Le mystère de l'Eglise et de ses sacrements, Introduction, traduction, notes et appendices par Dom AUGUSTIN KERKVOORDE, Paris 1946 (Unam Sanctam, 15).

Eine dogmatische Betrachtung der Kirche setzt explizierte Christologie sowie Pneumatologie und Soteriologie voraus, kann also nicht innerhalb einer Einleitungswissenschaft entfaltet werden. Trotzdem kann die Thematik «Kirche» in einer Einweisung in die theologische Arbeit nicht völlig übergangen werden. Auch von evangelischen Theologen wird dies anerkannt: Theologie ist – im Unterschied zu Religionswissenschaft – ohne Referenz zu einer konkreten Kirche nicht möglich [171]. Doch läßt sich Theologie nicht auf eine rein positive «Kirchenkunde» reduzieren. Theologie ist nicht «introvertierte», auf eine Sondertradition konzentrierte Lehre. Anspruch auf Wissenschaftlichkeit – ohne ihre eigene Sache aufzugeben – kann Theologie nur als «öffentliche Rechenschaft» über den Glauben und «im Gespräch» mit anderen Wissenschaftszweigen erheben. Das kritisch zu bedenkende Problem ist das der «Vergegenwärtigung» von Offenbarung in der Kirche, genauer: das «Überlieferungsgeschehen», das Glauben und Zeugnis von Offenbarung vehikuliert. Das Überlieferungsgeschehen ist zwar nicht konstitutiver Grund des *Glaubens*, doch

[171] Als Indiz für eine bedeutsame Wende mag der Namenwechsel von KARL BARTHS «Christliche Dogmatik» (1927) zu «Kirchliche Dogmatik» (1932) gelten. Dazu schreibt Barth im «Vorwort» zu KD I/1, S. VIII: «Wenn im Titel des Buches an die Stelle des Wortes 'christlich' das Wort 'kirchlich' getreten ist, so bedeutet das ... das Sachliche: daß ich zum vornherein darauf hinweisen möchte: Dogmatik ist keine 'freie' sondern eine an den Raum der Kirche gebundene, da und nur da mögliche und sinnvolle Wissenschaft.» Nicht weniger deutlich spricht RUDOLF BULTMANN vom Zusammenhang «Wort Gottes» und «Kirche»: «Wort Gottes und Kirche gehören zusammen, insofern als die Kirche durch das Wort konstituiert wird als die Gemeinde der Gerufenen, und ebenso insofern als die Verkündigung des Wortes nicht der Vortrag einer allgemeinen Wahrheit, sondern die Verkündigung ist, die als autorisierte der legitimen Träger bedarf», KM II, 206. Neuerdings hat GERHARD EBELING in einer Besinnung auf die «verworrene Lage der Theologie» die These aufgestellt: «Die Theologie wird wurzellos und steril, wenn sie den Kontakt mit dem gelebten Glauben und mit der aus seinem Lebensbezug erwachsenden und darin sich bewährenden Sprache und Lebensgestalt verliert. Darum muß der Theologe als Glied einer *ecclesia particularis* in der *ecclesia universalis* beheimatet und in der Lage sein, trotz dürftiger Gegenwartserfahrung dank der überlieferten Erfahrung dieses Leben auf dessen Zukunft hin der Konfrontation mit der Gegenwart des ewigen Lebens auszusetzen», Der Lebensbezug des Glaubens, EvKomm 9 (1976) 517–522; Zit. S. 520. – Es wäre jedoch falsch, den Kirchenbezug der Theologie nach evangelischem Verständnis als eine Entdeckung des 20. Jahrhunderts – oder gar K. Barths – hinzustellen. Wir verweisen deshalb auf F. D. E. SCHLEIERMACHERS genialen Entwurf einer theologischen Enzyklopädie, «Kurze Darstellung des theologischen Studiums» (1811, 1820², krit. Ausg. v. H. SCHOLZ 1910, 1961), wo die «Philosophische Theologie» und die «Historische Theologie» eindeutig auf die «Praktische Theologie», die Lehre vom «kirchlichen Dienst» (der Gemeinde) und vom «Kirchenregiment» (der Gesamtkirche), hingeordnet, bzw. dieser untergeordnet werden.

gehören die Objektivationen dieses Geschehens, die Zeugnisse des Glaubens an Offenbarung, zu den Grundlagen der *Theologie*. Eine erste Besinnung auf diese Grundlagen hat der Auffächerung der Theologie in verschiedene Disziplinen – historische, systematische, praktische – vorauszugehen, gehört also zum Aufgabenbereich der Fundamentaltheologie. So können wir als zweiten Problemkreis der Fundamentaltheologie nennen: *die Zeugnisse des Glaubens an Offenbarung und das in diesen involvierte Überlieferungsgeschehen sowohl historisch wie systematisch und kritisch zu bedenken.* Die Einbeziehung der Kirchenproblematik in die traditionelle Fundamentaltheologie war ursprünglich durch den Formalaspekt der «Vermittlung» der Offenbarung durch die Gemeinschaft der Glaubenden motiviert. Da jedoch «Kirche» in der Dogmatik nicht eigens thematisiert wurde und Fundamentaltheologie, mit «Apologetik» gleichgesetzt, auch eine Apologie der sichtbaren Kirche verlangte, erhielt der fundamentaltheologische Traktat «De ecclesia» einen mehr oder weniger «dislozierten» Stellenwert.

De locis

Die traditionelle katholische Fundamentaltheologie ist ein Torso geblieben. Nach den Traktaten «De revelatione» und «De ecclesia» fehlt meistens eine eigentliche Einleitung in die Theologie. Dies überrascht umso mehr, als ja – wie wir aufgezeigt haben – ausgesprochen wissenschaftstheoretische Interessen zur Konstituierung der Fundamentaltheologie als theologischer Einleitungswissenschaft geführt haben. Aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ist uns nur der Traktat «De locis theologicis» von BERTHIER [172] bekannt. Als überragende Leistung ist die «Theologische Erkenntnislehre» von SCHEEBEN [173] zu werten. CANO, der Inaugurator des Traktates «De locis theologicis» [174], genießt nicht gerade

[172] JOACHIM JOSEPH BERTHIER: Tractatus de locis theologicis, Turin 1888. Mehr als zwei Drittel des Buches sind den «Loci theologiae proprii» gewidmet: der «Tradition» (mit der Berthier beginnt !), der «Schrift» und dem «kirchlichen Lehramt». «Loci theologiae improprii» sind nach Berthier: «Wissenschaft», «Erfahrung», «Privatoffenbarungen» und «menschliche Autorität».

[173] MATTHIAS JOSEPH SCHEEBEN: Handbuch der katholischen Dogmatik, Bd. I.: Erstes Buch: Theologische Erkenntnislehre, Freiburg i. Br. 1874; 2. Aufl. hrg. u. eingeleitet von MARTIN GRABMANN, Freiburg i. Br. 1948.

[174] MELCHIOR CANO: Locorum theologicorum libri duodecim, Salamanca 1563; das Werk wurde über 30 mal ediert, der Text ist auch zu finden in J.-P. MIGNE [Hrg.]: Theologiae cursus completus, t. I, Paris 1839, 59–716. Zur Bedeutung

einen guten Ruf. Doch ist bei allen Mängeln, die seinem Werk anhaften, folgendes zu beachten: Loci der Theologie sind nach Cano nicht nur «Schrift», «Überlieferung» und «Kirche» [175]. Eigens werden die «Vernunft», d. h. durch (natürliche) Wissenschaften erarbeitete Erkenntnisse, die «Philosophie», zu der Cano auch die Rechtswissenschaften zählt, und – als Novum – die (Profan-) «Geschichte» als theologisch relevante Erkenntnisquellen genannt und untersucht. Das Werk ist unvollendet geblieben. In den beiden ungeschriebenen Büchern XIII und XIV sollte der «Gebrauch» der Loci für die «Erklärung der Schrift» und für den apologetischen Diskurs dargelegt werden. Die wichtigsten wissenschaftstheoretischen Überlegungen des THOMAS VON AQUIN sind nicht in der für «Novizen» geschriebenen «Summa theologiae» [176] zu finden, sondern in seinem Kommentar zu Boethius' «De trinitate» [177]. Aus dem christlichen Altertum seien als bedeutende Versuche einer theologischen

des Werkes schreibt PIERRE MANDONNET in DThC II [1910] 1539: «C'est le *De locis theologicis* qui a fait la réputation de Melchior Cano et l'a placé au premier rang des théologiens classiques. Cette œuvre, en effet, n'est pas seulement remarquable par la forme littéraire qui l'égale aux plus belles productions de la Renaissance, ni par la liberté d'esprit, la finesse de jugement, le sens critique et l'érudition de son auteur; elle est surtout une création, et marque, à ce titre, une étape dans l'histoire de la théologie.»

Cano lehnt sich für seinen Begriff des «Locus» unmittelbar an R. AGRICOLA (De inventione dialectica) an, doch ist der Zusammenhang mit der Topik des ARISTOTELES unverkennbar, vgl. dazu ALBERT LANG: Die loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises, München 1925. – Etwas anders gelagert ist der Begriff des «Locus» in P. MELANCHTHONS «Loci communes rerum theologicorum» (1521, Neuausg. von R. STUPPERICH in: Corpus Reformatorum, II/1, 1911). Doch ist gegen eine weitverbreitete Meinung zu betonen, daß es sich in Melanchthons «Loci» nicht um eine bloße Aneinanderreihung von theologischen Einzelbegriffen, bzw. deren Erklärung handelt. Melanchthon verfolgt eine methodisch-systematische Absicht. Sein Werk will gewissermaßen zu den Zentralstellen des theologischen Nervensystems hinführen, näherhin, gemäß der inneren Struktur des Römerbriefes, zu den Zentralbegriffen «peccatum» und «gratia».

[175] Cano spricht von der Kirche als «Locus theologicus» unter drei Gesichtspunkten: 1. der Glaube der «Ecclesia universalis» (Buch IV), 2. die Autorität der «Konzilien» (Buch V), 3. die Autorität der «Kirche von Rom» (Buch VI).

[176] THOMAS VON AQUIN: Summa theologiae, I, q. 1, wo immerhin zwei der zehn Artikel der Interpretation der Schrift gewidmet sind.

[177] SANCTI THOMAE DE AQUINO expositio super librum Boethii de trinitate, ad fidem codicis manuscripti nec non ceterorum codicum manuscriptorum recensuit BRUNO DECKER, Leiden 1959² (Studien und Texte zur Geschichte des Mittelalters, 4); wo im Anschluß an die philosophische Gotteserkenntnis Möglichkeit, Erlaubtheit (auch von den «Sünden» der Theologen ist die Rede!) und Grenzen einer wissenschaftlichen Theologie sowie die damit verbundenen erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Fragen erörtert werden.

Methodenlehre erwähnt: AUGUSTINUS, «De doctrina christiana» [178] – die ersten beiden Bücher handeln von der für ein erfolgreiches Schriftstudium notwendigen profanwissenschaftlichen und theologischen Vorbildung, das dritte Buch entwirft eine theologische Hermeneutik, das vierte den Grundriß einer Homiletik –, ORIGENES, «De principiis», besonders die Einleitung [179], und die bei CLEMENS VON ALEXANDRIEN zu findenden Erwägungen über das Verhältnis von «Philosophie» und «Offenbarung», von «Glaube» und «Gnosis».

Die Offenbarungs- und Überlieferungsproblematik hat mit dem Spezifikum der Theologie zu tun. Die Behandlung von Methodenfragen gehört zum festen Bestand jeder Einleitungsdisziplin. Daß eine erste Besinnung auf den wissenschaftlichen Status der Theologie und die zu befolgenden Methoden zum Skopus der Fundamentaltheologie gehört, braucht – wenn Fundamentaltheologie als Einleitungswissenschaft und nicht als bloße Apologetik verstanden wird – nicht eigens begründet zu werden. Nicht ganz klar indessen ist, nach welchen Gesichtspunkten diese fundamentaltheologische Besinnung aufzugliedern sei. Wir orientieren uns an vier wissenschaftstheoretischen Termini: 1. Epistemologie, 2. Topik, 3. Methodologie, 4. Enzyklopädie, und möchten an Hand dieser die uns wichtig erscheinenden Fragen kurz andeuten. Unter dem Titel «theologische Epistemologie» oder allgemeine Theorie der Theologie wären zunächst Gegenstand, Subjekt, Aufgabe und Ziel der theologischen Arbeit zu bestimmen. Die «theologische Topik» hätte, daran anschließend, Quellen, Grundlagen und Voraussetzungen der theologischen Argumentation aufzuzeigen sowie axiologisch zu bewerten. Aufgabe der «theologischen Methodologie» wäre sodann, Möglichkeiten und Grenzen einer wissenschaftlichen Theologie zu reflektieren und eine Methodenlehre der theologischen Forschung zu entwickeln. In der «theologischen Enzyklopädie» wären, die fundamentaltheologische Einleitung zur Theologie abschließend, die Funktionen und Arbeitsweisen der verschiedenen theologischen Disziplinen zu skizzieren und konkrete Forderungen zur Wahrung der Einheit der gesamten Theologie zu statuieren [180]. Als dritter Pro-

[178] AUGUSTINUS: De doctrina christiana, Introduction, texte, traduction et notes par G. COMBÈS et M. FARGES, Paris 1949 (Bibliothèque Augustinienne: Oeuvres de St. Augustin, t. 11), 149–541.

[179] ORIGÈNE: Traité des principes (Peri archôn), Traduction de la version de Rufin avec un dossier annexe d'autres témoins du texte par M. HARL, G. DORIVAL, A. LE BOULLEC, Paris (Etudes Augustiniennes) 1976.

[180] Vgl. dazu EBELING: Studium d. Th. (Anm. 3). Wenigstens ein Satz aus dem

blemkreis der Fundamentaltheologie ist also zu nennen: ausgehend von einer Besinnung auf das der Theologie vorausliegende Offenbarungs- und Überlieferungsgeschehen, *die Anforderungen einer Epistemologie, Topik, Methodenlehre und Enzyklopädie der theologischen Wissenschaften grundsätzlich und kritisch zu bedenken.* Wir sagen «grundsätzlich», weil ja jede theologische Einzeldisziplin, Exegese, Kirchengeschichte usw. auf eine besondere, vorwiegend auf Methodenfragen konzentrierte Einleitung nicht verzichten kann.

Zusammenhang

Aus dem soeben Dargelegten geht hervor, daß die traditionellen (katholischen) Traktate «De revelatione», «De ecclesia» und «De locis» für eine ökumenische Fundamentaltheologie nicht taliter qualiter zu übernehmen sind. Werden sie indessen dem heutigen Problembewußtsein entsprechend modifiziert, so können sie hilfreich sein, um die in der Fundamentaltheologie zu behandelnden Probleme sachgemäß aufzugliedern und gegenüber der Materie anderer theologischer Traktate abzugrenzen. Die Fundamentaltheologie besitzt ja ohnehin schon die inhärente Tendenz, zur «Pantheologie» zu werden. Zudem wird die Existenzberechtigung der Fundamentaltheologie als besonderer Einleitungsdisziplin von Zeit zu Zeit in Frage gestellt. Doch zeigen alle neueren Versuche einer katholischen Autokritik – wie etwa im Concilium-Heft von 1969 [181] –, daß es eine Gruppe von Sachfragen gibt, die der Auffächerung der Theologie in verschiedene Disziplinen vorausliegen und sinnvoll unter dem Namen «Fundamentaltheologie» zusammengefaßt werden können. Dazu gehören die drei soeben angedeuteten Problemkreise: *Offenbarungsproblematik, Überlieferungsproblematik* und das *Methodenproblem.* Irgendwann und irgendwo müssen diese die Sache der Theologie betreffenden Fragen unter einem allgemeinen, grundsätzlichen und kritischen Gesichtspunkt behandelt werden [182].

1. Kap. «Das Ganze der Theologie» sei hier angeführt: «Weil der Zugang zu dem Einen und Ganzen gestört ist, welches die Sache der Theologie ausmacht, zerbricht und zerbröckelt ihr Gegenstands- und Aufgabenbereich in ein verwirrendes Konglomerat von einzelnem» (S. 1).

[181] Vgl. Anm. 74.

[182] In der bisherigen evangelischen Lehrtradition wurden solche Fragen – wenigstens teilweise – unter dem Titel «Prolegomena» verhandelt, doch entsprach der Überbetonung der Kirche in der katholischen «Fundamentaltheologie» meistens eine Unterbetonung der Überlieferungsproblematik.

Im Anschluß an den Überblick über die Vorschläge evangelischer Theologen zur Neugestaltung der «Fundamentaltheologie» haben wir drei Forderungen aufgestellt: Fundamentaltheologie ist 1. als Besinnung auf die «Grundlagen der Theologie», 2. als Einleitung in die «gesamte Theologie» zu konzipieren und hat 3. dabei den «Grund des Glaubens» zur Sprache zu bringen. «Grund des Glaubens» ist Offenbarung in Jesus Christus als Wort-Gottes-Geschehen. «Grundlage der Theologie» ist das Überlieferungsgeschehen, bzw. dessen Objektivationen, die verschiedenen Zeugnisse des Glaubens an Offenbarung in Jesus Christus. Einleitung in die «gesamte Theologie» verlangt Reflexion über Möglichkeiten, Grenzen und Arbeitsweisen einer wissenschaftlichen Theologie. Christliche Theologie ist vom Glauben an Offenbarung Gottes in Jesus Christus nicht zu trennen. Eine wissenschaftliche Theologie indessen kann nicht beim subjektiven Glauben des einzelnen einsetzen [183], hat vielmehr mit einer kritischen Sichtung der Glaubensüberlieferung und deren Objektivationen zu beginnen. Dem theologischen Erkenntnisweg nach ist das Ersterkannte nicht das Offenbarungsgeschehen, sondern das Überlieferungsgeschehen (das in mannigfacher Gestalt und zum Teil auch in «Verstellungen» den kritisch denkenden Theologen erreicht). Die fundamentaltheologische (kritisch-denkende) Rechenschaft über die Grundlagen der Theologie hat also mit der Überlieferungsproblematik – und nicht mit der Offenbarungsproblematik – zu beginnen. Da jedoch das Überlieferungsgeschehen *Glauben* an Offenbarung bezeugt, hat die sachgemäße Überprüfung des Überlieferungsmaterials die Frage nach dem Offenbarungsgeschehen und dessen *Grund* – Jesus Christus als geschichtliches Ereignis – zu stellen. Die kritische Sichtung des Überlieferungsgeschehens hat also Glauben an Wort-Gottes-Geschehen zur Sprache zu bringen [184]. Glaube an Wort-Gottes-Geschehen (als «dianoetisches» und «dynamisch-energetisches» Geschehen) ist durch kritische Sichtung der (geschichtli-

[183] Vgl. dazu EBELING: Erwägungen 510: «Die Theologie kann nicht das Fundament des Glaubens sein, obschon es unsinnig wäre zu behaupten, daß die Theologie für den Glauben bedeutungslos wäre. Umgekehrt kann das Fundament der Theologie nicht etwa der Glaube sein, wenn darunter der je eigene Glaubensvollzug der Theologen verstanden wäre.»

[184] Ebeling fährt an der soeben zitierten Stelle fort: «Hingegen kann, wie schon gesagt, nichts anderes als das Überlieferungsgeschehen, das in umfassendem Sinne die Lebenswirklichkeit des Glaubens ist, Fundament der Theologie sein, so jedoch, daß die Theologie kritisch darüber zu wachen hat, daß in diesem Geschehen der Bezug auf den Grund des Glaubens gewahrt wird und dadurch der Glaube Glaube bleibt» (Erwägungen, 510 f.).

chen) Glaubensüberlieferung zu verantworten. Die Methodenfragen schließlich sind keine rein formale Angelegenheit. Sie haben nur dann mit der Aufgabe der *Theologie* zu tun, wenn sie durch kritische Rechenschaft über Überlieferungs- und Offenbarungsgeschehen mit der Sache des *Glaubens* und dessen Grund in Beziehung bleiben. Zur Frage, wie die hier aufgezeigten drei sachlichen Problemkreise im Rahmen einer fundamentaltheologischen Einleitung in die Theologie, ohne ins Uferlose abzugleiten, behandelt werden können, werden wir im letzten Abschnitt einige Vorschläge zu artikulieren versuchen.

IV. VIER GRUNDFRAGEN

Im vorausgehenden Abschnitt wurden die Sachprobleme der Fundamentaltheologie geortet und abgegrenzt. Wie aber – soll nun eigens gefragt werden – sind diese Fragen anzugehen? Genauer: von welchen im Subjekt zu postulierenden Voraussetzungen aus? Diese Ansätze oder Bedingungen können durch folgende vier Wortpaare angedeutet werden: 1. Glaube und Vernunft, 2. Glauben und Verstehen, 3. Glaube und Praxis, 4. Glaube und Erfahrung. Damit werden gewichtige, die gesamte Theologiegeschichte durchziehende Spannungsfelder anvisiert, die für die Sache der Theologie von vitaler Bedeutung sind. Ob Theologie gelingt oder mißlingt, ob sie zur Auferbauung oder zur Korruption des Glaubens beiträgt, entscheidet sich im Kräftespiel der vier genannten Relationen. Jedes der erwähnten vier Binome würde zahlreiche Monographien verlangen, um in die durch mannigfache «Vor-urteile» verworrene Lage auch nur etwas Klarheit zu bringen. Im folgenden kann es sich lediglich darum handeln, die Relevanz der mit fünf Termini umschriebenen grund-bedingten vier Grundbedingungs-Fragen für eine ökumenische Fundamentaltheologie deutlich zu machen.

Glaube und Vernunft

«Glaube» und «Vernunft» sind zunächst zwei Vokabeln. Jeder kann dabei denken, was ihm beliebt. Doch ist für eine definite Beschreibung der Problematik «Glaube *und* Vernunft» der historische Gebrauch der verwendeten Termini zu berücksichtigen. Kompliziert wird die Sache vor allem dadurch, daß sowohl der (zunächst philosophische) Begriff

«Vernunft» wie der (theologische) Begriff «Glaube» dem geschichtlichen Wandel unterworfen ist. Die Problematik «Glaube und Vernunft» steht im Zentrum der durch Aufklärung und Deismus provozierten Krisis, hat also – wie in Abschnitt I gezeigt wurde – mit der Entstehung der (mehr oder weniger apologetischen) «Fundamentaltheologie» zu tun. Zu fragen wäre demnach, welches die Voraussetzungen für den «aufgeklärten» Vernunftsbegriff und welches die Voraussetzungen für den «orthodoxen» Glaubensbegriff sind. Ein Urteil über die streitenden Parteien ist erst auf Grund einer eingehenden, auf historischer Sachkenntnis beruhenden Begriffsanalyse möglich. Doch ist die Problematik weiter in der Geschichte zurückzuverfolgen. «Fides» und «ratio» spielen auch bei LUTHER eine bedeutsame Rolle [185]. Bezeichnet «Glaube»: die «Gedanken Gottes» denken, und «Vernunft»: «Menschengedanken» (nach Jes 55,8 und Mk 8,33) denken, so kann es sich nur um ein «dialektisches» Entweder-Oder handeln. Anders liegen die Dinge bei THOMAS VON AQUIN [186]. Ist mit «Vernunft» der philosophische Diskurs gemeint, und hat «Glaube» auch eine Art Weisheitsrede zu entfalten, so kann selbst eine «analektische» Verbindung nicht zurückgewiesen werden. Mit andern Nuancen wäre das Verhältnis «Glaube und Vernunft» nach AUGUSTINUS [187] zu bedenken. Mit diesen Beispielen wollten wir nur auf die vielfältige historische Verästelung der Problematik hinweisen [188]. Im folgenden sei der Versuch unternommen, vom heutigen Problembewußtsein aus einige fundamentaltheologisch bedeutsame Aspekte der Thematik «Glaube und Vernunft» [189] zu skizzieren.

«Glaube und Vernunft» weisen in die Richtung der *Erkenntnis*problematik. Auch wenn «Glaube» nicht mit «Erkenntnis» gleichzusetzen – und noch weniger auf «Erkenntnis» zu reduzieren – ist, so hat doch Glaube im christlichen Sinn etwas mit Erkenntnis zu tun. Die semantisch wohl zutreffendste Vokabel wäre «an-erkennen». Glaube ist – so

[185] Vgl. dazu BERNHARD LOHSE: Ratio und Fides, Eine Untersuchung über die Ratio in der Theologie Luthers, Göttingen 1958 (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 8).

[186] Vgl. dazu JULIEN PEGHAIRE: Intellectus et ratio selon S. Thomas d'Aquin Paris / Ottawa 1936 (Publications de l'Institut d'études médiévales d'Ottawa, 6).

[187] Vgl. dazu ETIENNE GILSON: Introduction à l'étude de S. Augustin, Paris 1943 (Etudes de philosophie médiévale, 11) 31–47, und die bibliographischen Verweise 331.

[188] Vgl. dazu die gedrängte Übersicht von PETER HENRICI: Art. «Vernunft und Verstand», LThK² X [1965] 720–724.

[189] Für eine tiefergreifende Problemanalyse vgl. den Fragenkatalog von EBELING: Erwägungen 519 f.

könnte man sagen – ein An-erkennen (Danksagung und Doxologie). Ein An-erkennen, das auch ein «Be-kennen» (Homologie) verlangt und einschließt. An-erkennen und Be-kennen aber wären ohne einen artikulierbaren kognitiven Gehalt gegenstandslos. Die Theologie hat sich – gewiß nicht exklusiv, jedoch unvermeidlich, wenn sie «denkende Rechenschaft über die Sache des christlichen Glaubens»[190] sein will – mit dem kognitiven Gehalt des Glaubens zu befassen. Die Schwierigkeit liegt nun darin, daß es dazu nicht nur eine Erkenntnis*kritik*, sondern auch eine Erkenntnis-*lehre* braucht, und daß in dieser Beziehung die Theologen sich nicht auf eine einheitliche philosophische Lehre berufen können[191]. Was in der Fundamentaltheologie nachzuweisen ist, ist dies: daß das Denken des Glaubens sich lohnt, daß es ohne denkenden Glauben keine Glaubensverantwortung gibt, bzw. der Glaube irrational, d. h. grund-los wäre. Der zweite Schritt besteht darin: den kognitiven Gehalt des Glaubens an Hand der kognitiven Elemente der Glaubenssprache zu präzisieren. Die fundamentaltheologische Besinnung auf die Problematik «Glaube und Vernunft» hat die Forderung nach einer angemessenen *Sprachanalyse* der Glaubensrede zu thematisieren. Da die Glaubensrede weder Selbstgespräch noch rein expressive Rede[192], sondern bekennende, assertorische Rede[193] ist, kann ihre sprachanalytische Untersuchung die erkenntniskritische Rückfrage nach «Glaube – Vernunft» nicht umgehen. Anderseits erhält die Problematik «Glaube – Vernunft» durch eine sprachanalytische Untersuchung der überlieferten Glaubensrede im Blick auf eine heute zu sprechende und zu verantwortende Rede erst ihre eigentliche Brisanz. Der dritte Schritt geht von der Sprachanalyse zur *Logik*. Enthält die Glaubensrede auf Grund ihrer kognitiven Elemente – unbeschadet ihrer «An-rede»-form – auch «Aus-sagen», so gehört die Logik, auch im formalen Sinn, zum Instrumentar der theologischen Arbeit.

Wir fassen zusammen: *die Fundamentaltheologie hat das Verhältnis von «Glaube und Vernunft» so zu reflektieren, daß von der Sache des Glau-*

[190] EBELING: Art. «Theologie», RGG³ VI [1962] 754; DERS.: Studium d. Th. 4 u. ö.

[191] Als vigurose Kritik an der Einengung des Erkenntnisproblems in der klassischen Erkenntniskritik sei auf das Werk von NICOLAI HARTMANN: Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, Berlin 1949⁴, verwiesen. In der Kantschen Tradition stehen die bedeutsamen Werke von RUDOLF CARNAP, KARL POPPER und WOLFGANG STEGMÜLLER.

[192] Vgl. dazu PANNENBERG: Wissenschaftstheorie (Anm. 134) 330–333.

[193] Vgl. dazu bes. EBELINGS «Leitsätze zur Christologie» in: Theologie und Verkündigung, Tübingen 1963², 83–92.

bens aus die Berechtigung von Erkenntniskritik und Erkenntnislehre, von Sprachanalyse und Logik für die Rechenschaft über den Glauben durchsichtig wird. Müßte eines dieser Elemente aufgegeben werden, so wäre Glaube unvernünftig und damit wissenschaftliche Theologie ein «hölzernes Eisen». Es erübrigt sich zu sagen, daß die Fundamentaltheologie die genannten Implikationen von «Glaube und Vernunft» nicht nur theoretisch zu erörtern, sondern durch die Besinnung auf die sachlichen Problemkreise: Offenbarungsproblematik, Überlieferungsproblematik und Methodenproblem kritisch zur Darstellung zu bringen hat. Die in den Leitsätzen des vorausgehenden Abschnittes eingefügte Umstandsbezeichnung «kritisch» wollte dies eigens unterstreichen. Im soeben artikulierten Postulat wird nur das grundsätzliche Anliegen klargestellt. Die Fundamentaltheologie hat, ausgehend von der Grundintention der Glaubenssprache, zu prüfen, *welche* Erkenntniskritik und Erkenntnislehre, *welche* Sprachanalyse und Logik, bzw. welcher *Gebrauch* dieser Disziplinen die Sache des Glaubens trifft, d. h. die Theologie weder durch eine fideistische noch durch eine rationalistische Engführung zu einem hoffnungslosen Unternehmen macht. Wird dies erreicht, so ist ein nicht geringer Schritt in Richtung auf eine ökumenische Theologie vollzogen. Wieweit die von der Theologie her anerkannte und praktizierte Erkenntniskritik, Analyse und Logik jene Fragen zu lösen vermag, welche im Namen der bloßen «Vernunft» an die Theologie herangetragen werden [194], kann nicht zum vorneherein entschieden, sondern nur durch ein Gespräch – wohl oft ein Streitgespräch – einsichtig werden.

Glauben und Verstehen

Das Wort «Verstehen» hat in neuerer Zeit einen programmatischen Klang angenommen. Der «Verstehens»-begriff wurde in bewußtem Gegenzug zur Überbetonung von «Vernunft» entfaltet (DILTHEY, HEIDEGGER, GADAMER). Die Namen der großen Theologen, welche die Reflexion auf

[194] Ein ausführliches Inventar solcher Fragen – mit der Absicht, «Theologie» vom Standpunkt der Wissenschaft aus höchstens als «Teildisziplin der praktischen Philosophie» gelten zu lassen – bietet MATTHIAS GATZEMEIER: Theologie als Wissenschaft? 2 Bde, Stuttgart – Bad Cannstatt 1974 u. 1975 (Problemata, 20 u. 21). Das Buch von Gatzemeier hat auf jeden Fall den Vorteil, daß es zwei völlig verschiedene Kontexte der Problematik «Glaube und Vernunft» zu unterscheiden zwingt: 1. die Frage des modernen, «aufgeklärten» Menschen, der vom Standpunkt der «reinen Vernunft» aus dem Glauben jede Vernünftigkeit abspricht, und 2. die Frage des trotzdem Glaubenden, der sich fragt, wieweit sein Glaube vernünftig ist, bzw. sein kann.

die «Verstehens»-problematik maßgebend geprägt haben, sind bekannt: SCHLEIERMACHER, BULTMANN, FUCHS und EBELING [195]. Doch ist darauf hinzuweisen, daß die «Verstehens»-frage in allen Epochen der Theologie präsent ist. «Verstehen» – in Absetzung zur «Orthodoxie» – wollten auch die Aufklärung und der Rationalismus. «Verstehen» – angesichts der Spätscholastik – war ein Hauptanliegen LUTHERS [196]. Auch für THOMAS VON AQUIN, der sich so eingehend mit der Problematik «Glaube und Vernunft» beschäftigt hat, blieb «Verstehen» doch stets der höchste Skopus der Theologie [197]. «Verstehen» stand auch im Zentrum der Divergenzen zwischen der «antiochenischen» und der «alexandrinischen» Schule, zwischen HIERONYMUS und AUGUSTINUS. Doch vermögen diese – flüchtig hingeworfenen – Referenzen die Komplexität der anvisierten Problematik nicht zu verbergen. Eine exakte begriffs- und problemgeschichtliche

[195] Aus der umfangreichen Literatur sei wenigstens erwähnt die als Einleitung zur Theologie von Ernst Fuchs geschriebene Monographie von JOHANNES BAPTIST BRANTSCHEN: Zeit zu verstehen, Wege und Umwege heutiger Theologie, Zu einer Ortsbestimmung der Theologie von Ernst Fuchs, Freiburg / Schw. 1974 (Ökumenische Beihefte, 9). Vgl. auch die vorzügliche Zusammenfassung der «Verstehens»-Problematik bei Bultmann von BRANTSCHEN: «Glauben und Verstehen» nach dem Tode Bultmanns, Orientierung 40 (1976) 168–171.

[196] Vgl. dazu EBELING: Evangelische Evangelienauslegung, Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik, München 1942 (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus X, 1); Neudruck: Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 1962.

[197] Vgl. dazu bes. SANCTI THOMAE DE AQUINO expositio super librum Boethii de trinitate (Anm. 177). Erwähnt seien wenigstens zwei Formulierungen: in der Antwort auf die fundamentaltheologische – meist übergangene – Frage nach der «Lizeität» von Theologie, «Utrum divina liceat investigando tractare»; q. 2, a. 1, heißt es: «oportet quod homo ex omnibus quae in ipso sunt, quantum possibile est, ad divina admittatur, ut intellectus [die höhere Fähigkeit] contemplationi [der Einsicht, dem Verstehen] et ratio [Vernunft] inquisitioni [dem Aufspüren, dem Nachforschen ...] vacet; q. 6, a. 1 wird die Frage erörtert: «Utrum oporteat versari in naturalibus rationabiliter, in mathematicis disciplinabiliter, in divinis intellectuabiliter», wobei «Vernunft» vorwiegend den Naturwissenschaften», «Verstehen» vornehmlich der Theologie zugeordnet werden. Entgegen der weitverbreiteten Vorstellung eines einseitig spekulativen Theologen ist auf die – im Vergleich mit zeitgenössischen Autoren bedeutsame – Schriftauslegung des Thomas von Aquin hinzuweisen, vgl. S. H. SIEDL: Thomas von Aquin und die moderne Exegese, ZKTh 93 (1971) 29–44; M. A. REYERO: Thomas von Aquin als Exeget, Die Prinzipien seiner Schriftdeutung und seine Lehre von den Schriftsinnen, Einsiedeln 1971, und das grundlegende Werk von B. SMALLEY: The study of the Bible in the Middle Ages, Oxford 1952; ferner auf die – im Kontext des 13. Jahrhunderts ebenso beachtenswerten – hermeneutischen Bemühungen, dogmengeschichtliche Probleme aufzuhellen, vgl. dazu YVES CONGAR: Valeur et portée œcuméniques de quelques principes herméneutiques de saint Thomas d'Aquin, RSPhTh 57 (1973) 611–626 und DERS.: Saint Thomas d'Aquin et l'esprit œcuménique, FZPhTh 21 (1974) 331–346.

Untersuchung zum Thema «Glauben und Verstehen» stellt sehr wahrscheinlich noch höhere Anforderungen als die bezüglich «Glaube und Vernunft». So können wir – soll der Rahmen dieses Beitrages nicht gesprengt werden – nur einige, für die Bestimmung der fundamentaltheologischen Aufgabe vordringliche Aspekte kurz resümieren.

«Glauben und Verstehen» weisen in die Richtung der *hermeneutischen* Problematik. Damit ist ein geschichtliches Verstehen gemeint. Die Kritik an einer einseitigen Konzentration auf die Erkenntnis-problematik besteht darin, die geschichtlichen Voraussetzungen von «Vernunft» zu reflektieren. Die Unterscheidung von «Erklären» und «Verstehen» (Dilthey) war wohl hilfreich, um die Geschichtswissenschaften vom unheilvollen Kompetenzstreit mit den Naturwissenschaften zu emanzipieren. Doch gibt es kein «Verstehen» ohne «Erklären». Das erste also, was die Fundamentaltheologie aufzuzeigen hat, ist die Unentbehrlichkeit *historischer* Fragestellung, um der Sache des Glaubens gerecht zu werden. Das will nicht heißen, daß die Historie den Glauben begründet, wohl aber, daß es kein Verstehen der christlichen Botschaft geben kann ohne Erklären des historischen Zeugnisses des Glaubens und der dazu gehörenden Zeitverhältnisse. Zweitens ist die Frage nach der Geschichtlichkeit zu präzisieren. Geschichtlich sind nicht nur die historischen Zeugnisse des Glaubens, geschichtlich ist auch das *Vor-verständnis* des Menschen. Die Fundamentaltheologie hat also grundsätzlich die Forderung zu erheben, daß der Zugang zum Verstehen der historisch bezeugten Sache des Glaubens Besinnung auf das geschichtliche Selbst-, Welt- und – zwar nicht gegebene, aber thematisierbare – Gottesverständnis des Menschen verlangt. Dadurch geht die hermeneutische Fragestellung über objektivierbare Historie hinaus. Sie verlangt ein Zur-Sprache-bringen der grundlegenden Bewegtheit des Mensch-Seins. Daß dies nicht ohne dialektische Kategorien wie «Leben» und «Tod», «Sinn» und «Unsinn», «Wahrheit» und «Verstellung» ... geschehen kann, versteht sich von selbst. Von daher auch die Notwendigkeit, Bilder, Symbole, Mythen und Erzählungen zwar kritisch nach ihrem Gehalt zu prüfen, jedoch nicht in einer «höheren», bzw. zeit-losen «Vernunft» aufgehen zu lassen. Drittens ist der *Anspruch* der christlichen Botschaft zu bedenken. Der Anspruch, nicht bloße Selbstauslegung des Menschen zu sein, sondern «An-rede», «Wort Gottes», Weisung zu einem «neuen Sein» [198].

[198] Zu den von EBELING und FUCHS geprägten – fundamentaltheologisch bedeutsamen – Wendungen: nicht sosehr Verstehen «von» Sprache, sondern Ver-

So können wir also die für eine fundamentaltheologische Einleitung in die Theologie wesentlichen Aspekte der Beziehung «Glauben und Verstehen» wie folgt umschreiben: *die Fundamentaltheologie hat die hermeneutische Problematik so zur Sprache zu bringen, daß von der Sache des Glaubens aus die Notwendigkeit historischer Rückfrage an das überlieferte Glaubenszeugnis, der Besinnung auf das geschichtliche Selbstverständnis des Menschen und die Auslegung desselben durch die Glaubensbotschaft verdeutlicht wird.* Würde eines dieser Elemente vernachlässigt, so wäre Theologie auf dem Weg, zu einem bloßen Mythos oder zu einer reinen Theorie zu werden. Die geschichtlich-hermeneutische Reflexion ist ebenso notwendig für die Rechenschaft über den Glauben wie die erkenntniskritische Reflexion. Doch berühren sich die Aufgaben. Die für eine historische Erklärung des Glaubenszeugnisses unentbehrliche historische Kritik verweist auf den Zusammenhang «Vernunft und Glaube». Die Sprachanalyse der Glaubensrede hat auch mit dem geschichtlichen Selbstverständnis des Menschen zu tun, verweist also auf den Zusammenhang «Glauben und Verstehen». Der hermeneutische Zirkel von «Glauben und Verstehen» umfaßt auch den Zirkel von «Verstehen» und «Denken», bzw. das Erkenntnis-problem. Rechenschaft über den Glauben verlangt nicht nur kritisches Denken, sondern ebenso verstehende Auslegung des Glaubens.

Glaube und Praxis

Das dritte – gegenwärtig meistdiskutierte – Binom lautet: «Glaube und Praxis». Gegenüber der klassischen Problematik «Glaube und Vernunft» wird heute «Glaube und Praxis» sogar zum fundamentaltheologischen Thema *kat' exochen* erhoben [199]. In der Tat fehlt es nicht an Versuchen, Theologie als eine Art «Meta-Praxis» zu konzipieren [200]. Der Zusammenhang mit dem Programm einer «politischen Theologie» [201] liegt

stehen «durch» Sprache; nicht sosehr «Auslegen» von Text, sondern vielmehr «Ausgelegt-werden» durch den Text, bzw. die Botschaft, vgl. BRANTSCHEN: Zeit zu verstehen (Anm. 195), 212–219.

[199] So z. B. CLAUDE GEFFRÉ: Die neuere Geschichte der Fundamentaltheologie, Conc 5 (1969) 418–429; bes. 426.

[200] Siehe dazu DIETMAR MIETH: Der Wissenschaftscharakter der Theologie, FZPhTh 23 (1976) 13–41; bes. 24–30 (= «Theologie als metapraktische Wissenschaft»).

[201] Vgl. dazu bes. JOHANN BAPTIST METZ: Das Problem einer «politischen Theologie» und die Bestimmung der Kirche als Institution gesellschaftskritischer

auf der Hand. Diese wiederum knüpft an das «Social Gospel» [202] an. In der älteren Tradition wird die Beziehung «Glaube und Praxis» – fundamentaltheologisch – anläßlich der Frage nach dem «praktischen» oder «spekulativen» Charakter der Theologie erörtert. Für LUTHER ist Theologie eine «praktische Wissenschaft», weil das «Praktische» für ihn «das zu bestehende Leben» bedeutet [203]. THOMAS VON AQUIN nennt Theologie eine zwar «praktische», jedoch eminent «spekulative Wissenschaft», weil sie sich zuerst und grundlegend mit den «divina», dem Glauben an das Heilshandeln Gottes, und erst daran anschließend mit dem moralischen Verhalten, bzw. der Praxis des Menschen zu befassen hat [204]. Nach AUGUSTINUS gibt es ohne Liebe zur Wahrheit keine Wahrheitserkenntnis und ohne Suchen und Tätigsein keine relevante Gotteserkenntnis [205].

Für eine fundamentaltheologische Besinnung auf das Thema «Glaube und Praxis» seien drei Aspekte besonders herausgestellt. Erstens hat die Fundamentaltheologie deutlich zu machen, daß «Glaube» im christlichen Sinn wohl ein bestimmtes Verhalten zu Welt und Gesellschaft einschließt, jedoch zunächst ein nur von Gott her mögliches Gottesverhältnis meint. «Glaube» also *transzendiert* die bezüglich menschlicher Anstrengung zu

Freiheit, Conc 4 (1968) 403–410; DERS.: Kirche und Welt im Licht einer «politischen Theologie», in: DERS. [Hrg.]: Zur Theologie der Welt, Mainz / München 1968, 99–116; DERS.: «Politische Theologie» in: HELMUT PEUKERT [Hrg.]: Diskussion zur «politischen Theologie», Mainz / München 1969, 267–301; DERS.: Erinnerung des Leidens als Kritik eines teleologisch-technologischen Zukunftsbegriffes, EvTh 32 (1972) 338–352; ferner JÜRGEN MOLTMANN: Umkehr zur Zukunft, München 1970, und DOROTHEE SÖLLE: Politische Theologie, Auseinandersetzung mit Bultmann, Stuttgart 1971.

[202] Vgl. RGG³ VI [1962] 112 f.

[203] EBELING: Einführung in theologische Sprachlehre, Tübingen 1971, 33.

[204] THOMAS VON AQUIN: Summa theologiae, I, q. 1, a. 4: «Unde licet in scientiis philosophicis alia sit speculativa et alia practica, sacra tamen doctrina comprehendit sub se utramque... Magis tamen est speculativa quam practica: quia principalius agit de rebus divinis quam de actibus humanis; de quibus agit secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua aeterna beatitudo consistit»; vgl. dazu auch II/II, q. 4, a. 2.

[205] Dazu seien wenigstens zwei Texte angeführt, AUGUSTINUS: De diversis quaestionibus, 35,2; PL 40,24: «Nullum bonum perfecte noscitur, quod non perfecte amatur», und aus De libero arbitrio, 2, 13, 35; PL 32, 1260: «Ecce tibi ipsa veritas: amplectere illam, si potes, et fruere illa, et delectare in Domino, et dabit tibi petitiones cordis tui.» Für einen diesbezüglichen Vergleich mit Thomas von Aquin siehe ETIENNE GILSON: L'idée de philosophie chez saint Augustin et chez saint Thomas d'Aquin, in: Acta Hebdomadae Augustinianae-Thomisticae, Rom 1931, 75–87, und DERS.: Wisdom and Love in Saint Thomas Aquainas, Milwaukee 1951.

machende Unterscheidung von «Theorie» und «Praxis». Theologie kann – auf Grund ihrer Angewiesenheit auf Geschichte und Geschichtlichkeit – unmöglich als «reine Theorie» entfaltet werden. Anderseits darf sie auch nicht – soll sie bei *ihrer* Sache bleiben – auf eine bloße Verhaltens- oder Handlungstheorie reduziert werden. Der Umschlag vom göttlichen Handeln zum menschlichen Verhalten vollzieht sich in signifikanter Weise im Blick auf die Eschatologie [206]. Wir haben zu handeln, weil wir auf das «Reich Gottes» hoffen. Daß wir aber hoffen, gründet im Glauben an den «kommenden Herrn». Zweitens hat die Fundamentaltheologie zu betonen, daß das Verhalten des Menschen nicht nur Folge oder Auswirkung des Glaubens ist, sondern auch *Bedingung* für das Verstehen der Glaubensbotschaft. Hier setzen die neueren Versuche von MOLTMANN [207], METZ [208] und SCHILLEBEECKX [209] ein. Knüpfte man früher das Anliegen der Theologie an das anselmianische «Ich glaube, um zu verstehen», so sagt man nun – nicht ohne Bezugnahme auf BLOCHS «Prinzip Hoffnung» [210] – «Ich hoffe, um zu verstehen», bzw. «Handle, so wirst du (den Glauben) verstehen!» Ist mit «Praxis» das geschichtliche Bewegt-Sein des Menschen, die «Unruhe des Herzens» gemeint, so wird damit – wie wir zu «Glauben und Verstehen» ausgeführt haben – ein grundlegendes hermeneutisches Prinzip angesprochen. Zu betonen wäre allerdings, daß für die Durchführung dieses Ansatzes den verschiedenen Handlungstheorien gegenüber eine ebenso kritische Haltung angebracht ist wie gegenüber den verschiedenen Erkenntnis- und Sprachtheorien, um nicht mit den von «Glaube und Vernunft» erhobenen Anforderungen in Konflikt zu geraten. Drittens müßte die Fundamentaltheologie auch das Anliegen und die Berechtigung der mehr klassischen Linie – von Glauben *zu* Verstehen, von Verstehen *zu* Handeln – unterstreichen. Denn ein tieferes Verstehen der Sache des Glaubens geht nicht in einer theoretischen Betrachtung auf, sondern führt – von eben dieser Sache aus – zu einem

[206] Doch ist in bezug auf eine einseitig politische Auswertung der christlichen Eschatologie auf die Unterscheidung von D. BONHOEFFER zwischen «letzten» und «vorletzten» Dingen hinzuweisen. Im Bereich der vorletzten Dinge ist die grundlegende Differenz von «Glauben» und «Handeln» zu wahren.

[207] JÜRGEN MOLTMANN: Theologie der Hoffnung, Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, München 1969, bes. 27–30, und DERS.: Der Gekreuzigte Gott, Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München 1972, bes. 293–298.

[208] Vgl. die angeführte Literatur Anm. 201.

[209] SCHILLEBEECKX: Glaubensinterpretation (Anm. 113).

[210] ERNST BLOCH: Das Prinzip Hoffnung, 2 Bde, Frankfurt a. M. 1959.

sachgemäßeren und sachgerechten Handeln: «an den Früchten erkennt ihr den Baum», «glaubhaft ist nur die Liebe» [211].

Wir fassen die drei Aspekte zusammen: *die Fundamentaltheologie hat das Verhältnis «Glaube und Praxis» so zur Geltung zu bringen, daß der Vorrang des der Uuterscheidung von «Theorie und Praxis» vorausliegenden Heilsgeschehens zur Sprache kommt und zugleich die Unmöglichkeit eines neutralen, des-engagierten Zugangs zum Glauben wie die Nicht-Sachgemäßheit eines rein theoretischen, nicht-praxisbezogenen Denkens über den Glauben klargestellt wird.* Mit diesem Leitsatz wird das Konzept einer bloß an die Dogmatik angehängten «christlichen Ethik» in Frage gestellt und das Desiderat der Erarbeitung einer eigentlichen «Moral-*theologie*» von fundamentaltheologischen Überlegungen aus unterstützt [212]. Die ökumenischen Implikationen dieses Anliegens brauchen hier nicht im einzelnen dargelegt zu werden.

Glaube und Erfahrung

In neuester Zeit scheint immer mehr das Thema «Glaube und Erfahrung» ins Zentrum theologischen Interesses zu rücken [213]. Dabei sind vor allem zwei Motive maßgebend. Einerseits wurde die Aktualität «politischer Theologie» durch die in allen Kontinenten sich ausbreitende «pneumatische Bewegung» (mit sowohl konservativen wie kirchenkritischen Zügen) überspielt. In der Theologie versucht man dieser – der «Entsakralisierung» diametral entgegengesetzten – Lage Rechnung zu tragen [214]. Anderseits werden wissenschaftstheoretische Anliegen geltend gemacht:

[211] HANS URS VON BALTHASAR: Glaubhaft ist nur die Liebe, Einsiedeln 1963². Wenn wir in Abschnitt I bei der Übersicht über die Erneuerungsversuche der katholischen Fundamentaltheologie den Namen von Balthasar nicht erwähnt haben, so nur deshalb, weil wir Mühe hatten, sein Werk in die dort unterschiedenen fünf Tendenzen einzuordnen. Umso mehr sei an dieser Stelle auf die bedeutsamen fundamentaltheologischen Ansätze für eine theologische Erkenntnislehre in von Balthasars «Herrlichkeit», Bd. I: «Schau der Gestalt», Einsiedeln 1961, aufmerksam gemacht.

[212] Das Anliegen einer «*theologischen* Begründung der Ethik» gehört zu den Zielen der 1965 gegründeten internationalen «Societas Ethica», vgl. FRANZ BÖCKLE: Gründung einer «Societas Ethica», Conc 1 (1965) 455.

[213] Siehe dazu EBELING: Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach der ihrer Sache, in Wort und Glaube III, Tübingen 1975, 3–28.

[214] Vgl. dazu die anregenden Veröffentlichungen von HARVEY COX: Verführung des Geistes, Stuttgart 1975 (Maßstäbe des Menschlichen, 7) und von DOROTHEE SÖLLE: Die Hinreise, Zur religiösen Erfahrung, Texte und Überlegungen, Stuttgart 1976².

gegenüber der hypertrophen «historisch-kritischen» Methode soll in der Theologie nun eine – zumindest komplementäre – «empirisch-kritische» Methode entwickelt werden [215]. Im Zusammenhang mit der Modernisten-Krise stellte sich das Erfahrungsproblem für die katholische Theologie in besonders akuter Zuspitzung. Der Appell an eine nicht unproblematische «innere» oder «religiöse Erfahrung» – als Erklärung der christlichen Dogmengeschichte – wurde zurückgewiesen [216]. Auch auf evangelischer Seite hatte das Wort «Erfahrungstheologie» [217] – besonders bei BARTH – keinen guten Klang. Der größte neuere Theologe, der den Erfahrungsbezug und die Erfahrungsgrundlage der Theologie am eingehendsten reflektierte, war zweifellos SCHLEIERMACHER [218]. LUTHER hat – im Blick auf die «Anfechtung» im Glauben – den bekannten und denkwürdigen Satz geprägt: «Die Erfahrung allein macht den Theologen» [219]. In der

[215] Vgl. dazu WOLFGANG HERRMANN und GERD LAUTNER: Theologiestudium – Entwurf einer Reform, München 1965 u. die Zusammenfassung davon: Theologiestudium heute, ThPr 3 (1968) 51–66; WOLFGANG HERRMANN: Mündigkeit, Vernunft und die Theologie, in: H. E. HESS u. H. E. TÖDT [Hrg.]: Reform der theologischen Ausbildung, Bd. 2, Stuttgart / Berlin 1968, 52–75; DERS.: Empirisch-kritische Theologie – oder: Kritik einer Theologie ohne Folgen, PTh 57 (1968) 534–539; FRIEDRICH MILDENBERGER: Theorie der Theologie, Enzyklopädie als Methodenlehre, Stuttgart 1972, 64–75.

[216] Dazu wenigstens zwei Passagen: Enzyklika «Pascendi dominici gregis» 1907, Denzinger-Schönmetzer 1963[32], Nr. 3484: «Quod si postules, in quo tandem haec credentis assertio nitatur, respondent: in privata cuiusque hominis experientia ...: in sensu religioso... veram igitur ponunt experientiam eamque rationali qualibet experientia praestantiorem...»; Motu proprio «Sacrorum antistites» 1910, Denzinger-Schönmetzer Nr. 3542: «fidem non esse caecum sensum religionis e latebris subconscientiae erumpentem, sub pressione cordis et inflexionis voluntatis moraliter informatae, sed verum assensum esse intellectus veritati extrinsecus acceptae 'ex auditu'...».

[217] Vgl. RGG[3] II [1958] 552 f.

[218] Vgl. EDUARD STALDER: Grundlinien der Theologie Schleiermachers, Wiesbaden 1969 (Veröffentlichungen des Institutes für europäische Geschichte Mainz, 53); EBELING: Beobachtungen zu Schleiermachers Wirklichkeitsverständnis, in H. D. BETZ u. L. SCHOTTROFF [Hrg.]: Neues Testament und christliche Existenz (Festschrift für Herbert Braun), Tübingen 1973, 163–181.

[219] LUTHER: Tischreden, WA Tr 1; 16, 13 (Nr. 46, 1531): «Sola... experientia facit theologum»; ebenso WA 25; 106, 25–28; WA 5; 163, 29 f.: «Vivendo, immo moriendo et damnando fit theologus, non intelligendo, legendo aut speculando»; zit. nach EBELING: Erfahrungsdefizit (Anm. 212) 10, Anm. 14. Diese Texte sind gar nicht so weit von THOMAS VON AQUIN entfernt, wie es auf den ersten Blick scheinen möchte, vgl. z. B. Summa theologiae II/II, q. 2, a. 10, ad 3: «... ea quae repugnant fidei, sive in consideratione hominis, sive in exteriori persecutione... augent meritum fidei. Et ideo martyres maius meritum fidei habent...; et etiam sapientes [d. h. die Theologen] maius meritum fidei habent non recedentes a fide

mittelalterlichen Tradition wurde die Erfahrungsproblematik vorwiegend im Zusammenhang mit «mystischer Theologie» erörtert. So verweist z. B. THOMAS VON AQUIN des öftern auf das pseudodionysische «nicht nur Erlernen», sondern «Erleiden göttlicher Dinge» [220]. Doch hat «Mystik» nicht selten einen ausgesprochen theologie-kritischen Zug. Dafür sei der prägnante, Meister ECKHART zugeschriebene Spruch angeführt: «Besser wäre ein Lebemeister denn tausend Lesemeister» [221].

Das Thema «Glaube und Erfahrung» ist facettenreich. Zudem gehört «Erfahrung» – wie GADAMER bemerkt – zu den «unaufgeklärtesten Begriffen» [222]. Wir können an dieser Stelle nur einige Aspekte der Problemstruktur «Glaube und Erfahrung» anreißen [223]. Dafür gehen wir von der – eine fundamentaltheologische Besinnung besonders stimulierenden – Fragestellung aus: Ist «Erfahrung» – und wenn ja, wieweit – als Kriterium der Theologie zu betrachten? Diese Frage kann nach drei Gesichtspunkten aufgefächert werden. Erstens sei nach dem *Erfahrungsbezug* gefragt: Ist Theologie überhaupt auf «Erfahrung» bezogen? Daß

propter rationes philosophorum...» Eine bedeutsame, an Luthers Erfahrungsbegriff anknüpfende, hermeneutische Studie veröffentlichte WALTER MOSTERT: «Erfahrung als Kriterium der Theologie», ZThK 72 (1975) 427–460.

[220] THOMAS VON AQUIN: Summa theologiae II/II, q. 45, a. 2: «sicut Dionysius dicit, in 2. cap. De divinis nominibus, quod Hierotheus est perfectus in divinis *non solum discens, sed et patiens divina*; vgl. I, q. 1, a. 6, ad 3; I/II, q. 22, a. 3, arg. 1; II/II, q. 97, a. 2, ad 2. Die mystische Erfahrung wird von Thomas vorzüglich umschrieben mit den Termini: «perceptio experimentalis», Summa theologiae I, q. 43, a. 5, ad 2; «cognitio experimentalis», In Sent., I, d. 15, q. 2, a. 1, ad 5; «cognitio quasi experimentalis», In Sent. I, d. 14, q. 2, a. 2, ad 3; «cognitio quodammodo experimentalis», In Sent. I, d. 15 expositio textus 2 u. q. 4, a. 1, ad 3; a. 2, ad 4.

[221] Meister ECKHART, ed. F. Pfeiffer 599, 15 f.: *wêger wêre ein lebemeister denne tusend lesemeister*. Eine ähnliche Gegenüberstellung von «Lebemeister» und «Lesemeister» findet sich auch bei JOHANNES TAULER: Predigten, ed. F. Vetter 196, 28 ff.; neudeutsche Ausgabe der «Predigten» von G. HOFFMANN, Freiburg i. Br. 1961, 389. Zum Thema mystische Erfahrung und Sprache vgl.: ALOIS M. HAAS: Die Problematik von Sprache und Erfahrung in der deutschen Mystik, in W. BEIERWALTES, H. U. VON BALTHASAR, A. M. HAAS: Grundfragen der Mystik, Einsiedeln 1974 (Kriterien, 33) 73–104; DERS.: Die Struktur der mystischen Erfahrung nach Mechthild von Magdeburg, FZPhTh 22 (1975) 1–34.

[222] HANS-GEORG GADAMER: Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1972³, 329: «Der Begriff der Erfahrung scheint mir – so paradox es klingt – zu den unaufgeklärtesten Begriffen zu gehören, die wir besitzen.»

[223] Für eine Analyse der grundlegenden Strukturen von Erfahrung vgl. EBELING: Erfahrungsdefizit (Anm. 212) 16–20, wo ein dreifacher Bezug von «Erfahrung» unterschieden wird: 1. «Lebensbezug», 2. «Geschichtsbezug», 3. «Wahrnehmungsbezug». Für den Begriff «hermeneutische Erfahrung» siehe GADAMER, a. a. O. (Anm. 222) 250–360.

Theologie Erfahrung braucht, bzw. voraussetzt, ist durch die Überlegungen zu «Glauben und Verstehen» deutlich geworden. Ohne Bewegtheit, die von bestimmten Erfahrungen ausgeht, gibt es keinen Zugang zum Verstehen von Sinn. Daß Theologie auch zu Erfahrungen führen, bzw. ermöglichen soll, ist aus der Beziehung «Glaube und Praxis» klargeworden. Eine Theologie also, die nicht an Erfahrungen anknüpfen würde und nicht auf Erfahrungen ausgerichtet wäre, wäre nicht mehr bei der Sache der Theologie. Zweitens ist zu fragen, um welche *Art von Erfahrung* es sich beim Erfahrungsbezug der Theologie handelt. Als Grunderfahrung – wohl besser: «Widerfahrnis» – hat jene zu gelten, die zum Sprechen im Glauben, zur Rede von Gott ermächtigt. Biblisch wird diese Widerfahrnis «Gottesfurcht» [224] genannt. Rede von Gott ohne diese Grundbefindlichkeit führt leicht zu Unsinn und Unglauben. Weiter ist die Erfahrung mit der Glaubenssprache zu nennen. Die eigentliche Wirklichkeit des Glaubens ist nur in sprachlicher Gestalt – und zudem proleptisch – präsent. Die aus dem Umgang mit der Glaubenssprache entstandene Erfahrung bildet die unmittelbare Erfahrungsgrundlage für das Geschäft der Theologie. Schließlich ist auf die durch die Glaubenssprache eröffnete, bzw. mögliche Erfahrung hinzuweisen. Was durch den Glauben erfahren werden kann, bezieht sich auf alle Bereiche der Erfahrung und umfaßt sowohl «Anfechtung» wie «Treue» (= «Wahrheit» im biblischen Sinn). Die Erfahrung also, um die es sich beim Erfahrungsbezug der Theologie handelt, ist Welt- und Lebenserfahrung [225], im Zentrum Erfahrung in, mit und durch den christlichen Glauben. EBELING und JÜNGEL haben, um die für die Theologie relevante Erfahrung zu beschreiben, den Ausdruck «Erfahrung mit Erfahrung» geprägt [226]. Drittens ist nach der *axiologischen Bedeutung* von Erfahrung zu fragen: Wieweit sind die soeben beschriebenen Erfahrungsmöglichkeiten normativ für die Theologie? Dabei ist zu berücksichtigen, daß Erfahrung, wenn es sich um vielschichtigere Vorgänge als mach- und

[224] Siehe dazu GERHARD VON RAD: Weisheit in Israel, Neukirchen 1970, 75–101 («Erkenntnis und Gottesfurcht»). Der biblische Begriff *jirath Jahwe* umfaßt «Ehrfurcht», «Scheu», «überwältigt – sein», «Erbeben» ... TILLICH versuchte dies mit «Ergriffenheit», «unbedingt», «letztlich Betroffen-sein» wiederzugeben.

[225] Zum Thema: «Erfahrung» – «Lebenswelt» siehe EDMUND HUSSERL: Erfahrung und Urteil, hrg. v. L. LANDGREBE, Hamburg 1948, bes. 38–45 (= § 10: «Der Rückgang auf die Evidenz der Erfahrung als Rückgang auf die Lebenswelt», und DERS.: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, Haag 1954 (Husserliana, 6) passim.

[226] Vgl. EBELING: Erfahrungsdefizit (Anm. 212) 22, Anm. 37.

meßbare Experimente, um die soeben skizzierten Lebenserfahrungen handelt, stets etwas Unabgeschlossenes, nie gedanklich vollständig Einzuholendes und endgültig Artikulierbares ist [227]. Erfahrung also als hier und jetzt zu erfahrende kann nicht letzter oder absoluter Maßstab der Sache der Theologie sein. Eigentliche Norm ist und bleibt der Grund des Glaubens. Dieser Grund – das in Jesus Christus Wirklichkeit gewordene Wort-Gottes-Geschehen – kann indessen nur durch die Beziehung zu erfahrbarer Erfahrung zum Zuge oder zum Tragen kommen [228]. Dafür hat EBELING die Wendung eingeführt: «gottgemäße Erfahrung mit aller Erfahrung» [229].

Als Zusammenfassung der fundamentaltheologischen Aufgabe mag gelten: *die Fundamentaltheologie hat das Verhältnis «Glaube und Erfahrung» so zu artikulieren, daß im Blick auf die gesamte Theologie der notwendige Erfahrungsbezug, die verschiedenartigen Erfahrungsmöglichkeiten und die axiologische Bedeutung von Erfahrung aus dem Zusammenhang der Sache der Theologie mit dem Glaubensgrund bestimmt und legitimiert werden.* Würden die in diesem Leitsatz implizierten Fragen nicht – wenigstens grundsätzlich – in der Einleitung zur Theologie geklärt, so wäre Theologie in Gefahr, eine Abstraktion, ein Unternehmen ohne «Sitz im Leben» zu werden.

[227] Dazu GADAMER a. a. O. (Anm. 221) 338: «Daher ist derjenige, den man erfahren nennt, nicht nur *durch* Erfahrungen zu einem solchen geworden, sondern auch für Erfahrungen offen. Die Vollendung seiner Erfahrung, das vollendete Sein dessen, den wir erfahren nennen, besteht nicht darin, daß er schon alles kennt und alles schon besser weiß. Vielmehr zeigt sich der Erfahrene im Gegenteil als der radikal Undogmatische, der, weil er so viele Erfahrungen gemacht und aus Erfahrungen gelernt hat, gerade besonders befähigt, aufs neue Erfahrungen zu machen und aus Erfahrungen zu lernen. Die Dialektik der Erfahrung hat ihre eigene Vollendung nicht in einem abschließenden Wissen, sondern in jener Offenheit für Erfahrung, die durch die Erfahrung selbst freigespielt wird.»

[228] Dazu EBELING: Erwägungen 523: «Um diesem Sachverhalt gerecht zu werden, hat die Theologie nach beiden Seiten hin die Sache des Glaubens in ihrer tiefen Verflochtenheit mit dem natürlichen Leben zu bedenken: im Blick auf die theologische Relevanz des Lebens vor dem und ohne den Glauben sowie auf die Ausstrahlung des Glaubens ins Leben hinein.» DERS.: Der Lebensbezug des Glaubens, EvKomm 9 (1976) 522: «Die Gotteslehre hat ihren Prüfstein am Gebet, die Christologie am Gottesdienst, die Pneumatologie an der faktisch existierenden Kirche.»

[229] EBELING: Erfahrungsdefizit (Anm. 212) 15.

Logik der Sache

Die in gedrängter Form glossierten vier fundamentaltheologischen Grundfragen wurden chronologisch – gemäß ihrem Eintreten in einen mehr oder weniger akuten Problemstand – aufgeführt. «Glaube und Vernunft» beherrschte – seit dem 18. Jahrhundert – die Problematik der traditionellen (mehr oder weniger apologetischen) Gestalt von «Fundamentaltheologie». Die in der Zeit nach dem zweiten Weltkrieg einsetzenden Bemühungen um eine Erneuerung der Fundamentaltheologie schließen sich an die Diskussionen über «Glauben und Verstehen» in den 50er, über «Glaube und Praxis» seit Ende der 60er Jahre an und scheinen sich nun dem heute als besonders bedrängend empfundenen Problem «Glaube und Erfahrung» zuzuwenden. Gibt es aber für diese vier fundamentaltheologischen Grundfragen auch eine sachliche Ordnung oder Logik der Sache?

Daß «Erfahrung» und «Praxis» mit «Verstehen» zusammenhängen, ist für jeden, der mit diesen Fragen vertraut ist, evident. Das 3. und 4. Binom sind Entfaltungen des 2., die Binome 2–4 umkreisen die hermeneutische Gesamtproblematik. Dabei bezeichnet «Erfahrung» den weitesten Kreis. Die hermeneutische Frage entsteht durch eine Situation, welche die Vergegenwärtigung oder das Ereignen – die «Wieder-holung» oder das «An-kommen» (im Heideggerschen Sinn) – strittig werden läßt. «Praxis» bezeichnet einen engeren Kreis. Hermeneutisch ist die Differenz zwischen «überlieferter Erfahrung» und gegenwärtigen Erfahrungsmöglichkeiten nicht ohne neue «Praxis» zu überwinden. «Verstehen» schließlich bezeichnet den innersten, bzw. zentralen Kreis. «Verstehen» hat «Erfahrung» und «Praxis» mit «Sinn» zu erfüllen. Verstehen im Glauben soll durch Glaubenspraxis überlieferte Glaubenserfahrung gegenwärtige – «ankommende» – Glaubenserfahrung werden lassen. Demgegenüber bezeichnet «Glaube und Vernunft» eine eigene Problematik. Wir nannten sie «Erkenntnis»-problematik. «Verstehen» läßt sich nicht auf «Erkennen» reduzieren. «Erkennen» ist nicht mit «Verstehen» identisch. Die Analyse der Sachlogik führt also zu zwei Kernproblemen: die Erkenntnis- und die Verstehensproblematik. Daß sowohl erkenntniskritische Fragen wie die hermeneutische Verstehensproblematik zur Fundamentaltheologie gehören, ist in der Sache der Theologie begründet.

In diesem Zusammenhang ist nun explizit jene Frage zu artikulieren, auf welche die Logik aller fundamentaltheologischen Probleme hin-

ausläuft: die Frage nach der *Wahrheit.* Dabei geht es sowohl um die Wahrheit des Glaubens wie um die Wahrheit der Theologie. Von der älteren Hermeneutik wurde die Wahrheitsfrage bekanntlich ausgeklammert. Der Bote hat die Botschaft verständlich zu machen. Die Wahrheit der Botschaft ist nicht seine Sache [230]. Die (radikale) Trennung von Erkenntnistheorie (Logik und Analyse) einerseits und Hermeneutik anderseits dauert bis in die Gegenwart hinein an, auch wenn sich (auf Grund der Humanwissenschaften) Anzeichen einer Annäherung bemerkbar machen [231]. Von der Sache der Theologie her ist es indessen klar, daß die Wahrheitsfrage kein Reservat der Erkenntniskritik, bzw. der «reinen Vernunft» sein kann [232]. Auf Grund von Geschichte und Geschichtlichkeit – der Botschaft und des Glaubens – kommt der Hermeneutik sogar eine Vorrangstellung zu. Der in der Fundamentaltheologie zu entwerfende Verifikationsprozeß hat von der Fundamentalunterscheidung: «Wort Gottes» und «menschliche Rede» auszugehen. Damit ist zugleich klar gesagt, daß Hermeneutik im Kontext der Theologie der Wahrheitsfrage nicht entrinnen kann. Da «Wort Gottes» in der Theologie – wie wir am Schluß des dritten Abschnittes betont haben – nur durch das Überlieferungsgeschehen thematisierbar ist, verlangt die kritische Wahrheitsfrage eine geschichtlich-hermeneutische Vorüberlegung. Diese hat das überlieferte Material so zu artikulieren, daß erkenntniskritische Rückfragen nicht an der eigentlichen Sache vorbeigehen. Ist der überlieferte Befund exegetisch-hermeneutisch geklärt, so kann die Untersuchung der kognitiven Elemente – der «Denk»-möglichkeiten des Glaubens – in Angriff genommen werden. «Vernunft» wird hier herausgefordert – in ihrer

[230] PLATON: Epinomis 975: τὸ λεγόμενον γὰρ οἶδεν μόνον, εἰ δ' ἀληθες, οὐκ ἔμαθεν.

[231] Vgl. dazu z. B. Theorie-Diskussion: Hermeneutik und Ideologiekritik, Mit Beiträgen von K.-O. APEL, C. v. BORMANN, R. BUBNER, H.-G. GADAMER, H.-J. GIEGEL, J. HABERMAS, Frankfurt a. M. 1971 (Theorie). Unter den gegenwärtigen Philosophen hat PAUL RICŒUR wohl am entschiedensten versucht, sowohl die grundlegende Bedeutung der hermeneutischen Problematik wie die Berechtigung der erkenntniskritischen Fragestellung zu berücksichtigen; siehe dazu bes. Geschichte und Wahrheit, München 1974; Hermeneutik und Strukturalismus, München 1973; La métaphore vive, Paris 1975. Vgl. in diesem Sinne auch KARL OTTO APEL: Transformation der Philosophie, 2 Bde, Frankfurt a. M. 1973.

[232] Der «Bote» hat nach christlichem Verständnis zugleich «Zeuge» der Wahrheit zu sein. EBELING stellt «Erfahrung als Thema der Theologie» unter die Ausdrücke «Zeugenschaft» und «Pilgerschaft», die «mit besonderer Prägnanz und Ausstrahlung die Lebensbestimmung des Christusgläubigen kennzeichnen», vgl. Erfahrungsdefizit (Anm. 212) 6.

«Eigengesetzlichkeit» nicht eingeengt, vielmehr freigesetzt –, vermag jedoch in bezug auf die Wahrheitsfrage keine umfassende Antwort zu geben. Dafür müssen die «Verstehens»-möglichkeiten des Glaubens – unter Einbeziehung der «Erfahrungs»-möglichkeiten und der Glaubens-«praxis» – hermeneutisch erarbeitet werden. Erkenntniskritik ist zwar integraler Bestandteil theologischer Verifikation, doch können die Grundlagen dafür nur durch eine Hermeneutik der Überlieferung des Glaubens und des Glaubensanspruches ermittelt werden. Im Brennpunkt des Verifikationsgeschehens steht die Glaubenssprache. Struktur und kognitiver Gehalt sind Ansatz für die *Erkenntnis*-aufgabe, Geschichtlichkeit und Ereignischarakter Ansatz für die *hermeneutische* Aufgabe. Theologische Erkenntniskritik und theologische Hermeneutik begegnen sich in der *konkreten* Glaubenssprache und sind durch sie von Sache und Grund des Glaubens nicht zu trennen [233]. Von hier aus ist auch die Frage nach der «Gewißheit» im Glauben zu stellen. Die Theologie hat diese Gewißheit weder zu produzieren noch zu stützen. Wohl aber hat sie der Rechenschaft über den Glauben, der Glaubensverantwortung – dem verantworteten Glauben – zu dienen. Schließlich sei darauf hingewiesen, daß der hier angedeutete Weg theologischer Verifikation dem biblischen «Wahrheits»-Begriff [234] – der eigentlich an den Anfang der fundamentaltheologischen Erörterung der Wahrheitsfrage gehört – entspricht. Denn «Wahrheit» im biblischen Sinn läßt sich nicht auf eine reine Erkenntnisfrage reduzieren, kann vielmehr erst dann – theologisch – zur Sprache kommen, wenn «Verstehen», «Erfahrung» und «Praxis» in ihrer – für die Sache der Theologie – unentbehrlichen Funktion anerkannt werden.

[233] Zum Zusammenhang von «Sache», «Sprache» und «Wahrheit» vgl. EBELING: Studium d. Th., 170–175.

[234] Vgl. RUDOLF BULTMANN: Art. *aletheia*, ThWNT I [1933] 233–251; DIETHELM MICHEL: Ämät, Untersuchung über «Wahrheit» im Hebräischen, Archiv für Begriffsgeschichte, XII, 1, Bonn 1968, 30–57; K. KOCH: Der hebräische Wahrheitsbegriff im griechischen Sprachraum, in H. R. MÜLLER-SCHWEFE: Was ist Wahrheit? Göttingen 1965, 47–65; und den klassischen Aufsatz von HANS VON SODEN: Was ist Wahrheit? Vom geschichtlichen Begriff der Wahrheit, Marburg 1927, wieder abgedruckt in: H. v. S.: Urchristentum und Geschichte, Gesammelte Aufsätze und Vorträge, hrg. von H. VON CAMPENHAUSEN, Bd. 1. Tübingen 1951, 1–24.

V. GENERALDOGMATIK ODER META-THEOLOGIE?

Der bisherige Gang der Darlegung umfaßte drei Schritte: in den Abschnitten I–II wurden die wichtigsten Artikulationspunkte der Problemgeschichte der Fundamentaltheologie skizziert, in Abschnitt III die in der Fundamentaltheologie zu behandelnden Sachfragen nach drei Problemkreisen gruppiert und in Abschnitt IV die vom Glauben her zu stellenden vier fundamentaltheologischen Grundfragen nach den subjektiven Bedingungen einer angemessenen Behandlung theologischer Sachverhalte umrissen. Nach den Erwägungen zu den Grundbedingungsfragen ist auf die fundamentaltheologischen Sachprobleme zurückzukommen, um des nähern zu erörtern, wie diese sich im Lichte jener präsentieren, bzw. zur Sprache gebracht werden können. Zwei extreme Konzeptionen von Fundamentaltheologie sind zu vermeiden: die Reduktion auf eine rein materiale Generaldogmatik und die Reduktion auf eine bloß formale Meta-Theologie.

Materialtheologische Themen

Der Terminus «Generaldogmatik» begegnete uns (bei KLEE) als unmittelbarer Wegbereiter der «Fundamentaltheologie». Doch sind die anderen wegweisenden Termini «Einleitung» (PLANCK, DREY) und «Encyclopädie» (KLEUKER, PELT STAUDENMAIER) nicht außer acht zu lassen. Daß «Fundamentaltheologie» nicht bloß Einleitung in die Dogmatik, sondern Einweisung in die Arbeit sämtlicher theologischer Disziplinen sein soll, haben wir schon an verschiedenen Stellen betont. Auf die Zweideutigkeit des Terminus «Dogmatik» brauchen wir hier nicht näher einzugehen. «Theologie» kann sich nur dann als wissenschaftliches Unternehmen ausweisen, wenn sie nicht dogmatisch enggeführtes Selbstgespräch ist, sondern die aufgezeigten vitalen Beziehungen von Glaube – Vernunft, Verstehen, Praxis und Erfahrung zum Zuge kommen läßt [235]. Doch kann der Terminus «Generaldogmatik» wenigstens als ein Indiz dafür betrachtet werden, daß es in der Fundamentaltheologie Probleme zu erörtern gibt, die über rein wissenschaftstheoretische Vorüberlegungen

[235] So wäre z. B. ein extremer «Barthianismus» ebenso dem Theologieverständnis eines Thomas von Aquin entgegengesetzt wie eine reaktionäre katholische Dogmatik.

zur Theologie hinausgehen. So verlangt die Offenbarungsproblematik nach einer Theologie der Offenbarung, bzw. des Wort-Gottes-Geschehens; die Überlieferungsproblematik eine Theologie der Überlieferung des Glaubenswortes, bzw. des Überlieferungsgeschehens. Überlieferungsgeschehen und Wort-Gottes-Geschehen sind materialtheologische Themen, gehören jedoch wegen ihres generellen, für sämtliche theologische Fächer grundlegenden Charakters in die fundamentaltheologische Einleitungsdisziplin. Was «Theologie» ist und wie sie arbeitet – weder apriorisch noch positivistisch, sondern dialogisch und argumentativ – hat dabei in der Fundamentaltheologie an Hand der sowohl material- wie generaltheologischen Themen «Glaubensüberlieferung» und «Offenbarungsglaube» paradigmatisch zur Darstellung zu kommen.

Formal- oder meta-theologische Fragen

Anders verhält es sich mit der Methodenproblematik. Hier kommen ausgesprochen formale oder meta-theologische Fragen ins Spiel. Diese postulieren eine Meta-Theologie. Die Frage nach der Wahrheit kann in der Theologie weder rein spekulativ noch rein historisch angegangen werden, sie fordert sowohl einen hermeneutischen wie einen erkenntniskritischen Denkprozeß. Die in der theologischen Verifikation implizierten Verstehens- und Erkenntnisfragen sind nicht ohne Theorie der Auslegung, der Praxis und der Erfahrung, und nicht ohne Erkenntnistheorie, Sprachtheorie und Logik zu thematisieren. Da die Sache der Theologie – wie die Sache jedes anderen Fachgebietes – besondere Forderungen stellt, sind die Postulate einer theologischen Verstehenslehre und einer theologischen Erkenntnislehre zu erheben. Von hier aus ist dann die Methodenfrage im engeren Sinn anzugehen. Die verschiedenen theologischen Disziplinen – historische, systematische, praktische – verlangen eine Reflexion auf die in ihnen zu praktizierenden Methoden. Daraus ergibt sich das Postulat einer theologischen Methodenlehre oder Methodologie, die meta-theologischen Charakter hat. Es genügt jedoch nicht, die Methoden der einzelnen Fächer zu untersuchen. Soll die Arbeit der verschiedenen theologischen Disziplinen nicht der Gefahr einer Aufsplitterung in selbständige, unter einander nicht mehr kommunikable Fachgebiete erliegen, so muß in der theologischen Methodenlehre auch ein umfassendes Selbstverständnis von Theologie entwickelt werden. Daraus ergibt sich das besondere Postulat einer umfassenden Theorie der Theologie als Wissenschaft. Die Erarbeitung einer theologischen Verstehens-

und Erkenntnislehre, einer theologischen Methodenlehre und einer umfassenden Theorie der Theologie als Wissenschaft [236] gehört zum Aufgabenbereich der Fundamentaltheologie als Meta-Theologie. Diese Postulate zurückweisen, käme dem Verzicht auf eine wissenschaftliche Theologie, bzw. auf eine wissenschaftstheoretische Begründung der Theologie gleich. Wir sind uns bewußt, hier nur elementare Aspekte artikuliert zu haben. Das übrige ist Sache eines eingehenden Gesprächs mit Experten der Wissenschaftstheorie [237]. Werden indessen diese – in der bisherigen Theologie nicht unumstrittenen [238] – elementaren Aspekte zumindest als legitime Anliegen einer Theorie der Theologie anerkannt, so ist ein theologiegeschichtlich bedeutsamer Schritt in Richtung auf eine ökumenische Theologie vollzogen.

Drei Sprachebenen

Eine einseitige Betonung der meta-theologischen Fragen würde zu einem Zerrbild führen. Die Fundamentaltheologie ist nicht eine bloße Betrachtung *über* die Sprache der Theologie. Um bei der eigentlichen Sache zu bleiben, hat die Fundamentaltheologie von der Sache des Glaubens auszugehen. Grundlegend ist der Zusammenhang von Sprache, Sache und Wahrheit [239]. Am Anfang und am Ende steht die Sprache. Sie hat den Zugang zur Sache zu erschließen und die Wahrheit der Sache zum Ausdruck zu bringen. Für die Aufgabe der Fundamentaltheologie ist die Differenz von drei Sprachebenen zu beachten: 1. die Sprache des Glaubens, 2. die Sprache der Theologie und 3. die Sprache der Meta-Theologie.

[236] Hier sei noch einmal auf MELCHIOR CANO (vgl. Anm. 174 u. 175) verwiesen. Sein Werk «De locis theologicis» ist auch insofern ein Novum, als es den ersten und bis heute wohl repräsentativsten Versuch einer Meta-Theologie, einer Rede *über* theologische Sätze darstellt.

[237] Neben den schon zitierten Werken von PANNENBERG (Anm. 134) und PEUKERT (Anm. 125) vgl. GERHARD SAUTER: Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie, Die Theologie und die neuere wissenschaftstheoretische Diskussion, München 1973, mit Beiträgen von J. COURTIN, H.-W. HAASE, G. KÖNIG, W. RADDATZ, G. SCHULTZKY und H.-G. ULRICH.

[238] Vgl. dazu z. B. HEINRICH SCHOLZ: Wie ist eine evangelische Theologie als Wissenschaft möglich? ZZ 9 (1931) 8–35, abgedruckt in: H. SAUTER [Hrg.]: Theologie als Wissenschaft, Aufsätze und Thesen, München 1971, 221–264, und die Antwort darauf von KARL BARTH: KD I/1 (1932) 1–10, bes. 7, sowie die weitere Äußerung von SCHOLZ: Was ist unter einer theologischen Aussage zu verstehen? (1936), abgedruckt bei SAUTER a. a. O., 265–278.

[239] Vgl. Anm. 232.

(1) Die *Sprache des Glaubens* kann als «Ich»- oder «Wir»-Sprache gekennzeichnet werden: «Ich glaube ...» oder: «Wir glauben ...» [240]. Die Glaubensrede besitzt die von AUSTIN aufgestellten Merkmale einer «performativen» Äußerung [241]. Der grundlegende signifikative Sprechakt des Glaubens ist: «bekennen». Andere, die Sache des Glaubens ebenso zum Ausdruck bringende Sprechakte sind: «danken», «erzählen», «unterweisen», «trösten», «aufrichten», «loben», «preisen» ... Ist die Glaubensrede ihrer Sprachgestalt nach eine performative Äußerung, so will das nicht heißen, sie enthalte keine bestimmte oder bestimmbare Inhalte, keine «Aussagen» [242]. Um den besonderen performativen Charakter der Glaubensrede zu beschreiben, aber auch um deren impliziten Aussagegehalt geltend zu machen, denken, prüfen, verifizieren ... zu können, bildet die Theologie eine Meta-Sprache, eine Sprache *über* die Glaubenssprache aus.

(2) Die *Sprache der Theologie* ist nicht mehr eine «Ich»- oder «Wir»-Sprache. Um ihr Ziel – denkende Rechenschaft *über* den Glauben – zu er-

[240] Vgl. den im griechischen und lateinischen Text verschieden überlieferten Beginn des Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum, Denzinger-Schönmetzer Nr. 150.

[241] JOHN LANGSHAW AUSTIN: Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with words), deutsche Bearbeitung von EIKE VON SAVIGNY, Stuttgart 1972. Dabei geht es um das – zwar nicht exklusive, jedoch signifikative – Merkmal der performativen Äußerung: «Verb in der ersten Person Singular des Indikativ Präsens Aktiv» (das eine «explizit performative» Äußerung kennzeichnet), 74 f., 82–85 u. passim. – Für die Fortsetzung und Weiterentwicklung der von Austin entworfenen Sprechakt-Theorie vgl. JOHN R. SEARLE: Sprechakte, Ein sprachphilosophischer Essay, Frankfurt a. M. 1971 («Theorie») und DERS.: Was ist ein Sprechakt? in MATTHIAS SCHIRN [Hrg.]: Sprachhandlung – Existenz – Wahrheit, Hauptthemen der sprachanalytischen Philosophie, Stuttgart – Bad Cannstatt 1974 («Problemata», 18; mit weiteren Beiträgen von W. P. ALSTON, P. F. STRAWSON, K. BAIER, R. L. CARTWRIGHT, D. F. PEARS), 33–53. Zum Thema: Sprachanalyse und Theologie s. auch den Sammelband DALLAS M. HIGH [Hrg.]: Sprachanalyse und religiöse Sprache, Mit einer Einführung von HELMUT PEUKERT, Düsseldorf 1972 (Patmos Paperback).

[242] Bei der Diskussion um die «performative» Rede ist zu beachten, daß Austin selber eine absolute Trennung zwischen «performativ» und «konstativ» aufgegeben hat. Beginnt Austin seine Untersuchung mit dem fast als irreduktibel hingestellten Gegensatz von «performativer» und «konstativer» Äußerung, so verlagert sich im Laufe der Darlegung, besonders ab Vorlesung VIII, 110 ff., der Schwerpunkt der Analyse auf die Unterscheidung der sich nicht ausschließenden «lokutionären», «illokutionären» und «perlokutionären» Aspekte des Sprechens. Am Schluß erwähnt Austin zum Beispiel die «expositiven Äußerungen» (178) wie «behaupten», «leugnen», «feststellen» ..., «mitteilen», «in Kenntnis setzen», «benachrichtigen», «sagen» ..., «bezeugen», «melden,» «berichten» ..., die sowohl einen mitgeteilten Inhalt als auch eine illokutionäre Kraft haben.

reichen, braucht die Theologie eine Art «Es»-Sprache, bzw. «Es gibt»- oder «Es gibt nicht»-Sprache. Damit wird eine – gewiß nicht unproblematische – Objektivation der Glaubensrede vollzogen [243], welche das Assertorische (subjektiv Bekennende) der Glaubensrede in den Hintergrund stellt [244]. Doch ist echte Theologie – die radikalen Fragen nicht ausweicht – nie eine harmlose Sache. Wer die Über-setzung der Glaubensrede in die Sprache der Theologie verwirft, kann der Frage nicht entgehen, ob es denn einen anderen Weg zur Rechenschaft *über* den Glauben gäbe als der vermittels einer objektivierenden Sprache. Einer Sprache, die nach dem Gemeinten fragt, bezüglich der gemeinten Sache Fragen stellt und zur Prüfung des Wahrheitsgehaltes die Freiheit braucht, mit Hypothesen arbeiten zu können. Die Sprechakte der theologischen Sprache sind: «denken», «fragen», «prüfen», «begründen», «verstehen» ... Der radikale Fideismus, der die Legitimität solcher Akte zurückweist, ist ebenso gefährlich, ja destruktiv für den Glauben wie der radikale Rationalismus, der den Glauben in Denken aufgehen läßt [245]. Nicht die Über-

[243] Bultmann hat eine «objektivierende» Rede des *Glaubens* (als «Mythos» und «Sünde») verworfen (vgl. dazu bes.: Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden? GV I, 26–37), jedoch nicht – wie es scheint – die Objektivation der *Theologie* im Sinne einer Rede *über* die Glaubenssprache zurückgewiesen. Seine Behauptung, daß die Rede des Glaubens nicht objektivierbar sei, *ist* ja gerade eine Behauptung *über* die Glaubenssprache.

[244] Damit wird nicht die Gewißheit des Glaubens aufgehoben, sondern die Sprachgestalt der Rede verändert. Auf die dadurch aufbrechenden Fragen können wir hier nicht eingehen. Es war oft nicht leicht zu entscheiden, wieweit wir zu gehen hatten, um genügend konkret und illustrativ zu reden, ohne schon vorwegzunehmen, was nicht zu Erwägungen über die Fundamentaltheologie, sondern in die fundamentaltheologische Darlegung selbst hineingehört. Wir bitten um Verständnis bei etwaigen Grenzüberschreitungen!

[245] In der dogmatischen Konstitution «Dei Filius» des Vatikanum I wird der Fideismus nicht weniger als der Rationalismus in der Theologie zurückgewiesen. Die prägnanteste Formulierung gegen den Fideismus lautet: «recta ratio fidei fundamenta demonstrat», Denzinger-Schönmetzer Nr. 3019: die Vernunft hat (nach der traditionellen katholischen Kredendologie oder Kredibilitätslehre) weder die Wahrheit des Glaubens noch das eigentliche Glaubensmotiv zu «beweisen», sondern die Grundlagen des Glaubens «aufzuzeigen», «nachzuweisen», «deutlich zu machen» – so der ursprüngliche Sinn von «de-monstrare» –, d. h. über die Grundlagen des Glaubens Rechenschaft zu geben. Gegen den Rationalismus in der Theologie wird gesagt: «Neque enim fidei doctrina, quam Deus revelavit, velut philosophicum inventum proposita est», a. a. O. Nr. 3020: die «Glaubenslehre» ist nicht mit einer philosophischen Theorie zu verwechseln. Vgl. dazu auch a. a. O. Nr. 2732, 2851, 2908. Zur gegen den Fideismus gerichteten Formel: «rationis usus fidem praecedit»: eine Überlegung der Vernunft hat dem Glauben vorauszugehen (oder als nachträglicher Reflexionsakt ihm zu folgen), vgl. a. a. O. Nr. 2755 u. 2813.

setzung der Glaubensrede in eine objektivierende Sprache ist das eigentliche Problem der Theologie, sondern der richtige oder falsche Gebrauch dieser Sprache. Für den sachgemäßen Gebrauch der theologischen Sprache hat die Theologie bestimmte Regeln aufzustellen. Diese Regeln können nur in einer weiteren Meta-Sprache – einer Sprache *über* die Sprache der Theologie – artikuliert werden.

(3) Die *Sprache der Meta-Theologie*, welche die Regeln für den sachgemäßen Gebrauch der theologischen Sprache artikuliert, ist nicht mehr eine «Es»-Sprache, sondern eine «Wie»-Sprache: so oder so ist zu reden, zu denken, zu fragen, zu prüfen ..., wenn über die Aufgabe der Theologie Rechenschaft gegeben werden soll. Die Sprechakte der meta-theologischen Sprache sind: «reflektieren» ..., «Rechenschaft geben» über die Arbeit der Theologie.

Für den Vollzug der Theologie sind also drei Sprachgestalten zu unterscheiden: 1. die Sprache des Glaubens, über die denkend Rechenschaft gegeben werden soll, 2. die Sprache der Theologie, welche aus verifizierbaren (bzw. falsifizierbaren) Aussagen besteht, und 3. die Sprache der Meta-Theologie, der Regeln für die Verifikation bzw. Falsifikation theologischer Aussagen [246]. Die Fundamentaltheologie hat 1. die Sprache des Glaubens in einer (phänomenologischen und sprachanalytischen) Meta-Sprache zu beschreiben, 2. den Wahrheitsanspruch und -gehalt in der Meta-Sprache der Theologie zu artikulieren und 3. in der Sprache der Meta-Theologie Regeln für die Verifikation (oder Falsifikation) theologischer Aussagen anzugeben [247]. Die Unterscheidung der drei Sprach-

[246] Um die Unterscheidung der drei Sprachebenen und -gestalten zu verdeutlichen, seien folgende Beispiele angeführt: 1. für die (primäre) Sprache des Glaubens: «Ich glaube an die Auferstehung»; 2. für die Sprache der Theologie: «Die Christen glauben an die Auferstehung auf Grund der Botschaft von der Auferwekkung Jesu»; 3. für die Sprache der Meta-Theologie: «Wie (unter welchen Bedingungen und mit welchen Mitteln) ist die 'Botschaft' von der Auferweckung Jesu (kritisch) zu erreichen, bzw. (theologisch) zu verifizieren?»

[247] Dazu folgende Exemplifizierungen: zu 1: «Die Rede 'Ich glaube an die Auferstehung' ist ein Sprechakt von folgender Art: z. B. 'bekennen', 'bezeugen', 'dankbar anerkennen', 'loben', 'preisen' ..., wobei X B tut und C intendiert, wenn er/sie A sagt.» Zu 2: «Die Rede 'Ich glaube an die Auferstehung' impliziert (zunächst hypothetisch) die Aussagen (Behauptungen): 'Es gibt eine Auferstehung', 'Jesus ist auferweckt' ...»; zu 3: «Die Behauptungen 'Es gibt eine Auferstehung', 'Jesus ist auferweckt' ... haben nur dann als (theologisch) erprobt zu gelten, wenn sie weder als 'sinnlos', noch als 'sinnwidrig', noch als 'im Widerspruch' zu den qualifizierten Zeugnissen des Glaubens, besonders der Schrift, nachgewiesen werden können ...».

Es erübrigt sich, besonders zu betonen, daß die hier, Anm. 246 und im Text

gestalten darf jedoch weder zu einer Trennung der Meta-Sprache der Theologie von der Sache des Glaubens noch zu einer Trennung der Sprache der Meta-Theologie von der Aufgabe der Theologie führen. Meta-Sprache der Theologie und Sprache der Meta-Theologie sind nur dann *theologische* Meta-Sprache und meta-*theologische* Sprache, wenn sie die in der (primären) Glaubensrede implizierte Sache des Glaubens (dessen Wahrheitsanspruch und -gehalt) sachgemäß und kritisch zur Sprache zu bringen vermögen. Das Gegenteil wäre das Ende der Theologie. Anders ausgedrückt: die Theologie braucht die Instanzen: Vernunft, Verstehen, Praxis, Erfahrung, um über die Sache des Glaubens kritisch Rechenschaft geben zu können, vermag aber über die Sache des Glaubens nur von einer dieser Sache entsprechenden (Erst-)Instanz aus, dem *Grund* des Glaubens, sachgemäß Rechenschaft zu geben. Auch dies hat die Fundamentaltheologie exemplarisch für die ganze Theologie an Hand der ihr zugewiesenen drei Sprachproblemkreise aufzuzeigen.

Um den Aufgabenkatalog der Fundamentaltheologie zu vervollständigen, seien noch zwei Desiderata erwähnt. Die neuere Wissenschaftstheorie spricht nicht nur von «Theorie der Theoriebildung» und von «Methodologie», sondern auch von der Notwendigkeit einer «Pragmatologie» und einer «Wissenschaftsethik» [248]. So ist auch in bezug auf die Theologie eine theologische Pragmatologie und eine Ethik oder Deontologie der Theologie zu fordern. Die Pragmatologie befaßt sich mit den Prinzipien der Organisation und der praktischen Durchführung theologischer Forschungs- und Lehrprojekte, die Deontologie betrifft das Ethos des Theologen [249]. Soll die Fundamentaltheologie nicht nur theoretische Einleitung in die Theologie, sondern Einweisung in das theologische Arbeiten sein, so hat sie sich auch diese beiden Aufgaben zu eigen zu machen, welche die – scheinbar so abstrakte – Meta-Theologie mit dem theologischen Alltag und dem Leben des Theologen verbinden.

gebrauchten Termini nur in grobem Raster ein Modell beschreiben. Die Begriffe «Verifikation» und «Falsifikation» haben in der neuesten wissenschaftstheoretischen Diskussion einen hohen Differenzierungsgrad erreicht, vgl. dazu etwa HELMUT PEUKERT in D. M. High [Hrg.]: Sprachanalyse und religiöse Sprache, Düsseldorf 1972, XI–XIV. «Nicht 'sinnlos'» verwenden wir ähnlich wie THOMAS MAC PHERSON in seinem Aufsatz «Behauptung und Analogie», a. a. O., 196–212.

[248] Vgl. bei SAUTER: Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie (Anm. 236) 73 f. und die Beiträge 75–143.

[249] Zu den drei Hauptsünden des Theologen als Theologen siehe THOMAS VON AQUIN: Expositio super librum Boethii de trinitate, q. 2, a. 1.

VI. KONZEPT UND ENTWURF

Zum Schluß seien die aus den angestellten Erwägungen resultierenden – zum Teil schon explizit formulierten – Leitgedanken zu einem Konzept der Fundamentaltheologie zusammengefügt, einige Überlegungen zur Didaktik artikuliert und der Entwurf für eine Gliederung des fundamentaltheologischen Materials vorgelegt.

Konzept

Aus dem Rückblick auf die Problemgeschichte und der Besinnung auf die gegenwärtige ökumenisch-theologische Situation ist – gewissermaßen als Rahmenprogramm – der entschiedene Schritt zu postulieren: *von einer vorwiegend apologetisch ausgerichteten zu einer den hermeneutischen Ansatz voll bejahenden Fundamentaltheologie.* Daß der apologetische Diskurs nicht auszuschalten, sondern vielmehr dem heutigen Glaubensverständnis und Problembewußtsein entsprechend zu erneuern sei, haben wir ausdrücklich (in Abschnitt II) festgehalten. Auch daß die Fundamentaltheologie das Ziel, die Grenzen und die Methode dieses Diskurses zu thematisieren habe. Mit der vollen Bejahung des hermeneutischen Ansatzes ist zunächst die kritische Reflexion auf die geschichtlichen Voraussetzungen von «Glaube» und «Vernunft» gemeint. Der ungeschichtliche, bzw. geschichtlich ungenügend reflektierte Appell an «Glaube» und «Vernunft» war – wie wir feststellen mußten – das Hauptmanko der traditionellen Fundamentaltheologie. Doch ist die Leitvorstellung einer «hermeneutischen Theologie» weiter zu präzisieren. Die erste Klarstellung lautet: *der hermeneutische Ansatz ist in der Fundamentaltheologie so durchzuführen, daß dabei die historisch-kritischen und die erkenntniskritischen Fragen nicht zu kurz kommen.* Würde der hermeneutische Ansatz zu einer Verdrängung der Erkenntnisproblematik führen, so stünde die Wahrheitsfrage nicht mehr im Zentrum der Fundamentaltheologie. Durch die Verdeutlichung des einzuschlagenden Weges soll den Vorwürfen entgegengetreten werden, die an die Adresse der Hermeneutik gerichtet werden: vor lauter Rede über das «Vorverständnis» nicht mehr zu den entscheidenden Fragen vorzudringen, keine Stellung zu beziehen, unkritisch zu sein, Vernunft in einem indefiniten «Verstehen» aufgehen zu lassen, bzw. alles «interpretieren» zu wollen, womit schließlich nichts gesagt sei. Wir haben aber auch betont, in welch schwieriger Lage wir uns heute bezüglich der erkenntniskritischen Problematik befinden. Er-

kenntniskritik setzt Erkenntnislehre voraus. Zu beiden gibt es gegenwärtig kaum allgemein anerkannte philosophische Grundlagen. Eine gewisse Annäherung zwischen Erkenntniskritik und Hermeneutik scheint sich auf Grund der Humanwissenschaften anzubahnen. Neben Wissenssoziologie und Psychologie des Verstehens wirken vor allem Sprachwissenschaft und Sprachanalyse als Katalysatoren dieser Begegnung. Der Punkt, in dem theologische Hermeneutik und theologische Erkenntnislehre konvergieren, ist – wie wir herausgestellt haben – die Analyse der *konkreten* Glaubenssprache, der überlieferten und der heute zu sprechenden, zu verantwortenden, bzw. zu modifizierenden Glaubensrede. Die zweite Klarstellung: *hermeneutische und erkenntniskritische Fragen haben in der Fundamentaltheologie (wie in der übrigen Theologie) von einer methodisch geführten Analyse der Sprechakte und der Sprachlogik der konkreten Glaubenssprache auszugehen.* Dies alles – zwar schon ein gerüttelteres Maß nicht leicht zu erfüllender methodologischer Anforderungen – genügt indessen noch nicht für eine fundamentaltheologische Einleitung in die Theologie. Von der Sprache ist zur *Sache*, von der Sache zur Frage nach dem *Sinn von Sein* im Glauben vorzustoßen. Die dritte Klarstellung: *die fundamentaltheologische Analyse der Sprechakte und der Strukturen der Glaubenssprache verlangt auch Rechenschaft über die ontologische Basis, den Sinn von Sein im Worte des Glaubens* [250]. Soweit die grundsätzlichen Aspekte einer anzustrebenden «Fundamentaltheologie».

Von den fundamentaltheologischen Materialien her seien noch zwei Desiderata zur Verdeutlichung des Konzeptes besonders erwähnt. Im Zentrum der traditionellen Fundamentaltheologie stand das Gespräch zwischen Theologie und (scholastisch enggefaßter) Philosophie. In der Zeit nach dem zweiten Weltkrieg hat die Fundamentaltheologie (unter dem Stichwort «Heilsgeschichte») versucht, die biblische Basis zu erweitern. Heute wird zunehmend die Forderung erhoben, die Religionsproblematik (die in der Anlaufsphase der Fundamentaltheologie, besonders bei EHRLICH, in Anlehnung an SCHELLING, ausführlich zur Sprache kam) in die fundamentaltheologische Einleitung einzubeziehen. Die Gründe dafür sind: Erweiterung des zu ermittelnden Quellenmaterials über die

[250] Die in der älteren Fundamentaltheologie aus den Traktaten «De gratia» und «De fide» übernommenen Fragen sind auch in einer neu zu erarbeitenden Fundamentaltheologie nicht zu übergehen. Für eine noch im Rahmen der traditionellen Fundamentaltheologie sich bewegende Beschreibung dieser Fragen vgl. HORVÁTH: Synthesis theologiae fundamentalis (Anm. 82) 44–52: «De notione ordinis supernaturalis deque eius existentia» und 105–138: «De medio cognoscendi revelationem mediatam, seu de fide.»

biblische Überlieferung hinaus; die Notwendigkeit, angesichts des Wiederauflebens von «Religion» und der zunehmend sich verbreitenden Pseudo-, Krypto- und synkretistischen Religionen das Verhältnis «Glaube – Religion» kritisch zu reflektieren; dem geschichtlichen Kontext des Offenbarungsglaubens besser Rechnung zu tragen [251]. Das Anliegen: *die Fundamentaltheologie hat als Partner nicht nur Philosophie und Exegese, sondern auch Religionswissenschaft – Religionsgeschichte, Religionsphänomenologie und die dazu gehörenden Disziplinen* [252] *– in die Rechenschaft über die Grundlagen der Theologie einzubeziehen.* Für die hermeneutische Aufgabe im engeren Sinn ist der existenzanalytische Ansatz zu erweitern. Einerseits ist das gewichtigste Anliegen der «politischen Theologie», die Reflexion auf die politischen, gesellschaftskritischen und pragmatologischen Implikationen der Glaubenssprache in einer für die Glaubenspraxis relevanten Weise in die fundamentaltheologische Arbeit einzubeziehen. Anderseits sind – und nicht weniger dringend – die bedeutsamen sozial- und individualpsychologischen, dynamischen Faktoren der Verstehensfrage in die fundamentaltheologische Analyse des konkreten Subjektes des Glaubens einzubeziehen [253]. Das zweite Anliegen: *die Fundamentaltheologie hat in der Rechenschaft über die Verstehensvoraussetzungen des Glaubens auf gesellschaftskritische und tiefenpsychologische Aspekte der Glaubenssprache einzugehen.* Wird aber durch diese fast ins Uferlose führenden Auflagen nicht das Programm der Fundamentaltheologie überspannt? Soll man also das zuweit gefaßte Programm wiederum beschneiden und zu einer methodisch leichter zu bewältigenden, jedoch schmal-

[251] Dies letztere ist vor allem der Grund, weshalb PANNENBERG: Wissenschaftstheorie (Anm. 134) 314–329 eine fundamentaltheologische Einbeziehung von «Religion» und Geschichte der Religionen in die «Theologie als Wissenschaft von Gott» fordert. «Es hat sich ergeben, daß die Religionen und ihre Geschichte als der Ort ausdrücklicher Wahrnehmung der jeweiligen Selbstbekundung der göttlichen Wirklichkeit für menschliche Erfahrung zu betrachten sind» (315/316).

[252] Die von MIRCEA ELIADE: Die Sehnsucht nach dem Ursprung, Von den Quellen der Humanität, Wien 1973, 74–95 geforderte, in der Religionswissenschaft zu praktizierende «totale Hermeneutik» hat nichts mit der von (bes. protestantischen) Theologen gefürchteten «integralen religionswissenschaftlichen Methode», der Reduktion der Theologie auf Religionswissenschaft zu tun.

[253] PAUL RICŒUR: Hermeneutik und Strukturalismus, München 1973, 33–36, verlangt für das Programm einer philosophischen Hermeneutik nicht nur eine «teleologische Phänomenologie», sondern auch eine tiefenpsychologische «Archäologie des Subjektes»; ähnlich auch im Blick auf eine Gesellschaftstheorie JÜRGEN HABERMAS: Erkenntnis und Interesse, Mit einem Nachwort, Frankfurt a. M. (Suhrkamp Taschenbuch «Wissenschaft») 1973, 332–364, und ERICH FROMM: Haben oder Sein, Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft, Stuttgart 1976.

spurigen Einleitungsdisziplin zurückkehren? Empfehlenswerter ist der Weg zur Forschungs- und Arbeitsgemeinschaft. Die Fundamentaltheologie sollte, bewegt von der ihr zugewiesenen Sache, die Gelegenheit wahrnehmen, im Blick auf bedrängende Lebensfragen Initiativen zu ergreifen für das *interdisziplinäre Gespräch*, – zunächst zwischen den theologischen Fachgebieten, dann auch gemeinsam mit anderen Wissenschaften.

Zur Didaktik

Didaktische Erwägungen sind unerläßlich zur Durchführung des fundamentaltheologischen Programms. Doch müssen wir uns auch hier mit einigen Hinweisen und Bemerkungen begnügen. Zuerst sei die Frage gestellt: Wann soll innerhalb des theologischen Kurrikulums Fundamentaltheologie doziert werden? EBELING stellt die Fundamentaltheologie an den Schluß seiner «enzyklopädischen Orientierung» [254]. Viele Gründe sprechen dafür, das Theologiestudium mit einer fundamentaltheologischen Besinnung abzuschließen. Aber soll der Anfang ohne fundamentaltheologische Einleitung sein? Die angemessenste Lösung wäre wohl, zweimal Fundamentaltheologie zu dozieren, jedoch mit verschiedenen Akzenten. Als Einleitungsdiziplin wären vor allem die grundlegenden Sachprobleme (Überlieferungs- und Offenbarungsproblematik) zu orten, die Axiologie der Instanzen (Glaube-Vernunft, Glauben-Verstehen, Glaube-Praxis, Glaube-Erfahrung) zu entwerfen und die Artikulation der verschiedenen theologischen Fächer (historische, systematische, praktische) aus der Sache der Theologie zu begründen. Als Abschluß des theologischen Grundkurses wären die Methodenfragen, die ja Vertrautheit mit der Materie voraussetzen, eingehender zu erörtern, die Einheit der Theologie durch einen enzyklopädischen Rückblick auf die verschiedenen Disziplinen (nicht nur die theologischen im engeren Sinn, sondern auch die Relevanz von Religionswissenschaft, Psychologie, Philosophie usw.) geltend zu machen und der Lebensbezug theologischer Arbeit – und Weiterarbeit – zu kirchlicher Gemeinschaft, Ökumene, Gesellschaft, Beruf und persönlicher Daseinsverwirklichung deontisch und pragmatologisch zur Sprache zu bringen.

[254] EBELING: Studium d. Th., 162–175. Vgl. dazu die Bemerkung in Kap. I, S. 12: «Diese Anordnung ist grundsätzlich variabel und erhebt keinen anderen Anspruch als den, etwas von der lebendigen Bewegtheit theologischer Aufgabe erkennbar werden zu lassen.»

Weiter sei die Frage nach dem existenzialen Bezug der Fundamentaltheologie aufgeworfen. Auch hier wird die Situation verschieden sein, je nachdem der Hörer sich am Anfang oder am Schluß des Studiums befindet. Selbst die Anfänger werden kaum eine homogene Gruppe bilden, sondern aus vielen Suchenden und wenigen Entschlossenen, aus gesellschaftskritisch Sensibilisierten und pneumatisch Bewegten, aus schon Initiierten und völligen Novizen zusammengewürfelt sein. Doch ist anzunehmen, daß im Vordergrund des Interesses Glaubens- und Berufsfragen stehen. Man hat die Meinung geäußert, die Glaubens- und Berufsfragen der Theologen würden sich weniger anläßlich des fundamentaltheologischen Lehrstoffes als vielmehr an der kritischen Exegese und an der Gotteslehre entscheiden. Wird der Vergleich unter der Voraussetzung der traditionellen fundamentaltheologischen Thematik «rationale Glaubwürdigkeit» geführt, so sind wir gerne bereit anzuerkennen, daß die vitalen Entscheidungen der Theologiestudierenden nicht in der Apologetik – und heute auch kaum mehr in der Exegese – sondern anläßlich der Behandlung der Gottesfrage fallen. Doch haben wir ein anderes Konzept von Fundamentaltheologie entworfen. Wird von der *konkreten* Glaubensrede ausgegangen und werden sowohl die meta-praktischen wie psychologischen Aspekte zur Sprache gebracht, so können wir kaum annehmen, daß diese Themen kein existenzielles Echo bei den Hörern finden sollten.

Damit ist schon die Frage nach der Art der Präsentation des fundamentaltheologischen Lehrstoffes angeschnitten. Immer und immer wieder wird gesagt, dies und jenes möge für eine wissenschaftliche Theologie notwendig sein, gehöre aber nicht zur Materie eines Grundkurses, zwischen wissenschaftlicher Forschung und praxisnaher und -orientierter Ausbildung sei zu unterscheiden. Wir sind nicht dieser Meinung. Besser als die «Verdoppelung» der Theologie in wissenschaftliche und sog. praxisnahe (in scholastische und kerygmatische, spekulative und metapraktische usw.) ist, die theologische Forschung so auszurichten, daß gegenwärtig bedrängende Fragen wissenschaftlich erarbeitet werden und die Studierenden der Theologie durch kontextuelle Motivationen zu methodischem Arbeiten und kritischem Denken angeregt werden. Theologische Forschung ist angesichts der heutigen Weltlage ohnehin nicht durch «Wissen um des Wissens willen» zu rechtfertigen, und Studierende der Theologie ohne irgendein Fünklein von Eros zu wissenschaftlicher Disziplin und kritischem Denken sind nicht gerade ein verheißungsvolles Bild. Die Materie der Fundamentaltheologie ist ohne Ende. Hermeneutik

und Erkenntniskritik können nicht weniger als Sprachanalyse, Logik und Wissenschaftstheorie zu einem «Glasperlenspiel» werden. In der Fundamentaltheologie geht es – vor allem wenn sie als Einleitung in die Theologie konzipiert wird – nicht um letzte theoretische Finessen, sondern um die praktische Relevanz der zu behandelnden Sachprobleme, um eine Relevanz, die allerdings nicht ohne «Anstrengung des Gedankens» und nicht ohne konstantes Bemühen um Erweiterung und Vertiefung des Wissens wirksam werden kann.

Entwurf

Wenn wir uns nun – nach gewiß schon allzu weitläufigen «Erwägungen» – erlauben, noch einen Entwurf für die Gliederung des fundamentaltheologischen Materials vorzulegen, zur Diskussion zu stellen, so sind wir versucht, mit einer Apologie zu beginnen. Das fundamentaltheologische «Ei des Kolumbus» ist noch lange nicht gefunden. Der folgende Aufriß soll nur das entworfene Konzept zu verdeutlichen helfen. Wir teilen den Stoff in sechs Abschnitte oder Kapitel ein.

Am Anfang soll nicht ein Traktat über die Offenbarung, sondern – dem Erkenntnisweg entsprechend – eine erste Sichtung des Materials der Glaubens*überlieferung* stehen. Als Titel könnte gewählt werden: (1) die «überlieferte Rede von Gott». Dabei ist nicht gleich mit der biblischen Überlieferung zu beginnen, sondern mit einer Beschreibung der Grundtypen religiöser Rede: (1.1) der «mythischen Rede», (1.2) der «mystischen Rede», (1.3) der «prophetischen Rede». Die prophetische Rede mag (auf Grund der Beziehung: Prophetie – Geschichte) zur biblischen Rede überleiten. Der für die biblische Rede von Gott signifikante Geschichtsbezug soll an Hand eines fundamentaltheologisch bedeutsamen Beispieles illustriert werden. Dafür mag sich besonders eignen: (1.4) die «Geschichte der biblischen Gottesanrede» (vom Jahwe-Gott zum erhöhten Christus). Es versteht sich von selbst, daß dieses erste Kapitel einen vorwiegend deskriptiven bis phänomenanalytischen Charakter hat. Etwaige kritische Fragen sind am Rand (für eine spätere eingehendere Behandlung) zu vermerken.

Das zweite Kapitel soll zur *Offenbarungs*problematik hinführen. Im Titel mögen die Stichworte figurieren: (2) «Wort-Gottes-Geschehen und Sprache des Glaubens». Zunächst ist (2.1) der «biblische Wort-Gottes-Begriff» nach seiner energetischen und dianoetischen Seite darzulegen und an Hand bestimmter biblischer Sprachmuster (Kennworte, Wortverbindungen, charakteristischer Wendungen usw.) zu präzisieren, wie

durch die biblische Rede von «Wort Gottes» Glaube an Offenbarung als «Wort-Gottes-Geschehen» zum Ausdruck kommt. Dann ist ein Zwischenstück einzuschalten, um (2.2) die «Offenbarungsproblematik» religions-, philosophie- und theologiegeschichtlich (mit besonderem Akzent auf: Gnosis und Wort, Aufklärung, Vernunft und Offenbarungsglauben) darzulegen. In einem dritten Paragraphen ist auf die biblische Überlieferung zurückzukommen, um (2.3) die «Sprache des Glaubens» (gemeint ist die Sprache des *christlichen* Glaubens) an Hand neutestamentlicher Sprachmodelle («Homologie», «Doxologie», «Paränese» usw.) zu konkretisieren. Dieses zweite Kapitel verfolgt das Ziel, durch eine Analyse der überlieferten Glaubenssprache (in menschlicher Rede geschichtlich bezeugten Glaubens an Wort-Gottes-Geschehen) eine Definition der Grundstruktur der Offenbarungsproblematik zu geben.

Sind die wichtigsten – religionsgeschichtlichen, biblischen, philosophie- und theologiegeschichtlichen – Elemente zur Überlieferungs- und Offenbarungsproblematik zur Kenntnis gebracht, so können die kritischen Fragen in Angriff genommen werden. An erster Stelle sollen die *hermeneutischen* Voraussetzungen der Wahrheitsfrage zur Sprache gebracht werden. Als Überschrift für dieses Programm die Kennworte: (3) «Glauben und Verstehen». Zunächst ist die Unterscheidung (3.1) «Geschichte und Geschichtlichkeit» zu erläutern, dann sind (3.2) die «geschichtlichen Bedingungen des Vorverständnisses» zu thematisieren, schließlich (3.3) «Glauben als Verstehen» in seiner zirkularen Struktur (Selbst-, Welt- und Gottesverständnis) zu artikulieren. Dieses Kapitel hat nicht nur eine Theorie der Hermeneutik im Kontext der Theologie zu entwerfen, sondern «Auslegen», «Übersetzen» und «Sagen» des Glaubens an Jesus Christus paradigmatisch zu konkretisieren. Ziel der Darlegung: den Sinn von Sein im Worte des Glaubens sagbar, bzw. ansprechbar zu machen.

Nach der hermeneutischen Reflexion ist die *Erkenntnis*frage zu stellen. Als Überschrift dafür mögen die Worte stehen: (4) «Glaube und Wahrheit». Die theologische Erkenntnislehre hat drei Gesichtspunkte zu berücksichtigen: (4.1) die «Wahrheit des Glaubens» (der Glaube zeugt), (4.2) die «Wahrheit der Glaubensverantwortung» (der Zeuge zeugt) und (4.3) die «Wahrheit in der Theologie» (die wissenschaftliche Rechenschaft über die Sache des Glaubens als kritische Aufgabe). Auch hier kann es sich nicht bloß um eine Theorie theologischer Erkenntnis, sondern um eine geschichtliche Verantwortung des Wahrheitsanspruches des Glaubens handeln. Dabei sind die Instanzen: Vernunft, Erfahrung,

Praxis und Verstehen kritisch ins Spiel zu bringen. Rein wissenschaftlich ist die Wahrheitsfrage kategorematisch nicht zu entscheiden. Die eigentliche menschliche Letztinstanz für das Urteil über die Wahrheit des Wahrheitsanspruches des Glaubens ist das «Gewissen».

Die Verantwortung für die Wahrheit des Glaubens kann nicht von einzelnen getragen werden. Deshalb ist fundamentaltheologisch auch die Glaubensgemeinschaft, die *Kirche* zu thematisieren. Dies geschieht wohl am angemessensten unter der Überschrift: (5) «Von der Schrift zur Verkündigung». Dabei sind drei Aspekte zu behandeln: (5.1) der «Auftrag der Kirche zur Verkündigung», (5.2) die «Verantwortung der Kirche für das Evangelium», (5.3) «Theologie und Verkündigung». Da die Verkündigung des Evangeliums im umfassenden Sinn als Zur-Sprache-bringen der Glaubensbotschaft das «primum intentum» der Theologie – ihr Test- oder Ernstfall – ist, ist unter dem Titel «Theologie und Verkündigung» die theologische Methodenlehre zu entfalten, bzw. aufzuzeigen, wie durch die in den verschiedenen Disziplinen zu leistende Arbeit nichts anderes gemeint ist als das – von ideologischen und soziologischen Zwängen befreite – «An-kommen» der Botschaft in der Freiheit des Glaubens.

Als Abschluß ist auf das Thema *Erfahrung* zurückzukommen. Nicht sosehr auf erfahrene, als vielmehr auf zu erfahrende Erfahrung. Das Ziel des Glaubens – und damit der Theologie – ist Ermöglichung von Erfahrung, das Relevantwerden der Sache des Glaubens inmitten des natürlichen Lebens. Als Titel mag formuliert werden: (6) «Theologie und Lebenserfahrung». Dabei sind zunächst die wichtigsten Komponenten der gegenwärtigen kulturellen Situation zu analysieren: das Auseinanderklaffen von (6.1) «Wissenschaft und Lebenswelt». Als Kontrapunkt dazu ist die Beziehung (6.2) «Glaube und Welt» theologisch zu bestimmen, schließlich der Zusammenhang (6.3) «Theologie und Lebenserfahrung» meta-praktisch zu thematisieren. Praktische Theologie und Missiologie stehen also – als Ziel der gesamten Theologie – am Schluß der fundamentaltheologischen Besinnung.

Die sechs Abschnitte lassen sich auf drei Zweiergruppen zurückführen: I. Kenntnisnahme 1. des Überlieferungsmaterials (1) und 2. des Offenbarungsanspruches (2), II. kritische Reflexion auf 1. die Verstehensproblematik (3) und 2. die Erkenntnisfrage (4), III. Rechenschaft über 1. die theologische Methode (5.3) und 2. das Ziel der Theologie (6.3). Der Wahrheitsanspruch soll in I axiomatisch definiert, in II kritisch reflektiert und in III meta-praktisch artikuliert, bzw. konkret und richtungweisend zur Sprache gebracht werden.